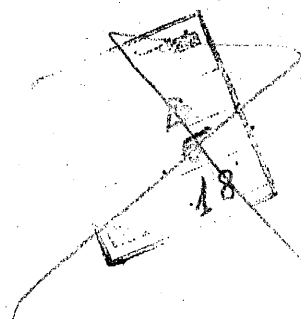


BIBLIOTECA HOSPITAL REAL GRANADA
 Sala: A
 Estante: 43
 Numero: 34



U16265282

Libro de la Cruz de Jesus de Granada

Biblot.

IOANNIS
 CAPREOLI

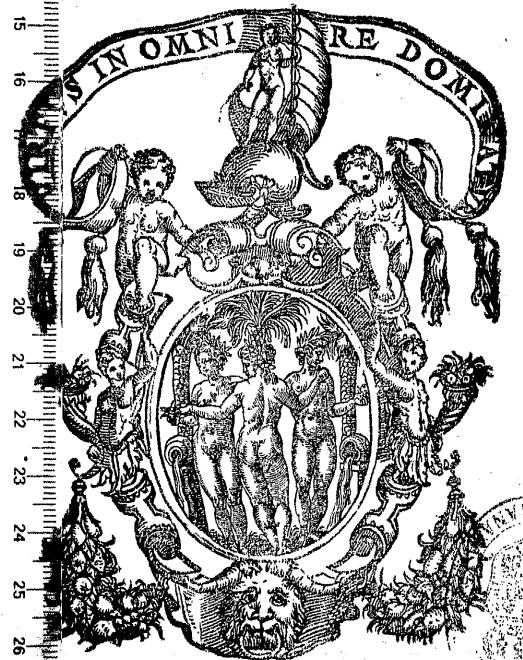
R. 18150

THOMISTARVM
 PRINCIPIS
 IN SECUNDO LIBRO SENTEN.

AMPLISSIMAE QVAESTIONES,
 PRO UTELA DOCTRINAE S. THOMAE
 Ad Scholasticum certamen egregie disputatae.
 NVPER CASTIGATAE ET CORROBORATAE AVCTORITATIBVS
 Sacrae Scripturae, Conciliorum, & Sanctorum Patrum: atque illustratae quamplurimis
 auctorum opinionibus Theologorum, tum antiquorum tum neotericorum.

AVCTORE F. MATTHIA AQUARIO DOMINICANO,
 Regio atque publico Metaphysico in almo studio Neapolitano.

Ad Sanctissimum in Christo Patrem & D. N. SIXTVM V. Pont. Max.



2 400 40
 MADE IN SPAIN

VENETIIS,

Apud Haeredem Hieronymi Scoti. 1589

Del Colegio de San José de Jesus de Granada

Biblot.

R. 18150

F. IOANNIS
CAPREOLI
THOMISTARVM
PRINCIPIS
IN SECVNDO LIBRO SENTEN.

AMPLISSIMAE QVAESTIONES,
PRO TVTELA DOCTRINAE S. THOMAE

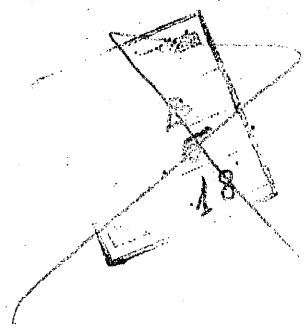
Ad Scholasticum certamen egregie disputatae.

NVPER CASTIGATAE ET CORROBORATAE AVCTORITATIBVS
Sacrae Scripturae, Conciliorum, & Sanctorum Patrum : atque illustratae quamplurimis
alijs opinionibus Theologorum, tum antiquorum tum neotericorum.

AVCTORE F. MATTHIA AQUARIO DOMINICANO,
Regio atque publico Metaphysico in almo studio Neapolitano.

Ad Sanctissimum in Christo Patrem & D. N. SIXTVM V. Pont. Max.

BIBLIOTECA HOSPITAL REAL
GRANADA
Sala: *A*
Estante: *43*
Numero: *34*



U16265282



VENETIIS,

Apud Haeredem Hieronymi Scoti. 1589.

INDEX
DISTINCTIONVM
ET QVAESTIONVM
QVAE IN SECVNDO LIB. SENTENTIARVM
FR. IOANNIS CAPREOLI THOLOSANI,
CONTINENTVR.

DISTINCTIO PRIMA.

QVAESTIO I.



MRV M mundum incepisse sic conclusio demonstrabilis.

Non implicat contradictionem, aliquod ens ab alio esse æternum.

Nullam contradictionem implicat aliquid à Deo diuersum in essentia nunquam incepisse. Contra hanc conclusionem arguit Scotus, Aureolus. Alij

quos recitat Gregorius de Arimino. Durandus. Mundum incepisse, vel non semper fuisse sola fide tenetur & demonstratiue probari non potest.

QVAESTIO II.

Verum creatio sit aliquid.

Aliqua creatio est Deus, & aliqua creatio non est Deus. Aureolus. Gregorius. Scotus.

Creatio passiuè sumpta non est proprie loquedo mutatio, nec passio, licet per modum passionis, aut mutationis significetur. Aureo. Scotus. Alij.

Licet eadem sit actio, qua Deus creauit, & qua conseruat res, tamen creatio actiua & conseruatio actiua ratione distinguuntur. Aureolus. Gregorius. Henricus.

Nullum aliud à Deo potest esse nisi creatum à Deo. Aureolus.

Nullum ens aliud à Deo potest in esse conseruari sine Deo conseruante. Aureolus.

Deus est causa non solum creaturæ, sed etiam cuiuslibet actionis creaturæ, quadruplici modo. Aureol. Durandus. Alij.

QVAESTIO III.

¶ Vtrum potentia creandi possit communicari alicui creaturæ.

Nulli creaturæ communicari potest potentia creandi, sicut causæ principali, neque sicut causæ, vel agenti instrumentali. Durandus contra conclusionem, & rationes sancti Doctoris, similiter Scotus contra rationes. Alij quos recitat Adam.

Potentia creandi non est propria alicui diuinæ personæ imo communis toti trinitati, licet approprietur aliquo modo personis procedentibus, vt filio & Spiritui Sancto. Scotus.

DISTINCTIO II.

QVAESTIO II.

Vtrum angelus sit in loco.

Angelus non est in loco nisi per contactum & applicationem suæ virtutis ad locum. Scotus. Aureolus. Gregorius Durandus.

Angelus potest esse indifferenter in loco diuisibili & indiuisibili, & potest esse quandoque in nullo loco, & quandoque in conuexo cœli empyrei. Gregorius.

Plures angeli non possunt esse simul in eodem loco. Gregorius.

Vnus angelus non potest esse naturaliter in diuersis locis.

QVAESTIO II.

Vtrum angelus tempore mensuretur.

Omnes motus continui corporum inferiorum mensurantur vno & eodem tempore, quod est passio motus primi.

Aureolus. Gregorius.

In toto tempore continuo est idem nunc secundum essentiam, sed plura nunc vel multa instantia diuersa secundum rationem. Aureolus. Scotus. Gregorius.

Præter tempus continuum, quod est passio primi motus, est aliud tempus discretum, nullo modo cõtinuum. Scotus. Aureolus.

Nullum tempus habet esse completum extra animam, vel intellectum. Gregor. Bonaventura. Alij.

Esse ipsius angeli, & eius substantia secundum se mensuratur æuo & nõ tempore, aliqua vero operatio angeli mensuratur tempore continuo, & aliqua tempore discreto, & aliqua æternitate quodammodo participata.

Sicut omnium temporalium est idem tempus numero, ita omnium æternorum est idem æuum numero, & illud est subiectiue in angelo beatorum. Egidius de Roma. Alij. Durand. Aureo.

DISTINCTIO III.

QVAESTIO I.

Verum angeli indiuidentur per materiam.

Nullus angelus est compositus ex materia, & forma, proprie loquendo de materia & forma. Aureolus.

In substantijs materialibus & corporeis principium indiuiduationis est materia vno modo, & quantitas alio modo. Aureol. Scotus. Durandus. Item Scotus. Aureolus. Durandus.

Indiuiduatio aliter conuenit angelo quam homini. Scotus. Angelus non solum sic est immaterialis, quod non est ex materia & forma compositus, verum etiam quia non est informatius materiz, nec potest vni materiæ sicut forma. Aureolus.

Nulla species angelica est de se multiplicabilis in plura indiuidua. Scotus. Durandus. Henricus.

QVAESTIO II.

Verum intelligere angeli sit sua substantia.

Intelligere angeli non est sua substantia. Quidam Godofredus. Adam.

Virtus intellectiua ipsius Angeli nõ est eadem cum eius essentia. Durandus.

In angelis non habet locum distinctio intellectus agentia, & possibilis sicut in nobis, nisi æquiuoce loquamur. Scotus. Aureolus. Gregorius. Durandus.

Angeli nõ omnia intelligunt per essentias suas, sed per species generales & concretas. Henricus. Durandus. Alij, quos Gregorius recitat.

Quilibet angelus intelligit seipsum per essentiam suam, & non per speciem superadditam. Scotus. Aureolus.

Essentia ipsius angeli est sufficiens principium quo angelus intelligit Deum naturali cognitione, nec indiget alia specie superaddita. Scotus.

Angeli per eandem speciem intelligunt plures quidditates, & quanto angelus est superior, tanto per species pauciores & vniuersaliores intelligit. Scotus. Aureolus.

Intellectus angelicus per eandem formam intelligibilem intelligit naturam communem speciei, & omnia eius indiuidua, vel singularia. Scotus. Aureolus. Durandus.

Non omnia illa intelligit angelus simul & in actu, quorum species apud se habet, sed aliqua sic, & aliqua ratione. Aureolus, Gregorius. Alij.

Angelus non intelligit cum discursu. Gregorius.

DISTINCTIO III.

QVAESTIO I.

Verum angelus poterit appetere aequalitatem Dei in primo instanti sui esse, vel suae creationis.
 Angelus in solis naturalibus consideratus potest, & potuit peccare. Aureolus.
 Diabolus peccando appetit aequalitatem Dei non simpliciter, sed secundum quid. Scotus. Aureolus.
 Primum peccatum diaboli fuit superbia. Scotus.
 Angelus malus non peccavit, nec peccare potuit in primo instanti suae creationis. Aureolus. Greg. Durandus.
 Angelus malus statim post primum instans suae creationis peccare potuit, & peccavit de facto. Scotus. Greg.

DISTINCTIO V.

QVAESTIO I.

Verum angeli in primo instanti suae creationis fuerint beati Angelus in primo instanti suae creationis fuit beatus beatitudine naturali, non autem beatitudine supernaturali.
 Contra fundamentum huius conclusionis, & sequentium arguunt quidam Doctores anglici, quos Adam recitat.
 Contra conclusiones, Adam, Gregorius. Item. Adam contra supposita.
 Angeli suam beatitudinem supernaturalem meruerunt.
 Possibile fuit angelum mereri suam beatitudinem in primo instanti suae creationis, vel statim post primum instans.
 Angelus bonus post primum actum charitatis, quae beatitudinem meruit, beatus fuit beatitudine ultimata & supernaturali.

DISTINCTIO VI.

QVAESTIO I.

Verum angelus possit moveri localiter.
 Nec angelus, nec aliquod corpus potest seipsum movere localiter ut proprie, & per se mouens, & per se motum localiter. Scotus. Gregorius.
 Angelus potest localiter moveri a seipso de per accidens. Scotus. Alij.
 Angelus eo modo, quo mouetur localiter, potest moveri de extremo ad extremum per medium si vult, & non per medium si vult. Scotus.
 Impossibile est angelum moveri localiter in instanti. Scotus. Gregorius.

DISTIN. VII. QVAESTIO I.

Verum voluntas daemonum sit obstinata in malo.
 Angelus beatus peccare non potest, nec male velle. Adam.
 Liberum arbitrium vel mens daemonis sic est obstinata in malo, quod non potest bene velle, nec peccato carere, vel desinere male velle. Scot. Durand. Item contra probationes conclusionis. Scotus. Aureolus.

QVAESTIO II.

Verum angelus moueat caelum, vel quodcumque corpus per intellectum, & voluntatem, vel per aliquam aliam potentiam.
 Quicquid angelus agit, ad extra agit per intellectum & voluntatem, & non per aliam potentiam mediam. Aureolus. Henricus. Godofredus. Auctor.

DISTIN. VIII. QVAESTIO I.

Verum daemones naturali virtute possint cogitationes humani cordis cognoscere, & vires sensitiuas immutare.
 Nullus angelus bonus, aut malus ex sola naturali virtute sua potest cognoscere proprie & distincte cogitationes, & affectiones cordis nostri. Scotus. Quidam. Alius. Durandus.

Nullus daemon sua naturali virtute potest causare in intellectu humano quamcumque cogitationem vel actualem considerationem tanquam causam totalem, nec tanquam partialis principalis, & hoc directe & immediate, licet hoc possit facere indirecte & mediate. Scotus.
 Daemones possunt immutare fantasiam, vel virtutem imaginatiuam hominis. Aureolus, & Scotus.

DISTINCTIO VIII. IX. X.

QVAESTIO I.

Verum angeli habeant corpora naturaliter eis vnita potissime caelestia.
 Nullus angelus vnitur caelesti corpori tanquam forma suae materiae. Aureolus.

DISTINCTIO XI.

QVAESTIO I.

Verum angeli proficiant in cognitione per mutuum locutionem.
 In angelis est locutio.
 Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam vnum Angelum ordinare conceptum mentis suae ad alium, ad hoc quod voluntas eius alteri innoscat. Gregorius. Durandus.

Angelus loquens proprie loquendo nihil de nouo causat in Angelo audiente, sed tantummodo in seipso. Scotus.

QVAESTIO II.

Verum angeli ex mutua illuminatione proficiant.
 Vnus angelus illuminat alium. Durandus.
 Dicitur illuminatio fit secundum duo, primum est intellectus confortatio, secundum est veritatis proportionatae capacitati illuminandi propositio. Durandus. Aureolus.

Illuminatio fit de rationibus diuinorum operum, & non de pertinentibus ad deitatem in se, sicut de attributis, aut relationibus. Aureolus.

DISTINCTIO XII.

QVAESTIO I.

Verum omnium corporum sit vna materia.
 In caelo est veraciter & proprie materia, quae est pars corporis caelestis. Durandus. Aureolus. Godofredus.
 Materia corporum caelestium est alterius rationis a materia corporum inferiorum. Durandus. Aureolus. Egidius.

DISTINCTIO XIII.

QVAESTIO I.

Verum informitas materiae praecesserit duratione eius formationem.
 Deus non potest facere, quod materia prima sit sine forma. Scotus. Gregorius.
 Materia generabilium, & corruptibilium sicut a qualibet forma substantiali naturaliter est separabilis, ita & a qualibet forma accidentali etiam a quantitate. Greg. Aureolus. Item ex dictis Sancti Thomae.
 Nullum accidens absolutum immediate inheret materiae primae, sed composito, vel formae substantiali. Gregor. Aureol.

DISTINCTIO XIII.

QVAESTIO I.

Verum caelum agat in ista inferiora per motum suum.
 Nullum corpus agit nisi per motum. Durandus.
 Omnes motus naturales corporum inferiorum conuenientes corpori ut corpus est reducuntur sicut in causam in motum corporum caelestium. Durandus. Henricus.

DISTINCTIO XV.

QVAESTIO I.

Verum in homine praeter animam intellectiuam sit alia forma substantialis.
 In homine non est alia anima, quam anima rationalis. Quidam moderni.
 In homine praeter animam rationalem non sunt ponenda formae elementorum dantes esse actu materiae. Aureolus.
 In homine non est alia forma substantialis praeter animam intellectiuam dans esse actu substantiale. Contra has conclusiones arguit auctor. Scotus. Aureolus.

DISTINCTIO I.

QVAESTIO I.

Verum anima humana, vel aliqua alia forma substantialis sit aliqua entitas realiter a materia distincta.
 Materia rei corporalis essentialiter distinguitur a qualibet forma substantiali. Aureolus.

DISTIN. QVAESTIO I.

Verum ante generationem compositi substantialis praecedat aliquid formae per generationem inducendae.
 Formae substantiales non praexistunt in materia actu secundum se rotas, nec secundum aliquam sui partem ante productionem compositi. Auctor.
 Non est inconueniens essentiam alicuius formae substantialis prius duratione fuisse in materia quam daret esse composito vel materiae. Scotus. Aureolus. Auctor.

DISTIN.

DISTINCTIO XVIII.

QVAESTIO I.

Verum quantitas interminata sit ponenda.
 Quantitas substantiae qua substantia dicitur formaliter quantitas est accidens, & nullo modo substantia. Oham. Aureolus. Adam.

Quantitas est subiectum aliorum accidentium corporalium, & absolutorum inhaerentium substantiae. Aureolus. Scotus.
 Quantitas dimensua potest acquiri, & deperdi in substantia. Gregorius.

Eadem quantitas numero potest per essentiam quandoque esse maior, & quandoque minor, & hoc potest contingere per rarefactionem & condensationem. Sco.

Aliqua quantitas potest dici interminata, & aliqua non: Aureolus, Gregorius.

Nulla quantitas dimensua sic ponenda est interminata, quae praecedat formam substantialem in materia & possit ita re successe cum diuersis formis substantialibus & terminari diuersimode secundum quod requirit diuersae formae substantiales. Gregorius, Auctor.

Dimensiones quantitatis altere possunt dici interminatae, in homine quam in alijs compositis ex materia & forma substantiali.

DISTIN. XIX. QVAESTIO I.

Verum ex minima parte coeque, vel ex minima carne Adae potuerit formari corpus Euae sine additione materiae exterioris.

Est deuenire ad tam paruam carnem, vel ad tam paruam os vel ossis partem, quae non potest naturaliter esse minor saltem separabilis, & per se existens. Scotus.

Corpus Euae tantum & tale, quantum & quale fuit in sua formatione fieri de costa Adae, aut de aliquo minimo ossis vel carnis absque additione materiae non fuit possibile. Quidam: Durandus.

DISTIN. XX. QVAESTIO I.

Verum in statu innocentiae virgines peperissent duntaxat praedestinas.

In statu innocentiae fuisse generatio per coitum.
 In statu innocentiae coitus coniugalis non soluit totaliter virginitatem, sed quo ad aliquid. Durandus.

In statu innocentiae non omnes qui nunc sunt electi nati iussent, & multi, qui nunc sunt damnandi nati essent, licet tunc non damnarentur. Scotus.

DISTIN. XXI. QVAESTIO I.

Verum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

Non fuit possibile hominem durare statu primo innocentiae peccare, Aureolus.

DISTIN. XXII. QVAESTIO I.

Verum alicui creaturae potuerit, vel possit conferri, quod sit impeccabilis per naturam.

Impossibile est aliquam naturam rationalem factam, vel factibilem esse impeccabilem per naturam. Durandus. Alij, Aureolus.

DISTIN. XXIII. QVAESTIO I.

Verum in statu innocentiae Ada vidit Deum per essentiam.
 Primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vite.

Adam in primo statu videbat seu cognoscebat Deum quodam altiori cognitione quam aliquis purus viator post peccatum communiter videat. Durandus. Scotus.

Adam in statu primo non solum cognoscebat Deum per speciem immediate a Deo impressam, immo per species a rebus creatis acceptas.

DISTIN. XXIII. QVAESTIO I.

Verum liberum arbitrium sit potentia pure passiva.
 Liberum arbitrium est quaedam potentia animae in nobis. Quidam. Durandus.

Liberum arbitrium est vnica potentia, & non multae. Durandus.
 Liberum arbitrium non est potentia cognoscitiua, sed appetitiua. Durandus.

Liberum arbitrium est ipsa eadem potentia, quae dicitur voluntas, & non est potentia a voluntate realiter distincta. Durandus. Quidam. Godofredus. Bernardus. Aureolus.

Liberum arbitrium seu voluntas non est potentia pure passiva, immo est actiua & motiua. Aureolus. Adam. Durandus.

DISTINCTIO XXV.

QVAESTIO I.

Verum voluntas seu liberum arbitrium ab aliquo exteriori moueatur ad suum actum.

Voluntas mouetur, vel moueri potest ab intellectu. Scotus. Alij. Henricus.

Voluntas potest moueri ab aliquo exteriori. Scot. Henricus. Solus Deus potest mouere voluntatem ad exercitium sui actus, sicut principium exterioris. Henricus. Adam. Greg.

DISTIN. XXVI. QVAESTIO I.

Verum gratia sit virtus.
 Gratia differt realiter a virtute. Scotus. Aureolus. Durandus. Item contra probationes. Aureolus.

Gratia non est subiectiue in aliqua potentia animae, sed in essentia animae. Scot. Durandus.

DISTIN. XXVII. QVAESTIO I.

Verum habes gratiam possit de condigno mereri gloriam.
 Existens in gratia potest per illam mereri gloriam de condigno. Durandus.

DISTIN. XXVIII. QVAESTIO I.

Verum homo sine gratia possit praecipua legis implere.
 Homo potest multas veritates cognoscere sine gratia habituali gratum faciente. Durandus. Gregor.

Licet homo absque gratia habituali possit in aliquas bonas volitiones & actiones naturae suae proportionatas, non tamen in omnes, nec potest sine gratia habituali in aliquod bonum velle, aut agere supernaturale, scilicet meritum, nec potest sine auxilio Dei speciali in aliquod bonum velle, aut agere, siue sit naturale siue supernaturale. Contra hanc arguunt multi, quos recitat Gregor.

Homo pro isto statu non potest sine gratia habituali implere omnia praecipua legis diuinae perfecte, potest tamen sine gratia habituali implere aliqua & imperfecte, nullo tamen modo perfecte, aut imperfecte potest ea implere sine auxilio Dei. Auctor.

Nullus homo in praesenti statu potest sine habituali gratia vitare omnia & singula peccata mortalia. Durandus. Scot. Gregorius.

Nullus homo existens in peccato mortali potest se ad gratiam habituale sufficienter preparare sine Dei auxilio. Durandus.

DISTINCTIO XXXIX.

QVAESTIO I.

Verum homo ante peccatum per liberum arbitrium & suae naturae vires praecipue absque alio auxilio Dei speciali fuerit sufficiens ad agendum aliquem actum moraliter bonum, seu vere rectum & virtuosum.

Primus homo fuit creatus in gratia gratum faciente.
 Primus homo in statu innocentiae potuit sine gratia habituali agere actum moraliter bonum secundum omnem circumstantiam necessariam ad talem bonitatem.

Primus homo in statu innocentiae non potuit sine gratia habituali exercere, vel agere actum vitae aeternae meritum.

Primus homo in statu innocentiae non potuit sine speciali motione Dei agere actum moraliter bonum, aut proprie & perfecte rectum, & virtuosum secundum omnem circumstantiam debitam, & necessariam tali actui. Greg. Alius contra Gregorij concurrens.

DISTINCTIO XXX.

QVAESTIO I.

Verum defectus, quos sentimus in bonis, sint poena pro peccato Adae.
 Mors & alij defectus corporales, & spirituales vno modo sunt poenae & effectus peccati, & alio modo sunt naturales homini. Durandus.

Aliqui defectus in nos per originem venientes habent rationem culpae. Durandus. Alij.
 Peccatum originale non potest dici proprie habitus positius per modum qualitatis, aut alicuius formae absolute inclinatus ad malos, & vitiosos actus. Greg.

In peccato originali est aliquid quasi materiale, scilicet

concupiscentia habitualis, & aliquid quasi formale, scilicet privatio iustitiae originalis. Durandus. Alij.

DIST. XXXI. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum peccatum originale sit subiective in carne. Caro non est subiectum peccati originalis, sed anima. Peccatum originale prius est subiective in essentia animae quam in eius potentijs. Durandus.

Peccatum originale causatur in anima virtute seminis in secti, vel à carne infecta. Durandus. Scotus.

DIST. XXXII. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum omnes animae ab origine sint aequales. In animabus rationalibus sunt diversi gradus: eiusdem tamen speciei. Durandus. Henricus. Bernardus.

DIST. XXXIII. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum peccato originali debeat poena sensibilis. Privatio diuinae visionis est propria, & sola poena peccati originalis post mortem. loquendo de penis formaliter inexistentibus: aut inhaerentibus per se &c. Grego.

Decedentes cum solo peccato originali non patiuntur ullam afflictionem doloris interioris. Durandus.

DIST. XXXIII. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum ratio boni sit proprie absoluta. Bonum in sua ratione includitur formaliter respectu rationis, nec est mere absolutum. Scotus. Alij.

Bonum importat respectum ad appetitum. Scotus. Alij. Bonum conuertitur cum ente, nec est superius, aut inferius ad ens. Durandus.

QVAESTIO II.
 ¶ Vtrum malum sit aliqua natura positiva. Malum formaliter sumptum non est aliqua natura positiva. Quidam à Gregorio recitati.

Nullum malum per se causam habet. habet tamen causam per accidens, quae est bonum aliquod. Scotus. Aureo.

Malum in quantum huiusmodi diminuit bonum naturae, sed non potest illud totaliter corrumpere. Sco. Durandus.

DIST. XXXV. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus. Actus humanus si sit malus, habet proprie rationem peccati. Gregorius. Aureolus.

In quolibet peccato requiritur aliquis actus, non tamen omne peccatum est actus: nec includens intrinsece actum. Durandus. Alij quos recitat Adam.

DIST. XXXVI. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum malum sufficit uter diuidatur per culpam, & penam.

Omne malum in rebus voluntarijs consideratum est culpa vel poena. Aureolus.

Omnis poena in quantum poena est infligitur propter aliquam culpam. Durandus.

Omnis poena Deus est auctor. Durandus.

DIST. XXXVII. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum actus peccati sit à Deo. Deus non est causa peccati, ut peccatum est. Actus peccati producitur effectiue à Deo. Aureolus. Alij. quos recitat Gregorius. Durandus.

Explicit tabula secundi libri defensionum. S. Tho.

DIST. XXXVIII. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum bonitas actus voluntatis sit ex fine. Ad bonitatem actus voluntatis requiritur appetitus recti finis, non tamen sufficit. Quidam à Gregorio recitati.

DIST. XXXIX. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum in actibus intellectus possit esse peccatum. In actibus intellectus potest esse peccatum, & culpa, sed non aequae proprie sicut in actibus voluntatis. Durandus.

Conscientia proprie loquendo nominat actum, & non potentiam nec habitum, & pertinet ad intellectum, & non ad voluntatem formaliter. Durandus.

Recta conscientia ligat & obligat simpliciter & per se, conscientia vero erronea obligat solum secundum quid, & per accidens. Durandus.

DIST. XL. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum aliqua actio humana possit esse indifferens ad bonum, & malum morale. Nullus actus humanus secundum indiuiduum consideratus est indifferens: licet aliquis actus humanus secundum speciem sit indifferens. Scotus. Durandus.

Nullus actus humanus secundum indiuiduum consideratus in habente gratiam est indifferens ad meritum, & demeritum. Scotus. Durandus.

Vna & eadem actio potest successiue esse bona, vel mala. Durandus.

DIST. XLI. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum quilibet actio hominis infidelis sit peccatum. Non omnis actio hominis infidelis est peccatum, vel culpa. Gregorius.

DIST. XLII. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum actus exterior, & interior sint duo peccata, vel tantum vnum. Actus interior, & actus exterior sibi coniunctus in malis non sunt duo peccata: sed tantum vnum. Gregorius.

Actus exterior aliquam addit bonitatem vel malitiam super actum interiorem praecise sumptum: scilicet illam, quam habet ex termino proximo. Aliquam autem non addit: scilicet illam, quam habet actus interior ex fine, nunquam vero addit poenam, aut premium essentiale actus voluntatis: si sit in se completus. Multi Scotitę. Scotus. Aureolus.

DIST. XLIII. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum omne peccatum sit mortale. Peccatum veniale differt à mortali sicut imperfectum à perfecto in eodem genere. Aureolus. Durandus.

Peccatum veniale, & mortale vno modo differunt in genere, & alio modo possunt sub eodem genere contineri. Aureolus.

Superbia & cupiditas ut sunt specialia peccata sunt radix, & initium omnis peccati. Durandus.

DIST. XLIII. QVAESTIO I.
 ¶ Vtrum potentia peccandi sit à Deo. Potentia peccandi quantum ad positum, quod importat à Deo est, non autem quantum ad defectum quem connotat. Scotus. Aureolus. Durandus.

FRATRIS IOANNIS CAPREOLI THOLOSANI,

ORDINIS PRAEDICATORVM,

EXIMIIVERITATIS SCHOLASTICAE PROFESSORIS,

Liber secundus defensionum Theologiae Diui Doctoris Thoma de Aquino, In secundo sententiarum Libro.

DISTINCTIO PRIMA.

QVAESTIO I.

Vtrum mundum incepisse sit conclusio demonstrabilis.



CIRCA primam distinctionem secundum distinctiuarum queritur. Vtrum mundum incepisse sit conclusio demonstrabilis. Et arguitur quod sic, quia si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt hanc diem, sed infiniti dies non est pertransire: ergo nunquam peruentum fuisset ad hunc diem, quod est manifeste falsum.

In oppositum arguitur sic. Articuli fidei demonstratiue probari non possunt, quia fides est de non appareribus, ut dicitur Hebręor. 9. sed Deum esse creatorem mundi sic, quod mundus incepserit, est articulus fidei, dicimus. n. Credo in vnum Deum creatorem coeli & terrę, & iterum quia dicit Greg. prima Homelia Ezechiel. quod Moyses prophetauit de praeterito dicens. In principio creauit Deus celum & terram, in quo nouitas mundi habetur per reuelationem: ergo non potest demonstratiue probari.

In hac questione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo mouebuntur obiectiones. In tertio ponentur ad argumenta solutiones.

Quantum ad primum articulum sit ista prima conclusio. Non implicat contradictionem aliquod ens ab alio esse aeternum. Ista conclusio tenet S. Tho. de potentia Dei. q. 3. artic. 13. & prima parte. q. 46. ar. 2. & est ratio sua ubique, quia ubi actio vel productio est subita & instantanea & non successiua, non oportet faciens esse prius facti duratione, sicut patet in illuminatione, res autem per motum producta de necessitate posterior est sua causa efficiēte duratione, quia talis non incipit nisi in termino motus. Terminus autem motus posterior est motu, unde in de potentia Dei ubi supra sic inquit. Res per motum producta in esse, primo esse incipit in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus praecedat duratione, quod necesse est propter motus successiuenem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa mouente ad producendum, necesse est ut causa mouens ad aliquid producendum praecedat duratione id, quod ab ea producit. Unde quod ab aliquo sine motu procedit simul est duratione cum eo, à quo procedit, sicut splendor in igne vel in sole. Nam splendor subito & non successiue à corpore lucido procedit, cum illuminatio non sit motus, sed terminus motus. Relinquitur ergo, quod in diuinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo, à quo procedit, & ideo cum pater sit aeternus, & filius, & Spiritus Sanctus ab eo procedentes sunt ei coaeterni. Hęc S. Thom.

Secunda conclusio. Nullam contradictionem implicat aliquid à Deo diuersum in essentia nunquam incepisse. Ista conclusio ponit S. Thom. ubi supra articulo. 14. Et ratio sua stat in hoc, quia hoc, quod est à alio, non

repugnat ei, quod est semper fuisse, ut ostensum est in prima conclusione. Per hoc autem quod additur in substantia diuersum, nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id, quod est semper fuisse. Unde ubi supra sic inquit. Secundum Philosophum quinto Metaphysic. Possibile dicitur quandoque secundum aliquam potentiam, quandoque vero secundum nullam potentiam, secundum potentiam quidem vel actiuam, vel passiuam, secundum actiuam quidem, ut si dicamus possibile est edificatori ut aedificet, secundum passiuam vero, ut si dicamus possibile est ligno quod comburatur. Dicitur autem quandoque aliquid possibile non secundum aliquam potentiam, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod praetermittatur ad praesens. Vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam adinuicem repugnantiam habent. Econtrario vero dicitur impossibile, quando sibi inuicem repugnant, ut simul esse affirmationem, & negationem dicitur impossibile, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans. Si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diuersum in substantia existens à Deo fuit semper, non potest dici esse impossibile secundum se quasi sibi ipsi repugnans, hoc enim, quod est esse ab alio, non repugnat ei, quod est semper esse, ut supra ostensum est, nisi quando aliquid procedit ab alio per motum, quod non interuenit in processu rerum à Deo. Per hoc autem quod additur in substantia diuersum, nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id, quod est semper fuisse. Si autem accipiamus possibile dictum secundum potentiam actiuam, tunc Deo non deest potentia ab aeterno ad essentiam aliam à se producendam. Si vero ad potentiam passiuam referatur, sic supposita catholica fidei veritate, dici non potest quod aliquid à Deo procedens diuersum in essentia potuerit semper fuisse. Supponit enim fides catholica omne id, quod est praeter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est id, quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse, ita impossibile est istud, quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse: unde & dicitur à quibusdam, quod hoc est possibile ex parte Dei creatis, non autem ex parte essentiae à Deo procedentis propter suppositionem contrarij, quam fides facit. Hęc ille.

Item in tractatu speciali, quem fecit de ista materia sic dicit. In hoc tota consistit questio. Vtrum esse creatum à Deo secundum totam substantiam, & non habere durationis principium, repugnet adinuicem vel non. Quia autem non repugnet, sic ostenditur. Si enim repugnarent, hoc non esset nisi propter alterum duorum, vel propter vtrumque, aut quia oportet quod causa agens praecedat effectum duratione, aut quia oportet, quod non esse praecedat esse duratione, propter hoc quod dicitur creatum à Deo ex nihilo fieri. Primo ergo ostendam, quod non est necesse, ut causa agens, scilicet Deus, praecedat suum creatum duratione, si ipse voluisset. Primo sic. Nulla causa producat suum effectum subito necessario praecedat effectum duratione, sed Deus est causa producat suum effectum non per motum, sed subito: ergo non est necesse, quod praecedat suum effectum duratione. Primum patet per inductionem in omnibus mutationibus

totum exiuit ad actum, dato enim qd non iam non est praeteritum ergo de ratione praeteriti vt sic est, qd eius potentia definit esse & tollatur, & per co sequens illud, quod no cessat, & eius potentia quot totaliter exit ad esse, repugnat rationi praeteriti, sed infinitum est huiusmodi igitur &c. Probatur minor per philosophum in 11. Meth. vbi dicit, qd infinitum non est aliquid in potentia ouoquomodo, sicut illud, quod est separatum in actu, sed secundum philosophum necesse est, vt actus eius sit in potentia, quae non exeat ad actum. Haec eadem dicitur ibidem Commentator. Et est illa ratio eius. 3. Phyl. Dicitur forte, qd in praeterito remanet adhuc potentia, quoniam quantumeunque intelligam praeteritum in infinitum, semper accipio aliquid in actu, & remanet mihi aliquid accipiendum in potentia. Sed hoc non valet, nam licet intellectus hoc possit facere, vt intelligat in praeterito aliud & aliud in infinitum procedendo, & Deus hoc possit facere, tamen hoc erit procedendo in post, & non in praeteritum, sed quasi in futurum, sed accipiendo praeteritum in ratione praeteriti, de ratione eius est qd totum exiuerit in actu. Et ideo differentiae qd praeteritum sit infinitum est dicere qd infinitum sit in actu exclusiua ratione potentiae. Quarto arguit sic. Secundum Philosophum & Commentator. Infinitum est ratio partis, & causa huiusmodi est, quia ratio infiniti est ratio incompleti, & imperfecti. tunc sic. Ex illa parte inest tempore infinitas, ex qua habet rationem incompleti, & imperfecti, & rationem partis, sed qd sit incompletum, & imperfectum, aut pars, non inest sibi sub ratione, quae est praeteritum, sed sub ratione, quae est futurum: immo sub ratione, quae est praeteritum habet qd sit completum, & perfectum, igitur &c. Maior est euidenter per Philosophum 3. Phyl. & 11. Metaphy. & per Commentatorem magis expressè, qui attribuit infinito rationem incompleti, & imperfecti, & partis. Minorem probat, quia semper tempus sub ratione qua est praeteritum, habet rationem perfecti, vnde dicunt grammatici praeteritum perfectum. Et sub ea ratione qua tale habet rationem totius, & completi, quia praeteritum est extra ipsum nihil est: nec expectat aliquid, quod sit eius pars in quantum praeteritum est. Nam quicquid expectat aliud: totum pertinet ad futurum, & est pars futuri. Haec est ratio Commentatoris. 3. Phyl. Com. 65. vbi dicit qd totum & perfectum opponitur infinito. Quinto arguit sic. Illi repugnat infinitas: cui repugnat esse illud, extra qd est aliud, sed tempore praeterito ratione qua praeteritum est, repugnat esse huiusmodi igitur &c. Maior est euidenter ex dictis Philoso. 3. Phyl. ille enim ibidem reprobabat opiniones antiquorum de infinito. nam ipsi diffiniabant infinitum dicentes, infinitum esse intra quod est omne. Hoc improbat Philosophus tanquam implicans contradictionem, quia de ratione eius intra quod est omne, est quod habeat omnes partes suas, & si sic iam est finitum, & terminatum, & completum, sed hoc est contra rationem infiniti, & ideo concludit, qd in infinitum est extra quod est aliud semper. Minorem probat, & capio illam propositionem, infiniti dies transferunt, impossibile est qd aliqua dies totus illius praeteriti sit extra ipsum: alias non esset praeterita, & sic non esset dies infra totum praeteritum. De ratione autem infiniti est quod aliquid inueniatur extra ipsum pertinens ad totalitatem eius: quare &c. Quia ergo esse tale extra quod semper est aliquid praecise conuenit tempore in quantum futurum est, quia contradictio temporis futuri est, qd semper extra quodcumque datum sit aliud accipiendum ideo ex sola ratione futuri conuenit tempore infinitas. Sed forte dicitur, qd extra praeteritum potest esse aliquid verbi gratia capio extreme diem restat accipere tertiam diem praeteritam, & sic de alijs quare &c. Contra quia sic accipiendo non procedis ad praeteritum, sed ad futurum. Dicitur forte, qd immo, quia quaelibet illarum est praeterita. Contra quaelibet illarum est in re praeterita, & ideo in re non est processus ad praeteritas, sed praecise ad futuras. Quia autem sic accipiendo sit processus ad praeteritas hoc est tantum in mente tua, & ideo dies illi, licet in re sint praeteriti, tamen in mente tua sunt futuri. Sexto arguit sic. Secundum oes Doctores contradictio est infinitum esse actum: ergo tempus praeteriti esse infinitum actum est contradictio: antecedens conceditur ab omnibus. consequentiam probat, quia sicut Doctores, si Deus faceret

Lee. 10.

T. c. 65.

3. Phyl. T. c. 65. Ratio infiniti est ratio partis

T. c. 62. Lec. 10.

T. c. 65.

infinitum esse actum, sequeretur impossibilia, puta, qd pars esset equalis toti, & totum non esse maius parte sua. Quia probatur, quia pars infiniti est infinita, & ideo capto vno infinito, ibi erunt tot cubiti quot die, quia infiniti cubiti, & infiniti die, sed illa quae bene concludit in proposito. Probatur si enim praeciserunt infiniti dies, ibi conuenit dare infinitos menses, & ideo non conuenit vnum totum. ergo dies non erunt infiniti, sed dies est pars respectu mensis. ergo pars est equalis toti. Dicitur forte qd infinitum non est equale, nec inaequale. Contra. Quia sic dicam ego ad dicta doctorum & rationes eorum. Dicitur qd non est simile, quia vbi ponitur magnitudo infinita, ibi vere ponitur ratio totius, & partis, non aut vbi pono praeteritum infinitum, cuius ratio est, quia partes infiniti praeteriti non permanent, sicut partes magnitudinis, & ideo non conueniunt vnum totum. Contra. Responso ista non euadit, quoniam ita habet suas partes quantitas successiuas, sicut continua permanentes, & ita repugnat parti eius equari toti, sicut parti magnitudinis permanentis. sic enim repugnat, qd hora sit equalis diei sicut qd cubitus digito vel die. Ex propria enim ratione partis oritur minoritas ad totum, vbi inque reperitur. Dicitur forte qd ex alio est, qd repugnet infinito esse actum quam ex equalitate partis ad totum; quia huiusmodi est ratione simultatis, vnde si poneretur infinitum permanens poneretur infinitas simul. Si vero ponitur infinitum successiuum non ponitur simultas, ideo non sic est impossibile hoc sicut illud. Contra. Ostendo propositum sic. Non magis repugnat infinitas simultati quam prioritati, & posterioritati. Non enim est magis impossibile infinita esse in actu simul, quam infinita esse sub prioritate & posterioritate. Repugnancia ergo non est ex simultate, sed ex actualitate, quia vbi infinitum est in actu ibi omnes partes sunt reductae ad actum, & per consequens ad finem, & complementum, ergo non sunt infinitae, quia ratio infiniti consistit in ratione incompleti & imperfecti. Si autem repugnancia est ratione actualitatis, ergo infinitas repugnat ipsi praeterito, cuius oes partes sunt reductae ad actum. Patet igitur ex 6. rationibus vltimo factis, qd impossibile est & implicat contradictionem, qd tempus praeteriti sit finitum ergo implicat contradictionem mundum ab aeterno fuisse. ex quo illud primum impossibile sequitur. Septimo arguit sic. Nulla productio mensurata instanti transeunte potest esse aeterna, sed omnis productio creaturae ex vi, qua est productio creaturae, habet qd mensuratur instanti transeunte, igitur &c. Maior videtur manifesta, quod ostenditur quadrupliciter. Ex quo enim ponitur instans transeuntes si fuit in actu, ergo tempus quod consequitur illud instans habuit initium, quia necesse est, qd si prius instans transevit, & fuit in actu, qd non fuerit continuatum temporis praecedentis, & sequentis. Instans. n. quod conuenit tempus praecedens, & sequens non est in actu, sed tantum in potentia: igitur si instans mensurans productionem fuit in actu: necessario tempus sequens habebat initium, quia per illud non poterat continuari cum praecedenti. igitur productio illa mensurata illo instanti non fuit tempore aeterno. Et praeterea in omni mensurato instanti transeunte differt manutentia, & productio. Productio enim mensuratur instanti transeunte. non aut manutentia, licet et aliquid possit esse manutentum tempore aeterno, vel ab aeterno tempore continuo, non tamen productum, quia productio mensuratur instanti transeunte. Et quia instans erat in actu, non poterat esse finis temporis praecedentis, & initium sequentis. igitur necessario praecedebat tempus prius. igitur illud instans non fuerat ab aeterno, quare nec productio. Similiter ex hoc qd instans ponitur transeuntes iam ex terminis patet, qd non est aeternum, quia si esset aeternum, non statim transisset, sed durasset in aeternum. Similiter ex alio, quia instans productionis fuit initium temporis mensurantis manutentiam, sed manutentia non est aeterna. igitur &c. sic igitur patet maior quadrupliciter probata. Minor probatur sic, quia si productio creaturae haberet, qd posset durare ex sua vi sic qd non indigeret manutentia, non videretur quin posset esse ab aeterno, sed hypothesis est impossibilis, quia ex hoc videretur, quod illa productio esset aeterna, & qd productum non posset annihilari. Nec obstat si dicitur, quod ex hoc non est aeterna, quia

Vtrum infinitum competat esse equale, vbi aut minus, vel inaequale.

Alij contra eadem recitant a Grego. de Arimino. 2. dist. 2. q. 3. art. 1. c. j.

Quod est quod est necessarium esse.

quia differt realiter a productione actiua. nam in diuinitis generare, & generari differunt realiter, & tamen generare ab aeterno inferri generari. Non est ergo ibi ratio quare generare, & generari sunt coaeterna, quia sunt in eadem natura, sed quia generare, & generari ex vi, qua tales productiones sunt non determinant sibi mensuram, sed instantia ex eo quo tales productiones sunt, mensurantur aeternitate, & sunt semper. Hoc modo imaginatur Aug. qd si sol esset aeternus: radius esset coaeternus, quia productio radij ibi mensuraretur aeternitate, & esset quasi in continuo producti, sed quia secundum fidem creatura tali productione producitur, qd natura, in qua talis productio est, non durat nisi mediante conseruatione, quae cadat super illam productionem, vel super rem sub productione secundum alios, quia circa hoc diuersi diuersimode opinantur. Quicquid sit de hoc, vnum tamen oportet concedere, qd productio creaturae, & natura, in qua est talis productio, non habet, qd duret in aeternum sine conseruatione, & nisi mediante conseruatione, alias non posset Deus eam annihilare. Ex vi sua haberet, qd duraret in aeternum. Ex his potest ratio sic formari. Productio quae ex vi sua non durat nisi per instantem, mensuratur instanti transeunte, quia da oppositum, igitur mensurabitur alia mensura. igitur vi sua habebit, qd durabit: per totam illam mensuram sine conseruatione, & per consequens non tantum per instans: immo in illa duratione erat necesse esse: nec poterat annihilari a Deo. Sed creatura vi sua productionis non habet, qd duret nisi per instans, alias per aliquam durationem durare poterat sine conseruatione. Et pari ratione non videtur quare non per totum tempus consequens est contra fidem, quia pro quocumque tempore creatura indiget conseruatione secundum fidem. Et ideo si durat: hoc erit ex alia manutentia, qua manutentur res producta, vel productio ipsa. ergo productio creaturae non habet de se qd duret nisi per instans. ergo mensuratur instanti transeunte. quare non potest esse aeterna. Octauo arguit. Quia si mundus fuisset ab aeterno perfectus ex suis speciebus vt modo est: sequeretur impossibilia manifesta. Primum est, qd essent infinite animae in actu eo, qd species hominis durat ab aeterno, & ideo semper est continua generatio hominum, vel animarum, aut vnum indiuiduum durasset tempore infinito, vel fuisset continua successio alterius indiuidui. Secundum est, qd fuisset infinite circulationes. Ex quo sequitur, qd tot fuissent circulationes solis, quot luna, quare vtriusq; infinite, & sic pars esset equalis toti. Et si dicitur, qd infinitum non est maius, nec minus, nec equale alteri infinito, quia illae sunt passionis quantitatis finitae. Contra hoc arguitur. Quia proprium est quantitatis secundum eam equale, vel inaequale dici, ergo vbi seruat vera ratio quantitatis, erit vera ratio equalitatis, vel inaequalitatis, sed infinita quantitas seruatur vera ratio quantitatis vnde infinita linea est lineae secundum Auicem. secundo lux Metaphy. Tertium est quia sequitur qd continuum sit actu diuisum, & haec rationes concludunt Physicis ad posteriori ex dictis Aristotelis, vt arguens dicit. Arguunt etiam aliqui, vt recitat Gregorius de Arimino primo sic. Quaecumque sunt impossibilia pro eodem instanti durationis qualem habent ordinem naturae: talem necessario habent secundum durationem, sed esse, & non esse creaturae sunt incoposibilia pro eodem instanti durationis, & non esse prius conuenit ei ordine naturae, ergo necessario in durationem prius conuenit ei non esse quam esse, & per consequens non potest poni ei conuenire ab aeterno esse. Minor probatur, quia quod conuenit alicui ex se prius sibi naturae conuenit ei quae quod sibi conuenit tantum ab alio: ergo &c. Secundo. Si Deus produxisset aliquam rem ab aeterno, necessario produxisset eam consequens est impossibile. igitur & antecedens, probatur consequentia, quia Deus non potuisset non produxisset illam nam non antequam produxit, quia ante aeternum nihil est. nec dum produxit, quia omne quod est, quando est: necesse est esse: nec postquam produxit, quia quod factum est, non potest non fuisse. 6. Ethicorum. Tertio Deus ita cito potuit rem aliquam, puta equum, producere de materia, sicut potuit de nihilo. Patet, quia quocumque Deus potuit producere materiam, potuit producere compositum, alias

materia produceretur sine forma. Sed Deus non potuit equum de materia ab aeterno producere, igitur nec de nihilo, & per consequens nullo modo. Probatur minor, nam si produxisset de materia: aut per motum, aut per subitam mutationem: si per motum igitur non ab aeterno, cum motus duratione praecedat terminum, nec per mutationem subitam, quia illa fuisset mensurata aliquo instanti, & per consequens illa habuisset primum instans sui esse, ac per hoc non fuisset ab aeterno. Quarto. Omne, quod communicat aliquid per electionem, necessario praetelligit illud sub opposito illius communicati: sed Deus producendo creaturam communicat sibi esse per electionem, ergo praetelligit illam sub non esse non autem intelligit nisi verum, ergo necessario illa prius habet non esse quam producatur, & per consequens non potuit ab aeterno produci a Deo. Confirmatur. Quia electio non est respectu praesentis, sed tantum respectu futuri. 3. Ethicorum. igitur si Deus elegit creaturam producere, illa futura erat, & non praesens. vnde secundum istos contradictio est dicere, qd creatura libere fuerit producta, & tamen ab aeterno. Quinto. Si Deus produxisset aliquam rem ab aeterno essentialiter distinctam a se: transisset de contradictorio in contradictorium. Patet, quia de facto non produxit ab aeterno, ergo fuisset aliqua mutatio, & non in Deo, vt per se constat, igitur in re producta, & sic illa res transisset de non esse in esse: sed quod transit de non esse ad esse non fuit ab aeterno, ergo si Deus produxisset eam ab aeterno non produxisset eam ab aeterno. Sexto. Quicquid est in potentia ad duo opposita contradictoria. si acquirit vnum illorum necessario relinquit reliquum, quando non est medium inter contradictoria, sed ab aeterno fuit verum dicere, de quolibet creatura haec res potest esse, similiter haec res potest non esse, igitur si illa adquisisset esse: reliquisset non esse. Nihil autem potest relinquere non esse nisi prius fuerit sub non esse, & sic sub. fuit ab aeterno prius non fuit, quod est impossibile. Septimo. Quicquid potest fuisse aeternum, fuit aeternum: sed nulla alia res a Deo fuit aeterna, ergo nulla alia res a Deo potuit fuisse aeterna. Minor patet, sed maior probatur, quia potentia, quae necessario coniungitur actui, infert actum: sed potentia ad esse aeternum necessario coniungitur actui. Quod probatur tum primo, quia vbi cumque potentia non necessario coniungitur actui actus potest sequi potentiam secundum durationem, sed esse aeternum a parte ante non potest sequi suam potentiam secundum durationem, quia tunc illud non fuisset ab aeterno, ergo potentia ad aeternum necessario coniungitur actui suo scilicet esse aeternum. tum secundo per illud philosophi. In perpetuis non differt esse & posse. Octauo. Si causa naturaliter agens effectiua fuisset ab aeterno, non potuisset producere effectum sibi coaeternum, ergo si causa libera effectiua fuit ab aeterno, non potuit produxisse effectum sibi coaeternum. Patet consequentia, & antecedens probatur, quia si datur oppositum, verbi gratia, qd ignis ab aeterno fuisset, qui produxisset splendorem sibi coaeternum, aut illum produxisset de nihilo, aut de aliquo. Non de nihilo, quia tunc crearet, & fuisset Deus. nec de aliquo, quia aut per motum: aut mutationem, quia omnis reductio entis de potentia in actum est altero istorum modorum, sed si naturale agens produceret de aliquo effectum: produceret, vt de aliquo, quod est in potentia ad actum illius effectus. igitur aut per motum, aut mutationem. Non per motum, quia tunc talis effectus non esset coaeternus suae cause, quod est propositum. Nec per mutationem, quia omnis mutatio mensuratur aliquo instanti, & per consequens in illo instanti non fuisset talis effectus, ac per hoc nec ab aeterno. Arguit etiam quidam alius primo. Si Deus potuit aliquam rem producere ab aeterno, puta rosam: aut hoc potuit creando seu de nouo producendo, aut potuit non de nouo producendo. Non secundo modo, quia rosa non fuit ab aeterno, igitur non potuit aliquando produci nisi per nouam productionem, sicut nunc nullum futurum potest esse, nisi fiat de nouo. Nec primo modo, quia hoc includit contradictionem scilicet noua re. productio cum eius aeternitate. Secundo Si Deus potuit producere mundum ab aeterno, vel produxisse, igitur potuit produxisse istum mundum, igitur Deus potuit

Cap. 6.

inter contradictoria non datur media.

Actus sequitur potentiam

T. c. 32.

rem alius ad idem ab eodem vbi supra ad duos.

potuit produxiffe istum mundum nouiter creatum ab æterno. consequens includit contradicção. Et consequentia patet saltem vt nunc, quia termini antecedentis, & consequentis conuertuntur, vt nunc, & ambæ sunt propositiones singulares. Tertio. Si Deus potuit producere. b. volam b. æterno: aut antequam produxerit. b. aut qñ produxit. b. aut postquam produxit. b. potuit hoc. Et sic. b. rosa hodie producta. Non potest dici q ante, quia tunc sequitur q in aliquo instanti hoc potuit. Sed hoc consequens est impossibile, quia tunc in hoc instanti posset idem facere scilicet producere. b. ab æterno. Nec potest dici, quod tunc quado prius produxit. b. quia accipiatur illud in istis, & sit presens instanti. sequitur q potest ab æterno producere. b. quod est falsum. tum quia hoc non potest per aliquam actionem suam. tum quia successum. tum quia Deus non potest facere præteritum non fuisse. igitur non potest facere nõ præteritum ante. a. fuisse ante. a. & per idem patet, q nec postquam produxit. b. potuit ipsum ab æterno producere. Quarto. Si aliud a Deo potuit esse ab æterno. sequitur q aliquod contingens potuit esse necesse esse. consequens est falsum, quia omne quod potest esse necesse esse, fuit necesse esse, & si fuit est. Igitur si aliquod contingens potuit esse necesse esse. ali quod contingens, est necesse esse. Quod consequens implicat contradicção. consequentia probatur, quia omnis alia res a Deo est contingens. Si ergo aliqua huiusmodi potuit esse ab æterno, ponatur q fuerit ab æterno. sic. Hæc res fuit ab æterno. ergo non potuit annihilari a Deo, quin prius fuerit tempore infinito. igitur per tempus infinitum fuit independens a Deo, & non possibilis, non esse. igitur tempore infinito fuit necesse esse, & vltra. igitur fuit necesse esse. Si igitur antecedens est possibile, & consequens. Prima consequentia probatur, quia si potuit annihilari ita q prius non fuerit tempore infinito. igitur dato instanti annihilationis non præcessisset nisi tempus finitum, in quo fuisse. & per consequens non fuisse ab æterno, quod est oppositum antecedenti. Alia consequentia sunt satis euidentes. Quinto. Non est nunc possibile aliam rem a Deo fuisse ab æterno. igitur nec hoc fuit possibile: antecedens probatur, quia sicut est impossibile illud, quod fuit ante hoc, non fuisse ante hoc instanti sic est impossibile, vt id quod non fuit ante hoc instanti, fuerit ante hoc instanti, & eodẽ modo est impossibile, vt id quod non fuit ab æterno, fuerit ab æterno. Confirmatur. Quia omnis propositio mere de præterito, si est vera est necessaria, & per consequens sua opposita est impossibilis respectu illius instantis: cuius illa est vera: consequentia vero patet, quia sicut in hoc instanti quælibet talis singularis de præterito. hoc non fuit ab æterno, quæcumque alia res a Deo demonstraretur: est vera, & necessaria, sic & in quolibet instanti præterito quod fuit: aut possibile fuit esse: ipsa fuisse vera, & consequens necessaria, & sua opposita impossibilis, si fuisse formata: cum igitur in nullo instanti fuerit possibile aliquam talem esse veram. hoc fuit ab æterno. quod deinceps aliud a Deo demonstraretur sequitur autem in nullo instanti possibile fuit illa esse veram. igitur non fuit possibile ipsam esse veram. Sexto. Nam si conclusio sit vera, sequitur q fuit possibile esse magnitudinem infinitam. consequens est falsum, sicut de multitudine. tenet consequentia, quia tunc Deus potuisset qualibet die creasse vnum lapidem cubitalem, & priori vniuersi. Infinita autem lapides cubitales. non est dubium, quin constituerent magnitudinem infinitam actu. Septimo. Quia sequeretur, q Deus potuisset facere vnum triangulum infinitum. hoc autem implicat contradicção. Quia ex quo esset triangulus: haberet latera constituenta angulos, & per consequens terminata ad aliqua puncta, ac per hoc esset finita. Si autem esset infinitus, oporteret, q sua latera essent infinita, & sic latera illius trianguli essent finita, & infinita, quod implicat contradicção. Sed probatur consequentia dupliciter. Primo quia qualibet die potuisset facere vnum triangulum, & qualibet die maiorem factu triangulo præcedenti secundum aliquam quantitatem, & secundum hoc hodiernus triangulus esset infinitus nam contineret in se infinitas quantitates determinati excessus. Secundo probatur consequentia, quia potuisset ab æterno facere vnum triangulum: deinde qualibet

die ad quantitatem vnius cubiti eius latera augmentasse: quo posito nunc esset infinitus. simili modo posset probari de circulo. Nam sicut Deus potuisset ab æterno facere cœlum empireum. sicut qualibet die retenta eadem finita secundum speciem, sic concatum, & connexum potuisset secundum determinatam quantitatem augere, & sic nunc esset infinitum in concato, & connexo, quod implicat manifeste contradicção. Octauo. Potest argui per auctores tates sanctorum. Nam Ambrosius in exa. meron. dicit. Quid ta inconueniens est, quam q æternitas operis coniungatur æternitati Dei. Item Damasc. lib. 1. Creatio est ex Dei voluntate opus exitens, & non cœternum est cum Deo, quia non aptum natum est, quod ex non ente ad esse deducitur cœternum esse ei, quod sine principio & semper est. Si igitur nullum opus Dei est aptum natum, vt sit cœternum sequitur q nullum opus Dei potuit esse ab æterno. Item August. dicit contra felicianum diffinites creaturam. Creatura est animal ex eo q adhuc non est, aut aliquando non fuit rei cuiuslibet corruptibilis, quantum in se est, per omnipotentis Dei voluntatem facta substantia. Ex quo patet q cuiuslibet creaturæ non esse præcessit esse. Item Hugo de sacramentis lib. 1. dicit. Dei omnipotentis virtus inestimabilis non poterat aliud præter se habere cœternum. Arguit etiam Durandus volens probare, q repugnat motui, & cuiuslibet creaturæ sub motu fuisse ab æterno. Et arguit sic primo. In quibuslibet que est dare primum, & vltimum: illa necessario sunt finita, sed in reuolutionibus cœli acceptis seu præteritis, quæ sunt præterita, vel esse potuerunt. necesse est dare primam reuolutionem, & vltimam, ergo necessario præcesserunt reuolutiones finitæ, & nõ infinitæ. Sed motus constants ex reuolutionibus finitis quantitate, & numero non potest esse ab æterno, igitur & maior patet, sed minor probatur, quia in oibus præteritis reuolutionibus fuit ordo durationis: ita q nunquam fuerit plures simul: sed semper vna post aliam in post sumendo, vel vna ante aliam in ante sumendo. ergo cū quælibet accepta sit & oēs. ex quo quælibet & oēs sunt præterita, & vltima, ergo necessario præcesserunt reuolutiones finitæ, & nõ infinitæ. Aut ergo est accepta aliqua antequam nulla: aut non. Si sit accepta aliqua antequam nulla: habetur propositum, quia illa erit prima, nunc vero est dare vltimam acceptam scilicet hodiernam, igitur &c. Si vero non sit dare aliquam reuolutionem antequam nulla sit accepta. Contra. Ante omnes coniunctim acceptas nulla fuit. perinde autem est, q ante omnes cōiunctim acceptas fuerit aliqua alia ab omnibus coniunctim acceptis, & q ante quamlibet accepta fuerit aliqua alia, quia non semper sunt acceptæ nisi quodam ordine vna ante aliam, & nunquam plures simul. ergo nõ sunt acceptæ nisi sit accepta aliqua, quæ includat omnes. alioquin inter omnes coniunctim acceptas non esset ordo. Et confirmatur. Quia in post lumen non essent acceptæ omnes: nisi esset aliqua claudēs omnes. igitur nec in ante sumendo. Secundo probatur eadem minor. Aut inter reuolutiones præteritas fuit aliqua reuolutio, a qua hodierna reuolutio distat in infinitum, aut non. Si sic illa fuit necessaria prima, quia non potest esse maior distantia quam infinita. Si non, ergo nõ præcesserunt infinitæ reuolutiones, quia quanto plures præcesserunt tãto est maior distantia alicuius illarum a reuolutione hodierna. si ergo a nulla illarum distat reuolutio hodierna in infinitum, sequitur q nõ præcesserunt infinitæ reuolutiones. Et sic quicquid dicitur: semper sequitur, q nullo modo potuerunt præcessisse reuolutiones infinitæ. Secundo arguit q generatio nõ potuit esse ab æterno. Quia si esset possibile generationem fuisse ab æterno: hoc maxime fuisse ponendo virum, & mulierem creatos ab æterno in perfecta quantitate, & virtute generandi, sed illo modo non fuit possibile, ergo nec quocunque alio modo. Maior probatur, quia si alio modo fuisse possibile generationem fuisse ab æterno. ponendo videlicet oēs homines fuisse genitos quemlibet ab alio priore, & sic semper ita, vt non esset de neutro ad aliqñ creati & non geniti. si inquam hoc modo fuit possibile. similiter possibile fuisse primo modo, quia homo creatus ab æterno coexistisset cuiuslibet genito homini & omnibus. Et ideo secundum ipsum potuit generatio fuisse quocunque: potuit fuisse secundum alios,

idem Gregorius ubi supra. a. a. Ambrosius.

Dama. ca. 9.

Augu. ca. 19.

Hugo. c. 16.

Deus cõtinuus fuit in esse æterno.

Greg. de Ar. pat. ubi supra. art. 2.

vb. supra q. 1.

alios, & sic patet maior. Minor vero probatur, quia homo genitus ab æterno: aut prius fuisse, & posterius. genitifer, & sic generatio non fuisse ab æterno: aut nõ prius fuisse, quam genitifer, sed mox vt fuisse genitus, genitifer, sed hoc nõ potest esse. Probo, quia agens per motum præexistit termino. motus nõ solum natura. sed duratione. sed generans agit per motum alterationis: cuius terminus extrinsecus est generatio. ergo homo generans necessario præexistit generationi. nõ solum vni. sed omni. nec solum natura: sed duratione. Et sic generatio non potuit esse ab æterno, quia nihil præcedit æterno duratione. Concludit autem hæc ratio nõ solum de hac generatione, vel de illa, sed de generatione simpliciter. si bene aduertatur, quæ quod dicit generans præcedit omnia genita ab eo: etiam coniunctim accepta. Item illud. quod est detractione geniti conuenit omni genito nõ solum per se accepto, sed cõiunctim cum alijs. sicut quia detractione medij est, q sit inter extrema cõuenit omni medio nõ solum per se sumpto, sed cõiunctim cum alijs. Nunc autem ita est, q detractione geniti per motum, vel alterationem præcedentem est, q sequatur duratione generantem: ergo hoc conuenit omni genito simul sumpto. sed hoc nõ nõ potest esse: nõ nõ generatio nõ ab æterno. igitur &c. Ex prædictis videt quod conclusio secundæ, & tertia minus bene sunt posite. Vantum ad tertium articulum ponenda sunt ad obiecta respoñsiones. Et quidem ad primum dicerent sustinentes quod nõ nõ incipisse, q licet de omni producto aliquando sit verum dicere, q producit, nõ nõ tam oportet q de illo sit, aliquando verum dicere: hoc nunc primo producit, vel q hoc nunc producit, & prius nõ nõ producebat, vel quod cuiuslibet talis sit dare aliquod nunc transiens in qd primo producit, vt de S. Th. de potentia Dei. q. 3. art. 14. in sol. vt. sic dicit. Operatio qua Deus producit res in esse, nõ est sic intelligenda, sicut operatio artificis, quæ facit arcam, & post deserit eam; sed q Deus continue influit esse, vt dicit Aug. super genesim ad litteram. Vnde nõ oportet assignare aliquando instans productionis rerum antequam producat nõ sine nisi propter fidei suppositionem. Hæc ille. Diceretur igitur q talis res æterna continue producit, sed in nullo nunc transeunte primo producit, sed est in continuo produci. Hoc enim dicit non esse inconueniens S. Th. de potentia Dei. q. 3. art. 3. ad sextum. Non esset (inquit) incoueniens dicere, q sicut aer quandiu lucet illuminatur a sole. ita creatura, quam qd habet esse, fiat a Deo, vt et Aug. dicit super genesim ad litteram. Hæc ille. Tunc ad primam improbationem huius dico, q talis creatura diceretur permanēs, sicut lumen causatum in aere a candela, vel ab aliquo lucido quieto, & im mobili, quia tota simul esset, nec aliquid nõ uam potissimè ad sui integritatem pertinere acquireret. Nec esset continue alia, & alia, eo modo quo successiua perdunt vnã partem, & acquirunt aliam: sed esset continue eadem. sicut operatio, qua influit sibi esse a Deo est eadem non variata. Cõcordat Greg. de Arimi. ponens duas propositiones. Prima est. Possibile est aliquam rem simul cum causa fieri a Deo in aliquo nunc: nec aliquid eius tunc incipere esse. Secunda est. Possibile est aliquam rem totam simul fieri a Deo si ne mutatione aliqua subita, vel successiua, & exemplificat de lumine causato a lucido quiescente in diaphano manente per tempus in eadẽ dispositione. Et ex istis infert, q creatura quandiu habet esse ab alio, & nõ de aliquo semper creatur. Hoc etiam cõcedit Dur. vt post dicitur. Similiter secunda improbatio ibidẽ posita nõ valet. Dico. n. q tunc fieri, & conseruari idẽ essent, sicut & nunc creati a Deo & conseruari idem dicit in recto. Relationem dependetiam, ad Deum, licet in obliquo dicantur haberi ad diuersa. Et cū hoc improbat. Dico ad primum, q creati dicitur produci de nõ esse ad esse, nõ q ly de dicat ordinem durationis, & prioritatis ipsius nõ esse ad esse: sed solum ordinem naturæ. Vnde S. Th. 1. 2. sen. dist. 5. q. 2. art. 2. sic dicit. Cum dicitur aliquid esse ex nihilo remanet ordo affirmatus ad nihil: sed aliquid habet ordinem ad nihil dupliciter. scilicet ordinem temporis & ordinem naturæ. Ordine temporis, eo q prius fuit non ens, & postea ens, & hoc nulli æterno conuenit ordinem naturæ, quando aliquid habet esse dependens, ab

alio. Hoc enim ex parte sui nõ habet nisi non esse, cū totum esse suum ad alterum dependat. Et quod inest alicui ex se ipso, naturaliter præcedit quod illud inest ei ab altero. Et ideo supposito, q cœlum sit ab æterno. adhuc tamẽ verum est dicere, q sit ex nihilo, vt probat Auic. Hæc ille. Sed cõtra hanc modum loquendi. q creatura prius natura sit nõ ens quam ens arguit Dur. 1. dicens, q nõ intelligit qualiter hoc possit esse verum. Quia quod inest alicui ex se vel ex natura sua naturam nõ destruit, sed supponit, vel ponit non ens aut vel nihil naturam destruit, ergo impossibile est, q aliqua res ex natura sua sit non ens vel nihil. Secundo, quia si hoc esset: ob hoc maxime videretur, q res de natura sua non est ens, sed hoc nõ debet mouere, quia aliud est dicere naturam rei non habere esse de se, & habere de se non esse. Primum enim istorum verũ est. Secundum autem est falsum, & impossibile. Arguit Greg. et de Arimi. quia si creatura ex se conueniret nõ esse, & si ex se esset nõ primo ens, a nullo posset sibi conuenire esse, nec ab alio posset esse ens: sicut quia diameter est ex se in commenturabilis cõtra sui quadrati, a nullo alio posset sibi esse commensurabilis. Secundo. Quia licet cuiuslibet creaturæ non ex se conueniat esse, & licet nulla creatura a se & ex se sit ens, tñ ex talibus negatiuis nõ inferuntur illi affirmatiue. Nec est potest concludi q non esse prius ordine nature conueniat creaturæ quatenus esse. Ad primum Duran. dicitur, q aliquod inesse alicui ex se potest tripliciter intelligi. Primo modo, q conueniat ei in primo modo dicendi per se, sicut existens de ratione illius. Secundo modo, quia conuenit ei in modo secundo per se itatis tanquam propria passio per se consequens naturam. Tertio modo, quia conuenit ei quasi in tertio modo per se itatis id est dū consideratur solũ, & solitariũ rebus omnibus, quæ sibi cõueniunt ex causis extrinsecis. Hoc autem tertio modo nõ esse conuenit per se omni essentia creatæ. Tunc ad formam argumenti dicit, q maior est vera loquendo de se, vel ex se, vel per se primo modo vel secundo saltem aut si intelligatur de se, ex se tertio modo. Illud enim, quod conuenit naturæ ex se tertio modo potest naturam destruire quantum ad esse actualis existentiæ, & omnia quæ naturæ sunt accidentalia, licet non tollat ab ea, ea quæ in sunt sibi per se primo modo vel secundo. sic est in proposito de nõ esse respectu naturæ creatæ. Ad 2m dicitur, q consequentia non valet, quia illa causa quæ ibi assignatur nõ est totalis causa, sed illa quæ assignata est, quia nõ esse conuenit cuiuslibet naturæ creatæ in tertio modo per se itatis. Ad primum Greg. negatur consequentia vel conditionalis ibidem assumpta: si intelligatur de per se itate, de qua loquitur. si aut intelligatur de per se itate primi vel secundi modi non est contra nos, quia nõ dicimus q aliquo illorum modorum non esse per se conueniat naturæ creatæ, vt dictum est. Quia autem adducitur de diametro nõ est ad propositũ, quia incommensurabilitas illa cõuenit diametro in secundo modo per se itatis. Ad secundum respondeatur. sicut ad secundum Duran. quia nos nõ inferimus illas affirmatiuas ex illis negatiuis, sed ex alia radice. ex hoc principio. Omne quod inest alicui solitarie considerato in est ei per se vel ex se in tertio modo per se itatis. Istis igitur instantijs sublati. dico q in tali creatura, quæ poneretur fuisse ab æterno, creatio diceretur productio illius de nõ esse ad esse modo prædicto sine quacunque inceptioe essendi. Eadem aut productio diceretur conseruatio in quantum est continuatiua esse præhabiti, ita q creatio, & conseruatio nõ differrent nisi penes habitudinem ad diuersa creatio enim respicit non esse consequens creaturam in tali aptitudine, & conseruatio respicit mensuram præcedentem, in qua creatura habuit esse, & dicitur habitudinem ad illam. Similiter ad secundum ibidem positum cõtra hoc dicitur, q licet aliquod fieri nõ sit conseruari: nõ tñ ideo sequitur, q nulli fieri sit conseruari, aut q fieri & conseruari vbicunque reperiantur sunt res totaliter diuersæ, sed sequitur q differat ratione. sicut nõ sequitur. Aliqua anima sensitua nõ est intellectiua. igitur vbidem habet animam sensitua, & intellectiua, anima sensitua differt realiter ab intellectiua. Tertium similiter quod ibi additur nõ valet. Dico enim q talis creatura haberet esse acquisitum ab alio, quia nõ haberet esse a seipso sed a Deo, tamen illud esse

verum creati sit prius non ens quam ens.

Durandi ratio nes ostenditur nihil ualere.

Solutur ratio Gregori, & facile.

in quo differat creatio, & conseruatio

Actio duplex subita uel successiua

Greg. ubi supra in principio questiois

Idem, ubi supra art. 3.

esse non esse nouiter acquisitum, sed ab æterno. Nec in hoc assimilaretur, aut equaretur filio Dei, quia filius Dei ab æterno accepit à patre id est esse substantiale, quod habet ipse pater, & non aliud, & esse quod accipit est eius essentia, non sic creatura, quia esse quod accipit est aliud ab ipsa & aliud ab esse Dei unde in argumento est fallacia conlusionis, vel petitio principij. Arguit enim quasi sic creatura non habeat esse nouiter acquisitum. igitur non habet esse acquisitum. Totâ prædictam respõsionẽ ponit in virtute Duran. i. dist. 2. vbi recitat tale argumentum: omnis duratio in clausa inter duo nunc necessario est finita, sicut omnis linea, quæ est inter duo puncta necessario est finita, sed omnis duratio creaturæ necessario clauditur inter duo nunc: igitur &c. Minor probatur, creatio enim cuiuslibet creaturæ necessario est in aliquo nunc. Nõ n. in tpe cũ sit subita. modo est accipere aliquod nunc, nunc præsens: inter quæ duo nunc tota duratio creaturæ clauditur. quare &c. Ecce argumentum. Respondet. Dicendum est, quod duratio creaturæ includit inter duo nunc fluentia, vel quæ imaginantur in motu fluente, est necessario finita, sed duratio creaturæ permanentis non accipiantis esse per motum, vel mutationẽ sequentẽ motu nõ necessario clauditur inter talia duo nunc sed mensuratur nunc stante, quod potest pluribus partibus coexistere, immo quod plus est: potest toti tempori coexistere, & ideo non oportet talẽ durationẽ esse finitã. Hæc Durandus.

Ad secundum dicendũ quod posito quod Deus non præcederet mundũ duratione adhuc Deus potuit nõ producere mundũ. Et ad illã probationẽ, oẽ quod est, quod est &c. Dico quod verũ est, loquendo de necessitate suppositionis nõ aut de absoluta, & ideo si Deus produxisset mundũ ab æterno, adhuc absolute potuit eũ nõ producere in tota æternitate, sed ex suppositione necessario produxisset, sicut Deus prædestinavit Petrum ab æterno, nec aliqua potẽtia præcessit illã prædestinationẽ, per quam posset impediri ne Petrus prædestinaretur, & tñ absolute considerando Deũ & petrũ, possibile fuit Deũ nõ prædestinasse Petrũ. Sed ex suppositione factũ est impossibile. si supposito quod prædestinauerit eũ in tota æternitate, ita in proposito. Nec valet dissimilitudo quã dat arguẽs, quia si prædestinatio est æterna, & respectus ad Petrũ est æternus, & eodẽ modo argueretur cõtra arguẽtẽ, sicut ipse arguit cõtra nos, quia esse quod fuit, quod fuit necesse est fuisse, sed illa prædestinatio, & talis respectus ad Petrũ fuit in tota æternitate, ergo necessario fuit. Nec potest respondere nisi per illã distinctionẽ de necessitate absoluta, & conditionata vel ex suppositione. ideo sicut ratio in illo proposito nihil cõcludit, ita nec sua in nostro. Item sicut dicit Bernardus de Gannaco impugnando quoli beta Henricicus est præsens argumentũ eũ dicit arguẽs quod in tali casu potentia Dei nullam prioritãtẽ haberet ad durationẽ illius creaturæ &c. Dico quod verũ est si loquamur de tota duratione, falsum est aut si loquamur de qualibet parte durationis: quia potẽtia Dei duratione præcessisset quodlibet instans illius per mille annos, & sic impedire potuit, ne talis creatura duraret in tali instanti, & ipsam annihilaret per cõtũ annos prius, & sic in tota illa duratione nõ quã inuenies determinatũ tps. aut nunc, in quo necesse fuerit mundũ esse simpliciter, quia semper habet respectum ad Deum qui prius potuit ipsum annihilare. Hæc respõsionẽ innuit Dur. vbi supra dicit. Cũ dicit illud, quod aliquis fuit, nec erat tẽpus præcedens, pro quo potuit impediri, illud est necessariũ necessitate absoluta. Dicit quod falsum est, siue n. creatura sit ab æterno producta, siue ex tẽpore semper est à Deo libere producta, & nõ necessitate absoluta. Quod patet, quia illud quod nõ est necessario volitũ à Deo nõ est necessario productũ ab eo, cũ Deus agat per voluntatẽ sed Deus nihil aliud à se vult ex necessitate. nõ n. necessitas tur voluntas, nisi respectu finis, vel corũ sine quibus finis nõ potest haberi vel cõseruari. Nihil aut tale inuenitur in creatis respectu diuinæ bonitatis, quæ est finis omnium, & ideo nihil creatũ est necessario à Deo volitũ vel productũ. Quia enim tempus præcedit vel non præcedat, nihil facit ad hoc quod aliquid procedat à Deo libere vel necessario. Tota enim ratio libertatis vel necessitatis sumenda est ex habitudine potentie ad obiectum. Quod patet, quia omnis prædesti-

natus est ab æterno prædestinatus, & tñ quilibet prædestinatus libere est prædestinatus, ita quod ab æterno potuit non prædestinari, & similiter in proposito. Quia si aliquis dicit quod nõ est simile, quia prædestinatio ratione eius, quod est prædestinatio importat antecessiõnem ad effectum prædestinationis, & ideo quod prædestinatus est, nõ necessario est, quia respicit determinatũ tps, non sic aut id quod est ab æterno. Nõ valet, quia nõ solũ effectus prædestinationis, qui euenit in tpe contingenter euenit, & nõ ex necessitate puta Petrũ saluari, sed ipsum esse prædestinatum saluari, quod est æternum, & nõ respicit determinatũ tps: liberũ fuit & nõ necessariũ, nisi ex suppositione sicut fortẽ currere supposito quod currat. Hæc Dur. Ad confirmatiõnem dicendũ, quod Arist. loquitur de potentia passiuã sicut ostendit S. Tho. de potentia Dei. q. 3. art. 14. ad quintũ. Nõ sequitur (inquit) si Deus potuit aliquid facere, quod illud fecerit, quia est agens sicut voluntatẽ nõ sicut necessitate naturæ. Quia aut dicit quod in sempiternis nõ differet esse à posse, intelligendum est sicut potentia passiuã, nõ sicut actiuã. Potentia n. passiuã actui non cõiuncta corruptionis principium est, & ideo sempiternitati repugnat. Effectus vero actiue potẽtiæ actui nõ existens perfectionis causæ agẽtis præ iudiciũ non affert. maxime in causis voluntariis. Effectus enim nõ perfectio potẽtiæ actiue, sicut forma potẽtiæ passiuæ. Hæc ille. Et intendit quod in sempiternis per se cuius est Deus: aut cælum, aut substantia separatæ, aut animæ humane: nõ est potentia passiuã ad esse substantiale, vel ad nouã formã substantiale, nec potentia passiuã ad non esse: cũ quo stat, quod in Deo est potentia actiuã, quæ potest quilibet re à se productã annihilare. Vel sicut Gregoriũ de Armi. auctoritas illa intelligitur de perpetuo sempiterno proprie, & stricte, quod nõ tantũ caret principio, & fine: immo est omnino inuariabile. Hoc aut modo nulla creatura potest, aut potuit esse perpetua vel æterna, dato quod nõ haberet principium, neque finem. Iuxta durationis: esset. adhuc variabilis, & ideo auctoritas non est ad propositum. Ad tertium potest dici, quod mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, non autem homo vel animus. Aliter posset dici, quod celsio, quod Deus crearet ab æterno aliquem hominẽ potentem generare, & similiter mulierem, illi duo per infinitum tempus testissent antequam generaliter, quia vt dicitur est in prima conclusiõne. nulla res facta per motum potest esse æterna, vel ab æterno fuisse. Et ideo non est inconueniens si omnes homines ab eo geniti vtque in hodiernum diem essent tantummodo finiti, & nõ infiniti. Similiter qui vellet posset dicere, quod sicut Aristoteles, & multi peripatetici tenentes sempiternitatem mundi cõcederent, quod sol produxit infinitas arbores, infinitos homines, & creauit infinitos dies. ita si Deus produxisset ab æterno valẽm hominẽ, ille genuisset infinitos homines, nec esset dare primum ab illo genitum, sed vltimum. Et si obijcerit, quia ille præcessisset duratione omnes à se genitos, & ita post illam durationem non remansisset nisi tempus finitum. Dicendum quod sicut responderet Aristoteles de sole, & hominibus à se productis ita esset hic respondendum. Diceret enim hic Aristoteles, quod sol præcessit duratione quolibet hominẽ à se productum sigillatim, sed totam multitudinem productorum à se non præcederet duratione aliqua determinata sed solum natura, vel causalitate: immo nec potest accipi aliqua multitudo includens omnes ab illo productos, quia infinitum est, cuius quantitatem accipientibus semper est, aliquid sumere extra.

Ad quartum patet respõsio ex solutione primi. Nam posito quod illa creatura fuisset producta ab æterno, adhuc absolute loquendo ipsa esset possibilis produci nouiter in tempore, licet noua productio repugnaret ei ex suppositione facta scilicet quod esset producta ab æterno non autem repugnaret ei absoluta impossibilitate. Unde sua æterna productio non haberet absolutam necessitatem, sed ex suppositione. Nec eius noua in tempore productio haberet absolutam impossibilitatem, sed ex suppositione. Nec valet quod vltimus inferunt Deus necessario produxit eam tali prædicta necessitate, ergo necessario etiam conseruabit eam absolute necessitate.

sed

sed bene sequitur, quod de necessitate ex suppositione, in præterito conseruauit eam. sicut nõ sequitur fortes dum fedet necessario fedet, ergo necessario in perpetuum sedebit, quia ex necessitate conditionata non inferunt necessitas absoluta & simpliciter, unde omnes alie consequentie sunt sophisticae. Ad quintum dico quod infinitum ex parte, quia infinitum est, repugnat excedi, vel esse totũ acceptũ, nõ aut ex illa parte, quia finitum est, unde S. Th. 2. sent. dist. 1. q. 1. art. 5. ad tertium in oppositũ. Tempus (inquit) præteritum est ex parte interiori finitum, & ex posteriori finitum, tempus aut futurum cõtẽra. Vnicuique aut ex parte illa, quia finitum est, ponere terminũ, vel finẽ, aut principium conuenit, unde ex hoc quod tẽpus præteritum est finitum ex parte anteriori secundum philosophos sequitur quod nõ habet principium sicut finem. Et ideo sequitur, quod si homo incipiat numerare à die isto non poterit numerando peruenire ad primum diem. & econtrario sequitur de futuro. Hæc ille. Item ibidem ad quartum sic ait. In finito non fit ad diuisionem secundum suã totalem successiõnem, quia finitum est in potentia accipientis. Sed alicui finitum accepto in actu ab illo infinito, nihil prohibet aliquid esse plus vel maius. Et quod hæc ratio inquit sit sophistica patet, quia tollit etiam infinitum in additio ne numerorum, vt si sic dicatur. Alique species numerorũ sunt excedentes denarium, quæ non excedunt centenariũ, ergo plures species excedunt denarium quam centenariũ. Et ita cum infiniti excedant centenariũ, erit aliquid maius infinito. Patet enim quod excessus, additio, & transitus nõ est nisi respectu alicuius existentis in re actu vel per intellectum, aut per imaginationem actu accepti. Hæc ille. Ex quibus patet ad argumentum. Dico n. quod infinitum tps præteritum ex parte posteriori finitum est, & ideo ex illa parte potest excedi, & accipi, & fieri sibi additio non autem à parte anteriori. Et si dicatur, quod illud tẽpus est totaliter acceptum ab vtraque parte, quia omnis pars eius est præterita & fuit in actu posita. Dico quod quilibet pars illius præteriti includit inter duo instantia est accepta, & posita in actu, sed nulla pars eius infinita fuit vnquam posita in actu, nec potest accipi per intellectum, aut imaginationem complete, nec vlla talis fuit vnquam pertransita sicut ponit S. Th. 1. p. q. 46. art. 2. ad sextum Transitus (inquit) semper intelligitur termino in terminum. Quæcunque autem præterita dies signetur ab illa vltiõne ad istam suã finitum dies, qui pertransiri poterunt obiecto autem procedit ac si positus extremis media sint infinita. Hæc ille. Et simile ponit 2. contra gen. c. 38. Si mundus (inquit) semper fuisset in omnibus circulationibus simul non esset accipere primam, & ita nec transire, qui semper exigit duo extrema. Hæc ille. Ibidem etiam sic dicit Infinitum & si non sit simul in actu, potest tamen esse in successiõne, quia sic quodlibet finitum acceptum pars finitum posita in actu, & accepta finita est, quod nullum infinitum est actu acceptum in re: aut intellectu, aut imaginatione, dato quod tempus præteritum fuerit infinitum à parte ante. Ad sextum negatur prima consequentia. Et ad probationem eius dicitur, quod in casu illo præteritum respectu b. nõ est maius præterito respectu a. Quia secundum quod dictum est in solutione quinti. hic excessus, & additio non est nisi respectu alicuius actu existentis in re, vel actu accepti per intellectum, aut imaginationem. Modo nullum infinitum secundum totam suã successiõnem est actu, aut intellectu acceptum. Et cum dicitur quod pars est minor toto. Dico quod nullum infinitum habet rationem totius, & illa non habet rationem partis. Vltimus dico, quod vbi totum non superaddit parti signate aliquam aliam partem, quæ se habeat in certa proportione ad primam partem, non oportet, quod pars sit minor toto. Vnde S. Th. 1. p. q. 2. art. 2. ad octauum ostendit aliquam aliam partem, quæ se habeat in certa proportione ad totum non semper quantum additum quanto facit ipsum maius, potissimum quando illud, quod additur non est quantum secundum eandem rationem, qua illud, cui additur, vel non habet proportionem ad ipsum. Si enim corpori addatur noua superficies, non resultat maius quam prius, vel si superficiei addatur linea, vel linea punctus. Ita in proposito, quia tempus ab a. vltiõne ad b. nullam habet determinatam proportionem ad infinitum tempus præ-

teritum respectu a. cui additur ideo illud infinitum per talẽ additionem non fit maius, nec totum si quod resultat ex illo infinito, & ex illo finito est maius sua parte scilicet infinito &c. Potest etiam dici quod nulla dictarum additionũ fit alicui infinito præcedenti, sed solum alicui finitum. Unde argumentum istud sicut & præcedens ex falsa imaginatione procedit, ac si infinitum habeat rationem totius, & ac si infinito posset fieri additio quantum ad id, quod infinitum est, & quantum ad suã totalitatem. Ad primum inquit Aut. concessa maiore, negatur minor ad bonum sensum loquendo. Et tunc cum dicitur quod in præterito nulla est potentia &c. Dico quod verum est quod in præterito nulla est potentia, sed fuit, & ideo proprie loquendo non est infinitum, sed fuit infinitum. Unde tempus futurum erit infinitum, quia post omnem eius actum restat potentia, & econtrario. Nam post quamcunque eius partem positam in actu, erit alia in potentia, & restat alia ponenda in actu, & propter mixtionem huiusmodi actus cum potentia dicitur fore infinitum. Ita tempus præteritum fuit infinitum data illa positione scilicet quod mundus fuerit ab æterno per oppositum temporis futuri, quia scilicet ante omnem actum præcessit potentia, & econtrario. Nam ante quamcunque partem eius positam in actu, alia immo alie innumerales fuerunt positæ in actu. Sicut enim in futuro posita vna parte in actu ponuntur alie in potentia vltimus ponẽdæ in actu ita in præterito ante positionem cuiuscunque partis in potentia præcessit positio alterius immo innumerales in actu, quæ prius fuerant in potentia. Et ideo tã hoc quam illud potest habere rationem infiniti, sed diuersimode, quia in futuro non erit dare vltimum actum, nec vltimam potentiam, sed in præterito posito casu illo non fuit dare primum actum, nec primam potentiam. Ex quo patet solutio ad argumentum. Nam fallit in hoc, quod rationem infiniti eodem modo vult inuenire in infinito à parte ante, & in infinito à parte post. Unde si modus arguẽdi valeret, probaret vtique, quod nulla infinitas à parte ante dari posset. Quod esse falsum manifeste patet per totum sextum Physicorum, vbi Ari. ostendit, quod omne, quod mouetur, prius mouebatur in infinitum, & quod ante omnem diuisionem motus, & temporis, & magnitudinis, & mobilis præcesserunt infinitæ, & quod ante omne mutatu esse præcesserunt infinita mutata esse, vt patet ibidem Cõment. 39. vbi dicit Commentator. Necessè est, vt motus, & tempus, & motum sint diuisibilia in infinitum, quoniam si tu intellexeris transmutationem, statim intelliges diuisibilitatem in infinitum. Ipsam autem esse infinitam declarabitur post cum declarauerit, quod omne quod transmutatur prius transmutabatur in infinitum. Hæc ille. Idem ostendit Commentis. 52. & 53. vbi dicit omne tempus est diuisibile per instantia, & inter quolibet duo instantia est tempus, & ista diuisio procedit in tempore demonstrato in infinitum. Et in quolibet instanti transmutatum dicitur esse transmutatum, & in quolibet tempore dicitur transmutari. ideo necessario transmutabatur infinities. Item Cõment. 54. dicit. In instanti nõ est transmutatio ergo necesse est, vt in instanti sit transmutatum, & si instantia sunt infinita: sequitur vt illud, quod iam transmutatur sit iam transmutatum infinities. Hæc ille. Item Cõment. 58. Omne instans, in quo demonstratur transmutatum transmutari necessario, ante illam transmutationem erit transmutatum adeo, quod est impossibile recipere transmutationis initium, sed ante omnem transmutationem est transmutatio in infinitum scilicet in potentia. Hæc ille. Ex quibus apparet, quod infinitas ita bene saluari potest in præterito, sicut in futuro, licet alio, & alio modo, vt dicendum est. Nec oportet quod sicut iste replicat, in omni modo infiniti sit actualiter & in re potentia post actum, & actus post potentiam, immo sufficit, quod ante omnem potentiam fuerit actus, & ante omnem actum potentia ideo prima replica contra primam respõsionem nõ valet. Similiter minor secundæ replicæ falsa est, quia in præterito à parte ante nullus fuit terminus scilicet nec aliquis primus actus, nec aliqua potentia. Unde ad hoc quod in aliquo saluetur ratio infiniti, sufficit quod intellectus noster in cognitione distincta illius non inueniat primum, vel si inueniat primum, non

Excessu actum accipit, unde repugnet infinito.

In perpetuum non differet esse à posse, quomodo intelligitur

Tempus præteritum dicitur esse finitum

Quilibet pars finitum posita in actu est finita.

Si corpori addatur noua superficies non propter aeternitatem maius.

Non eodem inuenitur infinitum a parte ante & a parte post.

Quia infinitas à parte ante dari potest, & quomodo. Tex. Cõ. 46.

non

non tamen vltimum, quod patet per Commentatorem 3. Physico. Commen. 57. dicentem. Apparet vniuersaliter, quod illud, quod est commune omnibus speciebus infiniti est, quando quis potest accipere ex eo aliud post aliud in intellectu, & indifferenter, siue illud quod imaginetur ex hoc fuerit actio mentis, vt est dispositio in diuisione mensurarum, aut fuerit extra animam, vt est dispositio in motu, & illud quod mens accipit ex infinito semper est finitum, sed est aliud ab eo, quod accipit in preterito, quando ergo ista actio mentis fuerit in aliquo entium, dicitur illud esse infinitum. Hæc Commenta. Ex quo apparet quod ad rationem infiniti sufficit conuictio potentie cum actu indeficiens in preterito, vel in futuro, vel secundum acceptionem mentis habentis fundamentum in re. Et per consequens, quod non oportet in re esse realem potentiam in futurum reducibilem ad actum extra animam. Item quod illud argumentum sit superfluum apparet. Quia sicut probat hanc esse impossibilem infinitum est preteritum, ita probaret illam esse impossibilem motus est preteritus quod est derisibile. Patet consequentia, quia arguendo sicut ipse arguit in preterito nulla est potentia, sed de ratione motus potentia mixta cum actu omni eodem modo, quo de ratione infiniti, vt patet per dicta Commentatoris per ipsum allegata. igitur motui repugnat quod sit preteritus. Ad secundum negatur maior secundum quod iacet. Licet n. omnis infinitas de qua hic loquimur, sit in processu: non tamen oportet, quod solum inueniatur infinitas in re ex illa parte, & ad quam proceditur secundum rem, quamquam sit verum de processu intellectus nostri, qui solum tunc cognoscit infinitum cum procedat ab vno in aliud, & patet falsitas maioris. Nam motus non procedit versus terminum a quo, sed ad quem, & tam a parte ante quam a parte post reperitur infinitas diuisionis in motu, vt ostensum est. Tunc cum probatur maior illa per exemplum. Dico quod similitudo de numero non valet, quia datur exemplum de vno contrariorum per aliud & non de vno simili per aliud, quod patet, cum numerus non habeat infinitatem nisi a parte post procedendo ab vniuerso ad numeros, & non e contra. Id autem de magnitudine facit contra argumentum, nam infinitas diuisionis in magnitudine, super quam mouetur mobile continue, non solum reperitur procedendo de toto ad partes, sicut cum mobile est super totam magnitudinem, & postea deserit eam continue. Immo etiam procedendo a partibus ad totum, sicut cum mobile continue acquirit illam magnitudinem prius enim acquirit medietatem quam totum, & prius dimidium medietatis quam medietatem, & sic in infinitum. Similiter idem patet de motu, & tempore: nam antequam sit hora præcessit eius medietas, & ante medietatem horæ dimidium medietatis, & sic in infinitum. patet ergo, quod exemplum non iuuat argumentum. Similiter probatio nulla est, supponit enim quod in processu qui fuit in preterito a parte ante fuerit aliquis, & solum vnus terminus a quo simpliciter, quod non est verum. Sicut enim in futuro tempore vel motu coeli nullus erit secundum philosophum vltimus terminus ad quem simpliciter, ita nec in preterito secundum eum fuit aliquis terminus a quo simpliciter primus, & patet in simili de hoc, quod dicit Commentator, quod in motu continuo non est dare primum moueri, nec primum mutatum esse. Dico igitur ad formam, quod infinitas a parte ante in tempore preterito non est ex parte vnus termini a quo pura vnus diei, sed ex parte infinitorum talium. Sicut infinitas futuri ex parte posteriori est ex parte infinitorum terminorum ad quos, & non solum vnus. Posset autem breuius dici secundum Commentatorem 3. Physico. Commen. 57. quod ad rationem infiniti non requiritur processus secundum rem, sed sufficit processus secundum intellectum aut imaginationem: ille autem tam reperitur in preterito quam in futuro. Similiter patet, quod argumentum sit sophisma, quia probaretur similiter, quod nullus motus sit preteritus arguendo vt ipse arguit. Processus a termino a quo ad terminum ad quem repugnat preterito, sed talis processus est de ratione motus: ergo contradictio est motum esse preteritum. Item cum dicit. Impossibile preteritum mutari in futurum. mirum est quomodo non aduertit in ista ratione & præcedenti, & sequentibus, quod om-

Ad rationem infiniti sufficit processus secundum intellectum.

ne tempus præteritum aliquando fuit futurum secundum se totum, aut secundum quamlibet sui partem. Ad tertium dicitur de minore, si n. intelligatur de infinito a parte ante, falsa est. Si autem de infinito a parte post vera est, sicut enim infinitum a parte post nunquam totaliter exit in actum sic quod sit dare simpliciter vltimum actum possibilem, ita infinitum a parte ante nunquam incipit exire in actum, sic, quod sit dare primum exire, quod non præcesserit exiisse. Dico tñ quod nec de ratione huius aut illius infiniti est quod nunquam complete exierit, aut quod nunquam cesset, vt patet de infinito in motu tam a parte ante quam a parte post. Nam motus lapidis licet habeat infinitatem diuisionis tã a parte ante quam a parte post: tamen non semper durauit, nec semper durabit. Sed mens Arist. est quod in omni processu infiniti hoc est commune, quod non est ibi accipere primum simpliciter, si sit infinitum a parte ante, vel vltimum simpliciter, si sit a parte post infinitum. Potest etiam dici, quod nullum infinitum totaliter exit in actum, sic quod sua totalis successio sit simul in actu, & isto modo infinitum tempus præteritum nunquam exiit in actum. Item nullum infinitum totaliter exit in actum isto modo, quia intellectus noster quantumcunque accipiat de illo, adhuc potest amplius accipere sine statu. Ad quartum dico ad minorem, quod tempus præteritum habet rationem partis & incompleti ex illa parte, quæ est infinitum scilicet a parte ante, quia ex illa parte non habet nec complementum nec terminum, sicut patet in simili de diuisione motus, & temporis a parte ante. Sed a parte post habet rationem totius, & finiti, & termini, & ideo argumentum solum probat, quod tempus præteritum non est infinitum quantum ad omnia eius extrema, non autem quantum ad vnum scilicet a parte ante. Cum autem dicitur in probatione minoris, quod illud quod factum est habet rationem perfecti, & quod præteritum in quantum huiusmodi extra ipsum nihil est. Dico quod ista ratio si quid probat, probaret multa falsa, vt patet, quod nullum mobile infinitas fuerit mutatum, & infinitas fuerit in moueri, aut in mutato esse, & quod infinita instantia non pertransierit in tempore, quæ omnia vniuerso contra philosophum, & Commentatorem, quibus arguens se dicit inniti. Vt vterius dico, quod præteritum cum non sit actu, non habet rationem alicuius completi: nisi pro quantum relinquit in actu. Vel si loquamur largius præteritum potest habere rationem completi aut perfecti pro quanto aliqua eius pars finita terminatur ad aliquod nunc, & similiter ex illa parte extra ipsum nihil est, sed ex alia parte semper habet aliquid extra, sic quod non est deuenire ad eius principium, sicut in motu non est deuenire ad primum moueri: nec ad primum mutatum esse. Et isto modo debet intelligi, quod perfectum est extra quod nihil est. Iga est deuenire ad eius primum, vel vltimum, loquendo de preterito in quibus corporeis, & materialibus. Vel forte ista est mens philosophi, quod infinitum pro tanto hæret rationem partis, & incompleti, quia nunquam totum est simul actu in re. nec vnus potest totum accipi per intellectum, vt s. patet per Commentatorem. Ad quintum dicitur sicut sapienter dictum est. Nam tempus præteritum ex illa parte qua est infinitum, est illud extra quod est aliud, sic quod non est deuenire ad eius primum simpliciter, nec hæret oes suas partes actu: nec potest totum accipi per intellectum, aut imaginationem. Et cum arguitur contra hoc, quia non est ibi processus realis ad præterita. Sæpe dicitur est, & potissimum in resolutione secundum diuisionem, quod non valet. Non oportet quod versus illam partem sit processus in re, ex qua parte est infinitas in re, nisi secundum intellectum. Ad sextum negatur consequentia. Et ad probationem dico, quod probationes doctorum, de quibus iste loquitur, non sunt efficaces in hoc proposito, nec contra istam, nec contra aliam infinitatem. Nam eodem modo concluderetur, quod impossibile est tempus futurum in infinitum durare, quod tam non est impossibile, immo Deus sic posset mundum in perpetuum conseruare. Probarent etiam, quod nulla sit infinitas in actu vel potentia a parte ante in diuisione motus aut temporis. Et ad argumenta, quæ sunt de equalitate partis ad totum patet post iam dicta. Tunc quia arguens astruere conatur, quod nullum infinitum habet rationem totius, & verum est. Tunc quia si infinitum habeat rationem totius, non tamen infinitum in potentia, sed infinitum in actu: Tum quia si infinitum qualecunque habeat rationem

In finitum nunc quam exire suam ad quem quomodo intelligitur

In finitum quo modo habet rationem partem

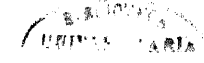
Quo nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie, & quo non.

Duran. 2. dist. 2. quod aliquid fieri non potest quatuor modis.

nem totius, non oportet quod sit maius sua parte, nisi addat aliquam partem habentem certam proportionem ad illud cui additur: Et ideo si alicui infinito præexistenti addatur aliquid finitum, cum illud nullam proportionem habeat ad infinitum, non efficit ipsum maius, sicut nec punctus lineam. Si autem vnus infinitum adderetur alteri, de hoc esset questio. Vnde S. Thom. tracta. parte. q. 10. artic. 3. ad tertium sic ait. Est autem quedam proprietas infiniti, quod infinito non sit aliquid maius. Si ergo accipiamus vnquam lineam infinitam, in illa non est aliquid maius infinito, & similiter si accipiamus quatuordecim linearum infinitarum, manifestum est tamen, quod vnus seu iusque illarum partes sunt infinitæ. Oportet igitur quod omnibus illis infinitis non sit aliquid maius in illa linea. Tamen in illa linea & in tertio, & sic in alijs erunt plures partes etiam infinitæ præter istas. Et hoc videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitæ, & similiter species numerorum imparium, & tamen numeri pares & numeri impares sunt plures quam partes solum. Sic igitur dicendum, quod infinito simpliciter quo ad omnia nihil est maius. Infinito autem secundum aliquod determinatum non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem. Hæc ille. Ad propositum dico, quod dato quod fuisset tempus præteritum infinitum, in illo fuissent infiniti dies, & infiniti menses similiter. Et ideo omnes dies præteriti respectu diei crastine non essent plures quam omnes dies præteriti respectu diei præteriti, vt supra dicebatur. Et similiter in ordine mensium tota illa multitudo infinita non esset maior aliqua parte sui infinita, vt potest illa parte, quæ includeret omnes menses præteritos præter 5. vel 8. quia illud totum non adderet in aliqua proportionem ad illam partem infinitam plusquam aggregatum ex linea & puncto addit ad lineam solum sumptam in aliqua proportione. Verumtamen hoc non obstat tota multitudo dierum esset maior quam multitudo mensium, & aggregati ex illis duabus multitudinibus esset maius vnquam illarum. Sic ergo patet: quod argumentum illud de equalitate partis ad totum est sophisma, nec sufficienter improbare, quamcunque infinitatem, quia si aliquam improbare eadem aut tara facilitate improbare infinitatem partium proportionabilium magnitudinis, & motus, & temporis. Item infinitatem instantium in tempore, & motorum esse in motu, quam tamen arguens non negaret. Et quod ita possit improbari ista sicut illa patet: quia arguendo sicut ipse, infinita mutata esse fuerunt in motu præterito, ergo ibi fuerunt infiniti binarij, & infiniti quaternarij. Quæro igitur an multitudo comprehendens omnes binarios sit æqualis multitudini comprehendenti omnes quaternarios, aut minor, aut maior &c. Et vterius deducam vt ipse deducit. Et ideo Greg. de Ari. ad hoc argumentum dat duas responsiones. Prima est, quod incommensurabile non est vnus infinitum esse multiplex ad aliud, puta duplum, triplum &c. Secunda est per oppositum, quod licet in tali infinita multitudine essent infiniti ternarij, & infiniti senarij, non tamen inter has duas multitudines esset aliqua multiplicitas, aut proportio, & si quæ auctoritates sonent oppositum, intelligendæ sunt de multitudinibus finitis, inter quas ratio potest esse proportio. Sed quid sit illud, quod prohibet, ne sit infinitum in actu ostendit S. Thom. in quodlibet. quia. s. posita infinita magnitudine in actu, illa esset in genere corporis, & non in aliqua eius specie, & idem est de infinita multitudine. Hoc aut argumentum non tenet de infinito in potentia: quia non oportet illud, de cuius ratione est, esse partem alterius, & ens in potentia esse in aliqua specie, cuius est infinitum in potentia. Ad septimum negatur minor, scilicet quod ois productio creature ex vi, qua est productio creature, habet quod mensuratur instanti transeunte. Falsitas quippe huius patet. Primo de productione cuiuslibet successiui: nam talium productio non mensuratur instanti, sed tempore. Secundo quia creatio cum in nullo dependeat a tempore, nec a motu coeli, non oportet quod mensuretur tempore vel instanti transeunte illius temporis, sed nunc stante, quod potest coexistere infinitis instantibus. Vnde Durand. multum bene dicit in hac materia. Quatuor (inquit) sunt modi in vniuerso, quibus habet aliquid fieri. Quedam n.

fiunt per motum solum, sicut aqua fit calida per motum calefactionis. Alia sunt per mutationem sequentem motum de necessitate, sicut forma substantialis introducit in materia per generationem sequentem alterationem primam, cuius ipsa est terminus, saltem extrinsecus. Tertio modo fiunt aliqua per mutationem quidem sequentem motum, sed non per se, nec ex necessitate sicut illuminatur hemisphærium nostrum a sole, quam illuminationem præcedit motus localis solis, per quem fit nobis præsens. In primo autem instanti, in quo sol factus est præsens, fuit aer illuminatus a sole, sed non per præcedentem motum. Quarto modo fiunt aliqua non per motum, aut mutationem, sed per simplicem emanationem sicut illa quæ creantur, in his aut quatuor modis fieri & factum esse non eodem modo se habent: nam in illis quæ fiunt per motum factum esse habet ad fieri sicut eius terminus. Propter quod sicut motus vel fieri mensuratur tempore, sic factum esse mensuratur nunc tempore, quod est nunc fluens, & sicut verum est dicere de tali re quod sit solum pro tempore mensurate motum, sic verum est dicere quod factum est solum pro isto instanti, in quo terminatus est motus. In illis vero quæ fiunt per mutationem sequentem motum per se, idem est iudicium: Quia enim vltimum est per alterum, motus præcedens præcedentem mutationem, iudicandum est quasi vtrobique sit vnum tñ quo ad mensuram, isto modo. Vt res talis dicatur solum fieri pro tempore mensurante motum, factum esse vero pro tunc, quod est terminus illius temporis, quamuis factum esse, vel fieri solum ipsam mutationem præcise simul sit & vnum & idem. In his vero quæ fiunt per mutationem sequentem motum localem, sed non ex necessitate, vt dictum est de illuminatione, est aliter, quia propter motum præcedentem non dicitur fieri, quia per motum localem nec forma acquiritur subiecto, nec aliqua dispositio ad formam. Et ideo factum esse per sequentem mutationem non est terminus præcedentis motus nisi per accidens quia est quæ terminus præcedentis motus est, nec mensura eius est eadem cum mensura termini motus nisi solum accidens, in quantum eorum coexistit primo. Alio nunc mensuratur terminus motus localis, quia nunc temporis fluente, & alio mensuratur illuminatione, quia nunc stante & non fluente, quod sic patet. Idem manens idem, & solum idem, & respectu eiusdem semper nunc est facere idem, si agat ex necessitate natura, sed si sol accedens ad primum punctum hemisphærij nostri staret ibi, ita quod ibi terminaretur motus localis præcedens, & inciperet illuminare nostrum aerem, tunc sol maneret idem respectu aeris, & solum idem ageret, & ex necessitate natura, aer autem maneret in eadem dispositione, vt supponitur, ergo sol sic manens semper faceret idem. Sicut igitur fuit verum dicere in primo instanti de eodem lumine, quod sit & factum est, ita in quolibet alio verum esset dicere de eodem lumine quod sit & factum est, ipsa ergo mensura talis fieri non est nunc fluens, quod non conuenit bis accipere, sed nunc stans, quod potest pluribus partibus coexistere. Verumtamen quia motus præcedit, est dare aliquod nunc temporis, cui primo coexistit. ideo tale nunc per accidens est mensura illuminationis, quod non esset nisi motus præcederet. In his vero quæ fiunt per simplicem emanationem absque motu præcedente, sicut illa, quæ creantur, fieri & factum esse simul sunt & vnum & idem, & mensuratur nunc stante, quod non necessario coexistit primo alicui nunc temporis. Quod patet: quia actio & passio sunt vnus motus sub diuersis respectibus, a quo, & ad quem, ergo motu circumscripso actio & passio dicuntur solos respectus inter producentem & productum. Cum ergo creatio sit sine motu, creatura & creati dicuntur solos respectus inter Deum & creaturam, ita quod creati nihil aliud est quam habere esse sic a Deo, & ideo cum pro quolibet instanti sit verum dicere, quod creatura habet esse sic a Deo, pro quolibet etiam est verum dicere quod creatur & creata est. Nec oportet mensuram creationis primo coexistere alicui nunc temporis: quia non oportet aliquem motum præcedere creationem, sicut fit in illuminatione noua ratione nouitatis situs. Sed sicut in diuinis tempore est verum dicere, quod filius gignitur & genitus est a patre ex necessitate natura, & in identitate essentie, sic verum est dicere de creatura quamdiu est, quod creatur a Deo

Capreolus 2. Sent. B. & creata



& creata est, tamen ex libera voluntate diuina, & in diuer-
 sitate essentiae, vt sit eadem actio creatio rerum & conser-
 uatio. Et licet sic sit sentiendum, tamen aliter est loquen-
 dum quod plures loquuntur. Quia, a. actiones no-
 tiores nobis sunt illae, quae sunt cum motu, aut sequuntur mo-
 tum, vt generationes rerum naturalium, & in his res non
 dicitur fieri post primum instans, quo accepit esse, ideo sicut in hac
 similitudine nec nos dicimus quod coelum nunc creatur, aut
 Angelus, cum tamen sicut rei veritatem sit sentiendum sic
 mensura igitur creationis est nunc stans, quod potest pluribus
 nunc temporis coexistere. Nec est necesse dare aliquod nunc
 temporis, cui primo coexistat, cum nullus motus creatio-
 nem praecedat. Sicut non est necesse dare a parte post vlti-
 mum nunc temporis, cui duratio creaturae vltimo coexi-
 stat. Haec Durandus. Ex quibus satis patet ad argumentum.
 Cum, n. dicit arguens, si productio creaturae non mensura-
 tur instanti transeunte, igitur mensuratur alia mensura.
 Conceditur, quia nunc stans, quod potest coexistere mul-
 tis vel paucis nunc temporis fluentibus, sicut placet creaturae.
 Nec tamen sequitur quod productio creaturae ex vi ipsa habeat, quod
 duret per quodcumque tempus, vel mensuram maiorem, nunc stans
 ne conferuante, quia eadem actione creatur & conferuatur, vt
 dicitur in sequenti quaestione, & creari & conseruari
 idem sunt. Sed dato quod essent duo distincta, quid dicitur iste
 de motu, & de formis successiue productis vel intensis, de
 quibus constat quod non in instanti, sed in tempore produciuntur.
 Quicquid dicat. Ego dico, quod licet talis productio habeat
 quod duret per tempus, non sequitur quod sit necesse esse, nec in-
 de praecedens nec inanimabilis, quia si durat necesse est
 per tempus illa necessitas est ex suppositione, & non absoluta.
 Sicut si aliquid mouetur in infinitis, adhuc mouebitur, sed
 ille motus non durabit sine Dei manutentione, vel ad mi-
 nus sine Dei influenza. Greg. autem & alij, qui non ponunt
 talia nunc stantia, dicerent distinguendo de illa manute-
 nentia ibidem posita, quia si intelligatur sic, quod omnis produ-
 ctio passiuam, quae ex vi sua non durat nisi per instanti men-
 suratur aliquo instanti transeunte primo, sicut illo ante quod
 non fuit, ipsa esset neganda a ponentibus aeternitatem mun-
 di, licet prima pro nunc sit vera sicut fidem, tamen eius opo-
 sita non implicat contradictionem. Sicut aliqua productio
 ex vi sua non durat nisi per instanti, & tamen nullo instanti primo
 mensuratur, sicut patet de illuminatione, si qua esset.
 Si autem maior intelligatur absolute dicerent, quod omnis actio
 talis, quae ex vi sua non habet quod duret nisi per instanti, men-
 suratur per instanti continuatum. Sed tunc ex illa nun-
 quam probabitur inceptio illius productionis vel produ-
 ctionis, vt patet in exemplo praedicti. Tunc ad probationem illius
 maioris in sensu, quo negatur de ad primam probationem
 nem, quod procedit ex falsa suppositione. Sicut illud instans men-
 surans huius productionem sit in actu, vel sit primum in-
 stans mensurans illam productionem. Hoc n. dato bene
 sequeretur quod totum tempus ab illo instanti usque nunc esset fini-
 tum, ac per hoc illa productio solum tempore huius fuisset.
 Sed nos illud suppositum negamus, dicimus, n. quod illa produ-
 ctio mensuratur instanti transeunte, immo instanti, sed
 nullo eorum primo mensuratur, & ideo inceptio illius.
 Secunda in super probatione nihil valet, quia stat in sua oppositio-
 ne, in omni mensurato instanti transeunte dicitur produ-
 ctio & manutentione. Dico, n. quod ista vera est ad bonum sen-
 sum, vt nunc vbi omne productum incipit esse, sed posita
 aeternitate mundi diceretur quod pro quocumque instanti illius
 tempus infiniti mundus producit & conseruatur, & quod
 productio mundi, & eius conseruatio non differrent nisi per
 respectum ad diuersa. De facto autem supposita mundi nouitate
 conseruatio eius mensuratur quolibet instanti dura-
 tionis illius praeter primum, in quo non proprie dicitur conser-
 uari, sed produci. Sed productio eius mensuratur primo
 instanti durationis eius, & omnibus sequentibus nisi forte
 productio in suo significato importet in conceptionem, sed
 hoc esset disputare de nominibus. Denique tertia probatio
 nulla est, quia supponit quod aliquod instans transeuntis sit pri-
 mum instans productionis, quod negatur & dicitur quod
 licet nullum instans transeuntis mensurans productionem sit
 aeternum, tamen illa productio ab aeterno fuit, quia in quo-
 libet instanti temporis illius instanti mundus producit, &

tamen in nullo tali incipit esse, sed sicut per producitur.
 igitur infinitis productis fuit, & in quolibet tali instanti
 fuit, & factus est. Ita diceret Greg. item notandum quod ex so-
 lutione huius septimi, patet solutio ad argumentum, quod
 solet fieri, si sol fuit ab aeterno productus, consequenter in
 instanti, quo creabatur illuminabat huiusmodi nostrum,
 aut antipodum. Si nostrum, igitur nox fuit eis, & dies no-
 ster praecessit diem eorum. igitur est dare primum diem il-
 lorum, igitur ipsum tempus, quod est post, est finitum. Si dicitur
 quod prius illuminauit huiusmodi nostrum, igitur prius
 dies eorum praecessit diem nostrum, & sic, vt prius. Argu-
 mentum, n. istud fundatur in falsa imagine. Sicut in il-
 lo casu fuisset dare primum nunc stans creationis, aut pri-
 mum situm sibi aequalem, in quo creabatur, quorum vtru-
 que est falsum, quia tunc in nullo instanti fluente fuisset pri-
 mo creatus, nec in aliquo situ sibi equali fuisset primum crea-
 tus, sed ante omne instanti, & ante omnem situm fuisset crea-
 tus, loquendo de situ determinato, ergo dicitur, quod in toto
 loco sui motus fuisset ab aeterno, fuit in nullo situ determi-
 nato fuisset primo. Ad octauum partem dictum fuit supra,
 quod rursus dicitur. Ad primum quidem inconueniens,
 quod adducit de infinitate animarum respondet S. Thom.
 prima parte q. 46. artic. 2. ad octauum ait enim sic. Ponentes
 aeternitatem mundi hanc rationem multipliciter effu-
 giunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas
 animas in actu, vt patet in Metaphysicis. Algazel dicens,
 hoc esse impossibile per accidens, sed hoc est superius
 improbatum. Quidam vero dicunt animam corrumpi cum
 corpore. Quidam vero, quod ex omnibus animabus remanet
 tantum vna. Alij vero, vt August. dicit, propter hoc
 posuerunt circuitum animarum, vt scilicet anima separata
 a corporibus post deterrata temporum curricula ite-
 redirent ad alia corpora. Considerandum tamen est, quod
 haec ratio particularis est: vnde potest aliquis dicere, quod
 mundus fuit ab aeterno, vel saltem aliqua creatura, vt An-
 gelus, non autem homo, nos autem intendimus vniuersaliter,
 an aliqua creatura potuerit esse ab aeterno. Hec ille. Ad alia
 in eodem articulo, quae arguens adducit patet, quid sit dicendum
 ex praedictis. Ad primum aliorum dicitur, quod minor est, fal-
 sa pro vna sui parte, scilicet quod non esse creaturae prius
 natura in se actualiter, quam suum esse. Vnde S. Thom. de
 potentia Dei q. 3. artic. 14. ad septimum in oppositum sic
 ait. Prima creatura non sunt producta ex aliquo, sed ex
 nihilo. Non tamen hoc oportet ex ipsa natura productionis,
 sed ex veritate, quam fides supponit, quod prius non fue-
 rit, & postea in esse prodierit. Vnde. In istis praedictis
 loquutionis secundum Anselm. esse potest, vt dicatur creatura
 ex nihilo: quia non est facta ex aliquo, vt negatio includat
 praepositionem & non includatur ab ea, vt hic negatio ne-
 get ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, non
 autem praepositio importat ordinem ad nihil. In vno or-
 do ad nihil remaneat affirmatus praepositione includente
 negationem, adhuc non oportet quod creatura aliquando fue-
 rit nihil. Potest enim dici sic. Autem dicitur. Quia non esse
 praecedit esse rei, non duratione, sed natura, quia videlicet
 si ipsa huius relinqueretur nihil esset, esse enim solum ab
 alio habet. Quo d. n. natum est inesse alicui ex se ipso, natu-
 raliter prius conuenit ei, quam illud, quod natum est ei esse
 ab alio. Haec ille. Ex quo patet, quod non esse creaturae non
 ideo dicitur naturaliter praecedere esse eius, ne quod creatura
 prius sit non ens quam ens, sed quia prius natura nata est
 non esse quam esse, ex se enim habet aptitudinem ad non
 esse, sed ex se non habet esse, sed ab alio. Ad secundum di-
 citur sicut dictum est, quod posito quod Deus ab aeterno
 produxisset mundum, adhuc potuisset eum non produ-
 xisse, & hoc non prius quam produxit, sed cum illum produ-
 xisset, scilicet in toto tempore infinito, vel post in illo nunc
 stante, de quo supra dictum est. Et ad improbationem
 huius cum dicitur, omne quod est quando est &c. Dico,
 vt saepius dictum est, quod hoc est verum de necessitate sup-
 positionis & conditionata, cum qua stat contingentia &
 potentia absoluta ad oppositum. Si autem intelligatur
 de necessitate absoluta, falsum est, vt patet de sorte, qui
 contingenter currit, & tamen quando currit necessario
 currit, loquendo de tali necessitate. Ad tertium dico, quod
 Deus

Infol. 5. Sco. & 6. A. uero.

q 7. artic. 4.

Qualiter non esse creaturae naturaliter procedit electio.

Greg. de Ari. vbi supra ad octauum.

Greg. de Ari. vbi supra ad nonum.

Deus potuit hominem ab aeterno producere de nihilo, & de
 materia, sicut creauit terram de nihilo, & de materia. De
 nihilo quidem, quia produxit terram, & non de aliquo pre-
 existenti. De materia vero: quia produxit terram composi-
 tam ex materia, & forma, ita quod dicitur de materia, ly
 de dicat ordinem causalitatis materiae ad terram, non autem
 praecessionem materiae ad terram. Et cum arguitur in op-
 positum, quia si Deus ab aeterno produxisset equum de ma-
 teria, aut hoc fuisset per motum aut mutationem, negatur
 consequentia. Hoc. n. fecisset Deus sine motu, & mutatio-
 ne influendo esse toti composito ex materia, & forma sine
 initio durationis, non in aliquo nunc fluente, sed in nunc
 stante. Quia si arguens intendit loqui de materia praexi-
 stente. Tunc dicit, quod impossibile fuit Deum ab aeterno pro-
 ducere equum de materia. Et ad probationem cum dicitur,
 quocumque potuit producere de nihilo, potuit de materia pro-
 ducere. Conceditur si ly quocumque distribuitur pro nunc fluente,
 vel pro parte temporis infiniti, non tamen si distribueret pro
 nunc stante, vel pro toto tempore infinito: quia sicut implicat
 contradictionem, & non primum. Ad quartum dicit
 Greg. de Ari. electio sumitur dupliciter. Vno modo stri-
 cte. I. vt est conclusio consilij, sicut quod sumitur 3. Ethic. & sic
 non cadit in Deo. Alio modo coiter pro libera volitione
 contingenter volibili. Si primo modo sumatur, minor est
 neganda. Si secundo modo sumatur, negatur maior. Non enim
 necesse est, quod illud, cui aliquid coicatur electioe electione
 sic sumpta, intelligatur prius esse sub opposito, aut illo ca-
 rere, sed sufficit quod sit possibile carere illo, vel esse sub opo-
 sito, si illud sibi non coicatur. Et similiter ad confirmationem
 dicit, quod electio secundo modo sumpta potest esse res-
 pectu praesentis, non autem electio primo modo sumpta. Haec
 autem distinctio de electione concordat cum dictis S. Thom.
 2. sent. dist. 25. ar. 4. ad primum, vbi sic ait. Electio isto modo
 saluatur in Deo, vt abijciatur illud, quod imperfectio-
 nis est, recte eo, quod ad perfectionem pertinet. Quia, n. post
 inquisitionem consilij electio fiat hoc imperfectio-
 nis est, & accidit libero arbitrio prout est in natura ignorare. Vnde
 sicut hoc in Deo non saluatur, sed quantum ad hoc quod deter-
 minatio sui actus non est ab alio, sed a seipso: vnde ipse ve-
 rissime sui operis Dominus esse ait. Haec ille. Similiter de malo
 q. 16. art. 4. ostendit, quod Angelus in primo instanti sui esse
 potest eligere, & ita esset in homine, si n. certum esset, quid opor-
 teret fieri absque consilio, statim in primo instanti homo elige-
 ret, sicut patet in arte scripturae, & in ceteris, in quibus non
 est opus consilio. Ad quintum dicit idem Greg. quod nihil va-
 let: nam similiter probaretur, quod Deus non potuit ab aeterno
 praedestinare Antichristum, aut aliquem ex reprobatis,
 quia de facto non praedestinavit: quia transiisset de con-
 tradictorio in contradictorium, & non per mutationem in
 Deo. Et eodem modo probaretur quod nihil, quod Deus non
 praesciuit, potuit ab aeterno praesciuisse, quae omnia sunt falsa.
 Respondet igitur ad rationem negando consequentiam. Nec
 probationem dicit valere, quia quamuis de facto ita sit quod
 non produxit, si tamen ab aeterno produxisset, nunquam fuisset
 verum ipsum ab aeterno non produxisse, & per consequens
 non transiisset a non produxisse in produxisse. Haec Greg.
 Ad sextum patet per idem, sicut n. q. dicit idem Greg. illud
 argumentum aequaliter concludit vtraque partem contra-
 dictionis, quia vt sumitur in minore, ab aeterno fuit verum di-
 cere, mundus potest esse, & similiter mundus potest non esse. Igi-
 tur si mundus non fuit ab aeterno, acquisiuit vnum extre-
 mum contradictionis. Non esse, & per consequens si argu-
 mentum valeat, reliquit aliud. f. esse. igitur prius fuit, & per
 consequens si mundus non fuit ab aeterno, mundus fuit ab
 aeterno. Et eodem modo probaretur quod Deus nullum po-
 tuit ab aeterno praedestinare. Deficit autem Argumentum in
 hoc, quod haec maior est falsa. f. quicquid est in potentia ad
 duo contradictoria si acquirit vnum, reliquit reliquum, nisi
 intelligatur de potentia nouiter acquirente, vel per sui mu-
 tationem, tunc n. est vera. Sed sic intellecta & concessa ma-
 iore negaretur minor, quia illa creatura, quam ponemus
 productam ab aeterno, non sic acquisiuit alterum extre-
 mum contradictionis. f. esse. Potentia n. creaturae semper
 fuisset coniuncta suo actui, & nunquam distans, nec per sui mu-
 tationem acquisiuit actum, vt patet ex dictis. Ad septi-

mum dico, quod si maior intelligatur de possibili absoluto vel
 logico, falsa est, si vero intelligatur de possibili sicut poten-
 tiam passiuam, vera est. Modo nos non dicimus aliquid crea-
 turam potuisse esse ab aeterno nisi primo modo, vt dicit se-
 cunda conclusio. Tunc ad primam probationem maioris
 dico, quod potentia logica ad esse ab aeterno non necessario
 coniungitur actui. Nec valet prima probatio ibi facta. Dico, n. quod
 falsum assumitur. f. quod potentia non necessario coniun-
 cta actui potest praecedere actum suum sicut durationem. Hu-
 ius. n. falsitas patet loquendo de potentia logica in multis
 exemplis. Nam Petrus potuit ab aeterno non praedestinari,
 & tamen illa potentia non potuit praecedere actum suum.
 Similiter secunda probatio non valet: quia Arist. loquitur
 de potentia passiuam, & non de possibili absoluto. Ad octa-
 uum neget maior, nec valet probatio. Dico, n. quod si sol fuisset
 ab aeterno, vel ignis habens diaphanum debite praesens
 potuisset vtrique producere splendorem de aliquo. f. de dia-
 phano, & in diaphano. & hoc non fuisset per motum, aut
 mutationem. Nam sicut supra dictum est, splendor produ-
 ctus a sole vel a candela quiescente, post primum instanti sui
 esse, in quolibet alio nunc temporis, quo durat productus,
 sicut in primo, & tamen non per motum aut mutationem, sup-
 posito quod ignis, vel sol, & diaphanum sicut nullam aliam mu-
 tationem mutaretur. Et ita si ab aeterno sol fuisset, & simi-
 liter diaphanum, ille splendor fuisset sine motu & mutatio-
 ne productus. Et cum dicitur, quod omnis reductio entis de poten-
 tia in actum est per motum &c. Dico quod ibi non est proprie
 loquendo reductio de potentia in actum, sed aequatio
 potentiae per actum, quia ibi non esset potentia distans ab
 actu, quod est de ratione reductio-
 nis praedictae. Ad primum
 quarto loco dicitur, quod hoc
 fecisset Deus creando, sed non
 de nouo producendo. Et ad
 probationem dicitur, quod nunc
 est verum dicere, quod rosa non fuit
 ab aeterno, tamen hoc tunc
 fuisset falsum. Et ideo bene
 probat, quod rosa quae non
 fuit ab aeterno, non habet
 potentiam passiuam ad hoc, quod
 fuerit ab aeterno, sed loquen-
 do de possibili absoluto non
 valet probatio, sicut non
 sequitur, fortis non fuit
 praedestinatus ab aeterno, igitur
 non potuit fuisse praedesti-
 natus, nisi per nouam praede-
 stinationem. Ad secundum
 dicitur, quod prima consequentia
 est bona, sed secunda non
 valet, & eius probatio est
 sophistica, quod patet in alio
 exemplo, arguendo sic. Iste
 conuertitur vt nunc, iste
 Antichristus, & iste Antichri-
 stus reprobus, sicut iste, iste
 mundus, & iste mundus nouiter
 creatus, & ita sunt singulares,
 & tamen non sequitur, Deus
 potuit ab aeterno praedestinare
 istum Antichristum, ergo potuit
 ab aeterno praedestinare istum
 Antichristum reprobatum. Na
 antecedens est verum, & con-
 sequens implicat contradic-
 tionem in sensu composito, sicut
 ista. Deus praedestinavit istum
 reprobatum, & multa alia
 exempla sunt ad hoc de istius
 consequentiae nullitate. Ad
 tertium dicitur, quod demonstra-
 ta b. rosa hodie producta
 dicendum est, quod ipsa sicut
 potentiam passiuam non potuit
 fuisse producta ab aeterno, &
 quod non fuit ab aeterno produ-
 cta, sed ipsa potuit fuisse
 producta ab aeterno sicut poten-
 tiam actiuam Dei, loquendo de
 possibili absoluto. Et cum
 dicitur, si Deus potuit producere
 rosam ab aeterno, igitur aut
 quod produxit, aut ante &c. Dicitur
 quod antequam produxerit, cum
 inferitur, igitur in aliquo
 instanti ante &c. negatur
 consequentia si sermo intelligatur
 de aliquo nunc fluente, conceditur
 autem si intelligatur de aliquo
 nunc stante, quod fuit possibile
 esse ab aeterno, & de hoc satis
 dictum est prius. Conceditur
 tamen quod in nullo nunc fluente
 potuit produci ab aeterno, sed
 bene in toto tempore infinito
 imaginabili, & ita respondet
 Greg. Ad quartum negatur
 prima conditionalis consequentia.
 Et ad eius probationem dicitur,
 quod si b. fuisset ab aeterno,
 non stat quod Deus aliquo post
 illius creationem anni hilasset
 b. & b. non fuisset per
 infinitum tempus ante sui
 annihilationem, nec tamen
 sequitur, igitur per infinitum
 tempus b. fuisset necesse
 esse necessitate absoluta.
 Conceditur tamen quod necessa-
 rio fuisset per infinitum
 tempus necesseitate suppositio-
 nis, quod non tollit contingentiam,
 sicut patet: quia Deus nullum
 mobile mouet necessario
 necessitate absoluta per
 aliquod tempus aut per
 aliquod mensuram, tamen si
 ita sit, quod Deus mouet
 aliquid loca liter motu con-
 uauo, necessario mouebit
 illud per infinitas partes
 temporis sequentis, & mouet
 per infinitas partes. t. pis
 praeteriti iuxta illud. 6. Physic.
 o. quod mouetur, prius
 Capreolus 2. Sent. B 2 mouebat.

mouebatur, & adhuc mouebitur. Talis.n. necessitas est con-
 ditionata, & ex suppositione, & non absoluta. Dato.n. ca-
 su supradicto, Deus tali necessitate necessario conseruasset
 b. ab aeterno productum per infinitum tempus antequam
 b. desisset esse per annihilationem vel corruptionem, ta-
 men per nullum tempus, aut instans illud necessario con-
 seruasset: quia dato quocumque nunc fluente, & data quacun-
 que parte finita, & inter duo nunc inclusa temporis, in qua
 conseruasset b. poterat prius ipsum millesies annihilasse.
 Ad quintum dicitur, quod loquendo de possibili & impossibili ab-
 soluto falsum est, quod omnis propositio de praeterito falsa sit
 impossibilis, & quod omnis propositio de praeterito vera sit
 necessaria, loquendo de necessitate absoluta. Si autem loqua-
 mur de necessario ex suppositione, & de impossibili ex sup-
 positione, tunc praedictae duae sunt verae. Unde conceditur,
 quod necesse est mundum non fuisse ab aeterno, & quod impossi-
 bile est mundum fuisse ab aeterno, loquendo de talibus ne-
 cessitate & impossibilitate ex suppositione, cum quo stat,
 quod absolute loquendo mundum potuit esse ab aeterno. Simi-
 liter patet ad multa alia ibidem posita, ut cum dicitur, quod non fuit
 ante hoc, impossibile est fuisse ante hoc, & quod fuit ante
 hoc, impossibile est non fuisse ante hoc: omnia ista vera sunt,
 loquendo de impossibilitate ex suppositione, falsa autem
 sunt loquendo de impossibilitate absoluta. Item cum dicitur,
 in nullo instanti fuit possibile istam esse veram, mundus
 fuit ab aeterno, igitur non fuit possibile. Patet per dicta, ta-
 lis.n. propositio fuit impossibilis in quolibet instanti praeterito
 impossibilitate conditionata sicut ista. Iudas fuit p-
 destinatus, non autem impossibilitate absoluta. Ad sextum
 negatur consequentia prima, nec valet probatio, dico.n. quod
 licet qualibet die illius temporis infiniti potuisset Deus
 creasse unum lapidem, non tamen fuit possibile, quod ita fe-
 cisset in omnibus diebus, ut patet in illo exemplo. Constat
 enim quod non est nunc vel instans in hora, in quo non posset
 Deus creare unum Angelum, & tamen non est possibile,
 ut creauerit in quolibet nunc horae unum Angelum. Simi-
 liter non est aliquid possibile fieri a Deo, quin illud posset
 fieri a Deo, non tamen est possibile, quod Deus faciat vel fecerit
 eo possibile fieri a Deo: quia tunc sua potentia esset exhau-
 sta, immo fecisset duo contradictoria actu simul esse. Causa
 autem quare tales consequentiae non valent est: quia arguitur
 a sensu diuino ad compositum, ut puta sic arguendo, in quo
 libet nunc Deus potuit creare unum angelum, igitur pos-
 sibile fuit quod in quolibet nunc temporis creauerit unum an-
 gelum distinctum ab alijs post creatis, prima.n. est diuina,
 secunda composita, ita in proposito. Et per idem patet ad
 septimum, ibidem.n. arguitur a sensu diuino vero & possibi-
 li ad sensum compositum falsum. Ad octauum dicitur,
 quod ex illis auctoritatibus non aliud concluditur, & hoc concedi-
 tur, ut.n. ait S. Tho. de potentia Dei q. 3. ar. 14. ad primum in
 oppositum. Si mundus semper fuisset, non esset Deo cogiter-
 nus, eius.n. duratio non esset tota simul, quod ad rationem
 aeternitatis requiritur. Est.n. aeternitas interminabilis vitae
 tota simul & perfecta possessio, temporis autem successio ex
 motu causatur, ut dicitur 4. Physic. unde est mutabilitati lubia-
 cet et si semper sit. Et propter hoc dicit Augustinus inuariabi-
 lis essentiae trinitatis nulla creatura aeterna esse potest. Hec il-
 le. Item ibidem ad tertium in oppositum dicit, & variabili-
 tas de sua ratione excludit aeternitatem, non tamen infinitam dura-
 tionem. Hec ille. Ad distinctionem vero Augustini dicit,
 quod Augustinus diffinit ibi creaturam, quae incipit esse, non autem dat
 ibi rationem creaturae, ut creatura est: nam de ratione illius
 non est posterioritas secundum durationem ad nihil. Ad primum
 Durandi negatur minor, dicitur.n. Aristoteles, quod inter re-
 uolutiones caeli praeteritas nulla fuit simpliciter prima, sed
 ante quamlibet reuolutionem praecesserunt infinitae aliae.
 Et ad primam probationem transferunt & fuerint acceptae ordine quo
 dam una post aliam, & nunquam duae simul, nulla tamen fuit
 ante omnes, aut includens omnes, aut simpliciter. Nec ex
 hoc sequitur, quin omnes fuerint acceptae coniunctim vel
 diuim saltem: quia impossibile est accipere totum infinitum
 in actu secundum rem, nec secundum intellectum. Et
 quod illa consequentia, quam ibi facit, nulla sit, potest ostendi

multis exemplis. Primum est de mutatis esse in motu con-
 tinuo, dicitur.n. Aristoteles 6. Physicor. quod ante quodlibet mo-
 ueri praecesserunt infinita mutata esse, nec tamen fuit dare pri-
 mum. Et constat quod talia mutata esse transeunt ordine
 quodam, & nunquam duo simul. Secundum exemplum est
 de partibus proportionalibus horae praeteritae, quarum omnes
 quodam ordine sunt acceptae, nec tamen fuit inter eas aliqua
 prima potissime distinguendo sic illas partes, quod minores
 sint versus principium horae, & maiores versus finem, & infi-
 nita talia exempla de facili patent. Ca autem quare in talibus
 non oportet dare primam est: quia tales partes non sunt
 essentialiter ordinatae, sed per accidens, & in talibus non opor-
 teret dare primam. Et sicut ista consequentia nulla est, quod fa-
 cit in prima probatione, ita nec eius confirmatio. Similiter
 secunda probatio nihil valet, dicitur.n. Aristoteles, quod inter illas
 non fuit aliqua, a qua hodierna reuolutio infinite diffaret,
 sed solum finita. Et cum inferitur, igitur non fuerunt infi-
 nitae, sed solum finitae, negatur consequentia. Est.n. ibi fal-
 lacia consequentis arguendo a pluribus causis veritatis ad
 unam illarum. Non.n. ponimus infinitatem in talibus re-
 uolutionibus isto modo, quod inter eas fuerit aliqua, a qua
 praesens infinite distat, sed alio modo, quia. Inter eas nul-
 la tantum distat a praesenti reuolutione, quin fuerint mil-
 le aliae amplius distantes, nec fuit inter eas aliqua summe
 distans. Quod patet: quia infinitum est, cuius quantitatem
 accipientibus semper est aliquid sumere extra, si ergo inter il-
 las non est accipere aliquam summe distantem, igitur ille
 finitae sunt. Unde de consequentia, quod facit, nulla est, nulla in-
 finitae distat, igitur non praecesserunt infinite, quod patet
 in simili, nulla species numeri infinite distat a veritate, igitur
 non sunt infinite species numerorum. Ad secundum
 dicitur Philosophus, quod generatio fuit ab aeterno, vel ab
 aeterno fuit generatio non primo modo, quo ponit arguens,
 sed secundo modo, quia non fuit dare primum hominem
 generantem, nec primum genitum, sed ante quemlibet homi-
 nem infinite praecesserunt, & ante quamlibet generatio-
 nem, praecesserunt infinite. Quia autem aliquis homo singu-
 laris fuerit ab aeterno, vel esse potuerit ab aeterno, negaret
 Philosophus. Nos tamen concedimus, quod Deus potuit ab
 aeterno producere virum unum & mulierem unam cum suf-
 ficienti virtute, & dispositione, & voluntate generandi.
 Vtrum autem illi potuissent genuisse ab aeterno, & continuasse
 infinitatem generis humani vique modo duplex est mo-
 dus dicendi. Primus est, quod non, immo stetit necessario
 per infinitum tempus antequam genuissent, & per conse-
 quens non potuissent genuisse nisi finitos homines, sicut
 patet in simili. Arguens.n. habet concedere, quod Deus potuit
 ferre producere ab aeterno unam mulierem praegnantem. Con-
 ceditur.n. quod nulla est repugnantia, rem permanentem fuisse
 ab aeterno, licet neget hoc de successibus. Mulier autem gra-
 uidata diuinitus sine motu aut mutatione est res perma-
 nens, igitur potuit ab aeterno produci, tunc quare ab isto
 aut illa mulier mox ut fuisset peperisset, aut prius duratio-
 ne fuisset, & postea peperisset, & sic quare quanto tempo-
 re esse eius praecessit partum, aut finitum aut infinitum. Si so-
 lum finitum, cum reliquum tempus a partu usque modo necessa-
 rio sit finitum, ut puta ab utraque parte terminatum, igitur
 totum tempus aeternum ex illis duobus compositum esset fi-
 nitum, quod implicat. Si dicat, quod per infinitum tempus mu-
 lier fuisset antequam peperisset, ita dicitur in proposito.
 Alius modus dicendi est, quod sicut Aristoteles concederet, quod sol
 de materia produxit infinitos effectus, ut puta nubes in aere,
 aues, pisces, bruta, homines, iumenta, ita vir ille de illa mu-
 liere genuisset infinitos homines, nec fuit dare primum
 ab eo genitum. Et cum arguens hoc improbat, quia aut il-
 le homo prius fuisset quam genuisset, &c. Respondetur si-
 cut Aristoteles responderet de sole generante arbores, & alia
 mixta. Diceret enim quod sol quodlibet genitum ab eo
 praecessit duratione, non tamen omnia genita a se praeces-
 sit duratione, sed natura & causalitate, ita in proposito di-
 ceretur de illo homine. Et si arguitur, sol praecessit dura-
 tionem quamlibet arborem genitam a se, igitur praecessit du-
 ratione omnes arbores a se generatas coniunctim sumptas,
 est fallacia compositionis & diuisionis. Quodlibet enim
 genitum est vel fuit aliquid finita & certa duratione actu
 positum,

Cur in successibus suis non dat primum, puta mutatum esse vel moueri.

Non repugnat infinito pertransiri.

Quo potuissent esse homines generans ab aeterno, & quo praecessisset oes a se genitos etiam infinitos.

positum, ideo potuit praecedere duratione. Illa autem infinita
 multitudinis generatorum non est, nec fuit aliquid duratione
 finita, & certum in actu acceptum, ideo non oportet talem
 infinitatem praecedere duratione temporis, immo nec fuit pos-
 sibile, ut de se patet. Ad confirmationem qua dicitur, quod
 esse de ratione geniti continentur in genito &c. Dicitur de ratio-
 ne geniti, quod est a natura & limitata duratione mensura
 huius, est praecedens a suo generante duratione, & similiter de
 ratione aium generatorum sic mensuraturus. Vbi autem totalis
 multitudinis generatorum nulla certa mensura mensuratur,
 non oportet praecedere duratione temporali a quo dicitur
 que, & per consequens nec a generante, nec a non generan-
 te, sic autem est in illo proposito, & ita dicitur Aristoteles de sole
 generante mixta. Et notandum quod in hoc imaginatio
 hominum delatitur: quia volunt imaginari infinitum quasi
 aliquid signabile, & actu per intellectum acceptibile, & iudic-
 dicare de illo sicut de aliqua re in actu, quod tamen est impos-
 sibile fieri, ut supra multipliciter est ostensum. Ad argumen-
 tum factum in pede questionis Respondit S. Tho. 1. parte
 q. 46. ar. 2. ad sextum dicens, quod transiit semper intelligit a
 termino in terminum. Quaecumque autem dies praeterita disti-
 gnetur ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransi-
 terunt. Obiectio autem procedit ac si positis extremis me-
 dia sint infinita. Hec ille. Et intendit quod posita aeternitate
 mundi, non est de accedendo, quod aliquod in infinitum sit per-
 transitum totum, & in actu. Nec hoc sequitur ex dicta pro-
 positione, quod de de infinito categorice accepto, sed quod in-
 finita summa multa pertransiit, & nullum pertransiit quod
 maximum pertransiit. Verumtamen non apparet in con-
 ueniens aliquid in infinitum esse pertransiitum, potissime in-
 finitum in multitudine, quia tale infinitum nullum est primum
 pertransiitum, ut patet de finitis mutatis esse, quae habent
 quod dicitur, mobile, quod continue mouebatur, & de infi-
 nitis partibus magnitudinis, & infinitis locis equalibus ipsi
 mobili, in tali.n. infinito nullum est primum pertransiitum.
 Et ideo tale infinitum potest esse pertransiitum. Tum quia di-
 cet ibi non sit primum a parte, quia infinitum est, habet tamen
 ex illa parte terminum extrinsecum, scilicet aeternitatem, & non esse
 sui, & ideo tale infinitum potest incipere & cessare pertransiitum.
 Tum in proposito posita aeternitate mundi, licet non fuisset
 prima dies, & ita illud infinitum, caruisset termino intrin-
 secum, scilicet prima die, tamen cum hoc caruisset termino extrinsecum,
 quia non a incipit pertransiitum, nec per positionem de praesen-
 ti, & remotionem de praeterito, nec per remotionem de pre-
 senti, & positionem de futuro. Et ideo nullo modo debet con-
 cedi, quod illud infinitum fuit pertransiitum, cuius oppositum pu-
 cat Gregorius simile dari de mutatis esse. Sed ut patet simi-
 litudinem non valet. Et haec tamen de praesenti quaestio. Benedictus Deus.

Q V A E S T I O . I I .

Vtrum creatio sit aliquid.

Terum circa primam secundam distinctionem
 quaeritur, Vtrum creatio sit aliquid, & argui-
 tur quod non. Quia nihil est medium inter crea-
 torem & creaturam, sed creatio significatur
 ut medium inter vtrumque non.n. creator, cui
 aeterna non sit, nec est creatura, quia oportet eadem ra-
 tionem aliam creationem ponere, quia illa creatura crearetur,
 & sic in infinitum, igitur creatio non est aliquid.
In oppositum arguitur. Nam magis est aliquid fieri secundum
 totam substantiam quam secundum formam substantialem, aut
 accidentalem, sed generatio simpliciter, quia aliquid fit secundum
 formam substantialem, vel secundum quod, quia aliquid fit secundum
 formam accidentalem, est aliquid in genito, ergo multo magis
 creatio, quia aliquid fit secundum totam substantiam, est aliquid in creato.
In hac quaestione erunt tres articuli. In quorum primo
 ponetur opinio S. Thomae per conclusiones. In secundo
 ponentur aliorum obiectiones. In tertio ponentur ad
 obiecta responsiones.
Quoniam ad primum articulum ponitur prima con-
 clusio talis. Aliqua creatio est Deus & aliqua crea-
 tio non est Deus. Hanc conclusionem ponit S. Tho. de po-
 tentia Dei q. 3. ar. 3. dicens. Quidam dixerunt creationem
 esse a liquid in rerum natura, medium inter creatorem &

creaturam. Et quia medium neutrum est extremorum, se-
 quebatur ideo quod creatio neque esset creator, neque creatura.
 Sed hoc a magis est error in iudicatum, cum ois res
 quocumque non existens non habeat esse, nisi a Deo, & sic est
 creatura. Et ideo alij dixerunt quod ipsa creatio non ponit ali-
 quid ex parte creaturae. Sed hoc est in contentiis: nam
 in omnibus, quae secundum respectum adiuuicem referunt, quo-
 rum unum ab alio dependet, & non econuerso, in eo quod rea-
 liter dependet relatio inuenitur realiter, in altero vero solum
 rationem tamen, sicut patet in scientia, & scibili, ut dicit Phi-
 losophus 5. Meta. Creatura autem secundum nomen refertur ad
 creatorem, dependet autem creatura a creatore, & non econ-
 uerso: unde oportet quod relatio, quae creatura refertur ad
 Deum creatorem, sit realis, sed in Deo est relatio secundum ratio-
 nem tamen, & hoc expresso dicit magister sententiarum 1. lib.
 dist. 3. Et ideo dicendum, quod creatio potest sumi a creatura & pas-
 siue. Si sumatur a creatura, sic designat actionem Dei, quae est eius
 substantia cum relatione ad creaturam, quae non est relatio
 realis, sed secundum rationem tantum. Si autem relatio passiuue sumatur,
 cum creatio non sit mutatio, non potest dici, quod creatio sit
 in genere passionis, sed est in genere relationis, quod sic pa-
 tet. In ois vera mutatione, & motu inuenitur duplex pro-
 cessus, unus ab vno termino motus in alium, sicut ab albe-
 dine in nigredinem, alius ab agente in patientem, sicut a facien-
 te in factum. Sed hi processus non similitur se habent in op-
 po sitis. In termino motus. Nam in ipso moueri dicitur,
 quod mouetur recedit ab vno termino motus, & accedit
 ad alterum, quod non est in ipso termino motus, ut patet in
 eo, quod mouetur de albedine in nigredinem, quia in ipso
 termino motus iam non accedit ad nigredinem, sed inci-
 pit esse nigra. Similiter dicitur in ipso moueri patientis
 vel factum transmutatur ab ipso agente, cum autem est in ter-
 mino motus non ulterius transmutatur ab ipso agente, sed
 consequitur quendam relationem ad agentem, prout habet
 esse ab ipso, & patet est ei simile quoquo modo, sicut in ter-
 mino generationis humane natus consequitur filiationem.
 Creatio autem, sicut dictum est, non potest accipi ut moueri dicitur
 est ante terminum motus, sed accipitur, ut factum esse. Unde
 in prima creatione non importatur transmutatio a creatura
 re, nec accessio ad esse, sed solummodo inceptio essendi, &
 relatio ad creatorem a quo habet esse, & si creatio nihil aliud
 est quam relatio quaedam ad Deum cum nouitate essendi.
 Hec ille. Item ibidem ad secundum sic dicit. Creatio actiuue sum-
 pta significat essentiam diuinam cum quadam relatione
 contentellata, & sic est quid increatum. Accepta vero passiuue
 est quaedam relatio significata per motum mutationis ratio-
 ne nouitatis vel inceptions importat. Hec autem relatio
 creaturae quaedam est inceptio contentellata nomine creaturae pro
 ois eo, quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum:
 quia relatio creationis non refertur ad Deum alia relatio-
 ne reali, sed seipsa, ut dicit Avicenna in sua Meta. Si vero nomen
 creaturae accipiamus magis stricte pro eo tamen, quod substi-
 tit, quod propria sit & creator, sicut proprie habet esse, tunc
 praedicta relatio non est quid creatum, sed concreat, sicut
 nec est ens proprie loquedo, sed inherens, & simile de om-
 nibus accidentibus. Hec ille. Ex quibus patet, quod creatio
 actiuue sumpta est quid increatum in intellectu, quod cum habitu
 dine rationis ad creaturam. Creatio autem passiuue sumpta
 est accidens in creatura. Relatio realis creaturae ad Deum
 cum nouitate essendi. Quae quidem nouitas non est aliud
 quam relatio rationis ad non esse praecedens, scilicet quaedam poste-
 rioritas ad non esse immediate praecedens, vel negatio pre-
 cedentis durationis tam in actu quam in potentia passiuue,
 aut qualitercumque subiectiua eiusdem rei. Eandem conclu-
 sionem ponit prima parte 45. artic. 3. & 2. sent. dist. 1. ar. 2.
 ad quartum. Et quia conclusio habet duas partes potest
 pro qualibet parte formari ex dictis probationibus. Pro prima
 quidem, scilicet quod creatio actiuue est Deus, arguitur sic. Actio dei
 est diuina essentia contentellata respectu ad sui effectum vel
 productum, sed creatio actiuue est actio Dei, igitur est diuina es-
 sentia. Pro secunda vero parte conclusionis, scilicet quod aliqua crea-
 tio non est Deus, arguitur sic. Nulla relatio temporalis formaliter
 inherens creaturae est Deus, sed creatio passiuue sumpta
 est hmoi, igitur, maior & minor vtriusque argumentum pa-
 tet ex praedictis. Secunda conclusio. Creatio passiuue
 Capreolus 2. Sent. B 3. sumpta

Tex. com. 99.

Tex. com. 20.

In omni mutatio-
 ne & motu
 duplex est pro-
 cessus.

sumpta non est proprie loquendo mutatio nec passio, licet per modum passionis aut mutationis significetur. Pro huius conclusionis intellectu notandum est, qd S. Thom. exponens Philosophum in 10. Meta. ostendit, quo se habent haec tria in creaturis. *Motus, actio, & passio.* Motus (inquit) non habet aliq. aliam naturam separata[m] a rebus alijs, sed vnaquaeque forma s[m] qd est in heri est actus imperfectus, qui dicitur motus. Hoc n. ipsum est moueri ad albedinem, quod est incipere albedinem fieri in subiecto, sed nondum esse in actu perfecto. Haec ille. Et post in fine capituli sic concludit. Vna est distantia duorum ad vnum, & vnius ad duo, sed differt ratione, & propter hoc diuersimode significatur. per duplum & dimidium. Et similiter vna est via ascendens & descendens, sed differt ratione, & p. hoc hi dicuntur ascendentes, & illi descendentes. Et ita est de mouente & moto: nam vnus motus s[m] substantiam est actus vtriusque, sed differt r[ati]o[n]e, est. n. actio mouentis, attam e[st] mobile, vt passio. Haec ille. Et tunc obijcit contra praedicta dicens. Sed si actio & passio sunt idem s[m] substantiam, vt qd non sint diuersa praedicamenta. Sed sciendum, qd praedicamenta diuersificantur s[m] diuersos modos praedicandi: vnde licet idem sint quae diuersimode de diuersis praedicantur, ad diuersa praedicamenta pertinent. Locus n. s[m] qd praedicatur de locante ad genus quantitatatis pertinet, s[m] autem qd praedicatur de nominatiue de locato constituit praedicamentum vbi. Similiter motus s[m] qd praedicatur de subiecto, in quo est, constituit praedicamentum passionis, s[m] aut qd praedicatur de eo, qd s. art. 1. ad s. m. Dicendum (inquit) qd Deus non alia operatione producit res in esse, & conseruat eas in esse. Ipsum n. esse rerum permanentiu non est diuisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiacet, s[m] se aut est in instanti. Vnde operatio Dei s[m] qd est per se ca[usa] qd res sit, no[n] est alia s[m] qd facit principiu[m] essendi, & essendi continuationem. Haec ille. Item 1. parte q. 104. ar. 1. ad quartum. Conseruatio (inquit) rerum a Deo non est per aliq. nouam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu & tempore, sicut conseruatio luminis in aere est per cotinuatum influxum a sole. Haec ille. Hanc eandem probat Ber. de Ganao contra Henr. in 1. quolibet q. 17. Actio (inquit) non pluralificatur nisi ex parte principioru[m] actionis quae plura sunt, sicut idem suppositum pot[est] habere plures actiones per plura principia, vel ex parte terminoru[m], vt sit alia & alia actio, quae ad alium & alium terminu[m] terminat, vel ex parte temporis: quia interruptur, sicut motus interruptus no[n] est vnus. Phys. vel quia actio est a diuersis suppositis, vt si dicere[mus, qd vbi sunt plures trahentes naue[m] sunt plures actiones, licet sit vnus tractum. Sed nullo istorum modorum possunt in Deo pluralificari istae duae actiones creatio, & conseruatio. Non n. per pluralitatem principiorum operandi: quia principiu[m] operandi in Deo respectu creaturarum est sua essentia, quae semper est eadem vel idea. Cedit autem, qd per eadem ideam Deus producit & productum conseruat, non per alia. Ergo non pluralificat ex parte principiorum. Item nec ex parte terminorum: quia eadem res numero est, quod producit & conseruatur. Item nec ex interruptione t[em]p[or]is: quia res postq[ue] producta est, continue conseruatur, si n. ad modicum Deus desineret conseruare, creatura annihilaretur. Item nec ex parte plurium suppositorum operantiu[m]: quia opera trinitatis in creaturis sunt indiuisa, non n. sunt plures creationes, quib. tres personae creantur: sed vna. Et ita ex nulla parte inuenit, vbi istae actiones possint pluralificari realiter re abstracta. Haec ille. Sed a pars co[n]clusionis de se patet. Na[m] creatio s[m] co[m]m[un]e acceptio[n]em, & vt nunc in sua r[ati]o[n]e includit nouitate[m] effectus, non aut conseruatio. Similiter co[n]seruatio includit in sua r[ati]o[n]e continuatione[m] actionis & influxum, non aut creatio. Vnde S. Tho. de pot[est]ia Dei q. 3. ar. 3. ad 6. sic dicit. Creatio relatione[m] importat cu[m] nouitate[m] essendi: vbi non oportet qd res quandocunq[ue] est, creetur, licet semper referatur ad Deu[m], quamuis non esset inconueniens dicere, qd sicut aer quadiu lucet, illuminatur a sole, ita creatura quadiu h[ab]et esse fiat a Deo, vt et Aug. dicit super Gen. ad littera, sed in hoc non est diuersitas, nisi s[m] nom[en], put nomen creationis pot[est] accipi cum nouitate vel sine nouitate. Haec ille. Idem ponit prima parte

Actio[n]em & passio[n]em non differre secundum substantiam motus.

Tex. com. 20.

est in diuinis personis, ideo nec est ibi passio. Haec ille. Ex quibus omnib. patet, qd non ois actio inferat ex se passionem, nisi actio, quae est cum motu, vel mutatione. Sciendum t[ame]n vt ex praedictis apparet, actio quae est cum motu, non est aliud qd motus, licet dicat in obliquo relationem causae ad effectum. Relationem originis ipsius motus, quae quidem relatio est in mouente. Passio autem dicit illum motum in recto, & in obliquo dicit relatione[m] effectus, ad cam. s. ipsius motus ad agens, a quo actus immanens est. Vbi autem non est motus, nec mutatio, actio dicitur forma agens cum relatione ad productu[m] vel originatu[m], sicut actio Dei est diuina essentia cum respectu ad illud, quod per eam originatur. Passio autem non habet ibi locum nisi s[m] modu[m] intelligendi: quia relatio producti ad producentem non solum significatur vt relatio, immo per nomen passionis, vt per hoc nomen creatio, & ideo quia g[ra]tio diuina est sine motu, ideo in filio nulla est passio, licet relatio ibi significetur per nomen passionis, cum dicitur generari & nasci. Similiter in proposito: quia creatio actiua est sine motu, ideo creatio passioe significata non est passio, licet significetur per verbum passiuum, cum dicitur creari, & per modum passionis per hoc nomen creatio. Sciendum est, qd cum articulo Parisiensis dicit, qd error est dicere, qd creatio non sit mutatio ad esse, accipitur ibi mutatio valde large & improprie. Tertia conclusio. Licet eadem sit actio, qua Deus creatur, & qua conseruat res, t[ame]n creatio actiua & conseruatio actiua r[ati]o[n]e distinguuntur. Istius conclusionis primam partem ponit Sanctus Tho. de potentia Dei q. 5. ar. 1. ad s. m. Dicendum (inquit) qd Deus non alia operatione producit res in esse, & conseruat eas in esse. Ipsum n. esse rerum permanentiu non est diuisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiacet, s[m] se aut est in instanti. Vnde operatio Dei s[m] qd est per se ca[usa] qd res sit, no[n] est alia s[m] qd facit principiu[m] essendi, & essendi continuationem. Haec ille. Item 1. parte q. 104. ar. 1. ad quartum. Conseruatio (inquit) rerum a Deo non est per aliq. nouam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu & tempore, sicut conseruatio luminis in aere est per cotinuatum influxum a sole. Haec ille. Hanc eandem probat Ber. de Ganao contra Henr. in 1. quolibet q. 17. Actio (inquit) non pluralificatur nisi ex parte principioru[m] actionis quae plura sunt, sicut idem suppositum pot[est] habere plures actiones per plura principia, vel ex parte terminoru[m], vt sit alia & alia actio, quae ad alium & alium terminu[m] terminat, vel ex parte temporis: quia interruptur, sicut motus interruptus no[n] est vnus. Phys. vel quia actio est a diuersis suppositis, vt si dicere[mus, qd vbi sunt plures trahentes naue[m] sunt plures actiones, licet sit vnus tractum. Sed nullo istorum modorum possunt in Deo pluralificari istae duae actiones creatio, & conseruatio. Non n. per pluralitatem principiorum operandi: quia principiu[m] operandi in Deo respectu creaturarum est sua essentia, quae semper est eadem vel idea. Cedit autem, qd per eadem ideam Deus producit & productum conseruat, non per alia. Ergo non pluralificat ex parte principiorum. Item nec ex parte terminorum: quia eadem res numero est, quod producit & conseruatur. Item nec ex interruptione t[em]p[or]is: quia res postq[ue] producta est, continue conseruatur, si n. ad modicum Deus desineret conseruare, creatura annihilaretur. Item nec ex parte plurium suppositorum operantiu[m]: quia opera trinitatis in creaturis sunt indiuisa, non n. sunt plures creationes, quib. tres personae creantur: sed vna. Et ita ex nulla parte inuenit, vbi istae actiones possint pluralificari realiter re abstracta. Haec ille. Sed a pars co[n]clusionis de se patet. Na[m] creatio s[m] co[m]m[un]e acceptio[n]em, & vt nunc in sua r[ati]o[n]e includit nouitate[m] effectus, non aut conseruatio. Similiter co[n]seruatio includit in sua r[ati]o[n]e continuatione[m] actionis & influxum, non aut creatio. Vnde S. Tho. de pot[est]ia Dei q. 3. ar. 3. ad 6. sic dicit. Creatio relatione[m] importat cu[m] nouitate[m] essendi: vbi non oportet qd res quandocunq[ue] est, creetur, licet semper referatur ad Deu[m], quamuis non esset inconueniens dicere, qd sicut aer quadiu lucet, illuminatur a sole, ita creatura quadiu h[ab]et esse fiat a Deo, vt et Aug. dicit super Gen. ad littera, sed in hoc non est diuersitas, nisi s[m] nom[en], put nomen creationis pot[est] accipi cum nouitate vel sine nouitate. Haec ille. Idem ponit prima parte

Tex. com. 4.

Tex. com. 14.

ma parte q. 104. artic. 1. Ex quibus patet, qd non est de propria ratione creationis vt creatio est, qd importat nouitate[m] essendi, nisi ex acco[m]modatione loquentiu[m] de creatione. sciendum qd ex co[m]muni vsu Christianoru[m] potentiu[m] mundi in ceptionem creatio dicit relationem dependentie ad Deu[m] cum nouitate[m] essendi, quae quidem nouitas est quaedam negatio praesistentie in priori duracione, vt supra dictum est. tertio, quod conseruatio passiuam dicit relationem praedictam sine tali negatione, immo cum habitu[m]ne, quam negat nouitas, vel incepio. Conseruatio enim passiuam dicit relationem dependentie ad Deum cum respectu ad essentiam creaturae, & dependentie in priori mensura. Similiter conseruatio actiua dicit actionem diuinam cum respectu ad creaturam, cui influitur esse connotando eundem influxum fuisse in priori mensura. Vnde sicut dicit Ber. de ganna, vbi supra. Creatio & conseruatio sunt vna & eadem actio, differens solum secundum diuersum respectu[m], quia creatio habet respectu[m] ad rem secundu[m] qd incipit esse, sed conseruatio habet respectu[m] ad rem, secundu[m] qd continuetur in esse. Vnde sicut ignis eadem actione numero, & eadem calefactione causat calorem in ligno, & in eodem sibi coniuncto conseruat, ita Deus eadem actione conseruat res quas produxit, quae actio vt respicit initiu[m] essendi dicitur creatio, sed vt respicit continuationem in essendo dicitur conseruatio. Haec ille. Aliter potest dici, qd creatio actiua dicit diuinam actionem, prout coexistit primo instanti duracionis creaturae, sed dicitur conseruatio prout coexistit ceteris instantibus post primum. Quarta conclusio. Nullum aliud a Deo potest esse nisi creatum a Deo. Istam probat S. Thom. de potentia Dei q. 3. artic. 5. triplici ratione. Prima est haec. Oportet (inquit) si aliquid vnum in pluribus inueniatur, qd ab aliqua vna causa in illis causetur. Non n. potest esse qd illud commune vtrique ex se ipso conueniat, cum vtrique secundum qd ipsum est ab altero distinguatur, & diuersitas causarum diuersos effectus inducat. Cum igitur esse inueniatur rebus omnibus commune, quae secundum id qd sunt distincte sunt adiuicem, oportet qd de necessitate non eis ex se ipsis, sed ex aliquo vna causa attribuat. Et ista videtur esse ratio Platonis, qui voluit qd ante omnem multitudinem esset aliqua vnitas non solum in numeris, sed in rerum natura. Secunda ratio est haec. Quia cum aliquid inuenitur a pluribus diuersimode participatum, oportet qd ab eo, in quo perfectissime inuenitur, attribuat omnibus illis, in quibus imperfectissime inuenitur. Nam ea quae possitue secundum magis, & minus dicuntur, hoc habent ex accessu propinquiori vel remotiori ad aliquid vnum, si enim vniciq[ue] eorum ex se ipso illud conuenirent, non esset r[ati]o cur perfectius in vno qd in alio inueniatur. Sicut videmus qd ignis, qui est in fine caliditatis, est principiu[m] caloris in omnibus calidis, est autem ponere vnum ens, quod est perfectissimum, & verissimu[m] ens, quod ex hoc probatur: quia est aliquod mouens omnino immobile & perfectissimu[m], vt est probatum a Philosophis, oportet igitur qd omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant, & haec est ratio Philosophi in 2. Met. Tertiam rationem talem facit ibidem. Quia illud, quod est per alterum reducitur sicut in causam in id, quod est per se. Vnde si esset vnus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modu[m] participationis calorem habent. Est aut ponere aliquod ens, quod est ipsum suum esse, quod ex hoc probat, quia oportet esse aliquod primum ens, quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Vnde oportet qd ab illo vno ente omnia alia sint quaeunque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis, & haec est ratio Auic. Has rationes facit ibidem S. Thom. in forma. Quinta conclusio. Nullum ens aliud a Deo potest in esse co[n]seruari sine Deo conseruante. Hanc conclusionem ponit S. Thom. de potentia Dei q. 5. artic. 1. dicens. Absque omni dubio concedendum est, qd res conseruantur a Deo in esse, & qd in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo deleterentur, cuius ratio accipi potest ex hinc. Effectum n. sua ca[usa] dependere oportet, hoc n. est de ratione effectus & causae, quod quide[m] in causis formalib. & materialib. manifeste apparet, quod est quae n. materiali vel formali principio subtrahit, res ita[m] esse definit, cum huius principia essentiam intrat rei. Idem aut in iudicio esse oportet de causis efficientib. & formalib. & materialibus. Nam efficiens est causa rei s[m] qd formam inducit vel materiam disponit. Vnde eadem est dependentia rei ad efficiens & materiam vel formam, cu[m] per vnum eorum ab altero dependat. De finalib. autem causis oportet idem esse iudicium, quod de ca[usa] efficiente: nam finis non est causa, nisi s[m] qd mouet efficientem ad agendum. Non n. est principiu[m] in esse, sed in intentione solum; vnde & vbi non est actio, non est ca[usa] finalis, vt patet 3. Meta. Secundu[m] hoc igitur esse rei facte dependet a causa efficiente s[m] qd dependet ab ipsa forma rei facte. Est aut aliq[ui]d efficiens, a quo forma rei facte non dependet per se, & secundum intentionem formae, sed solum per accidens, sicut forma ignis generati ab igne generante per se quidem & s[m] r[ati]o[n]em suae speciei non dependet, cum in ordine rerum eundem gradum teneat, nec forma ignis aliter fit in igne genito qd in generante, sed distinguit ab ea solum diuisione[m] materiali, prout scilicet est in alia materia. Vnde cum igni genito sua forma sit ab aliqua ca[usa] per se, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit ca[usa] ipsius formae per se, & s[m] propriam r[ati]o[n]em speciei. Cum aut esse formae in materia per se loquendo nullum motum aut mutatione[m] implicet, nisi forte per accidens, o[mn]e autem corpus non agit nisi per motum, vt Philosophus probat, necesse est qd principiu[m], a quo dependet forma, sit aliquod principiu[m] incorporeum. Per actionem n. alicuius principij dependet effectus a ca[usa] agente. Et si aliquod principiu[m] corporeum est ca[usa] per aliquem modum, hoc habet inquantu[m] agit in virtute principij incorporei, quasi eius instrumentum. Quae quidem est necessarium ad hoc, qd forma esse incipiat, inquantu[m] forma non incipit esse nisi in materia. Non n. materia quocunq[ue] modo se habens pot[est] subesse formae, quia principiu[m] actum in propria materia esse oportet. Cum igitur materia est in dispositione, quae non compeit formae alicui, non pot[est] a principio incorporeo, a quo forma per se dependet, eam consequi in mediare. Vnde oportet qd sit aliq[ui]d transmutans materiam. Et hoc est agens corporeum, cuius est agere mouendo. Et hoc quidem agit in virtute principij incorporei, & eius actio determinatur ad hanc formam, s[m] qd talis forma est in eo actu, sicut in agentibus vniuocis, vel virtute sicut in agentibus aequiuocis. Sic igitur hmoi agentia corporalia no[n] sunt formarum principia in rebus factis, nisi inquantu[m] se potest extendere causalitas transmutationis, cum non agant nisi transmutando, vt dictu[m] est. Hoc aut est inquantu[m] disponunt materiam, & educunt formam de potentia materiae. Quantum igitur vt ad hoc formae generatorum dependet a g[ra]ntib. materialibus, qd educuntur de potentia materiae, non aut quantum ad esse absolutu[m]. Vnde & remota actione g[ra]ntis, cessat reductio formarum de potentia in actum, quod est fieri generatorum, no[n] autem cessant ipse formae s[m] quas genita h[ab]ent esse, & inde est qd esse rerum generatorum manent, sed non fieri cessante actione generantis. Si quae aut formae sunt non in materia, vt formae intellectuales, vel in materia nullo mo[do] indisp[os]ita ad formam, vt est in corporib. celestibus, in quibus non sunt contrarie dispositiones, harum principiu[m] non pot[est] esse nisi agens incorporeu[m], quod no[n] agit per motum, nec dependet ab aliquo s[m] fieri, a quo non dependeat s[m] esse. Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum in ipso instanti cessat fieri rerum generatorum, ita cessante actione agentis incorporei cessat ipsum esse rerum ab eo causarum. Hoc aut agens incorporeu[m], a quo oia causantur & corporalia & incorporea deus est, a quo non solum sunt formae reru[m], sed et materiae, & q[ui] ad propositu[m] non differit, v[er]u[m] immediate vel quodam ordine, vt Philosophi posuerunt. Vnde sequit[ur] qd cessante operatione diuina o[mn]es res eodem momento in nihilum decideret. Haec ille. Idem ponit 1. par. q. 104. ar. 1. & 3. contra Gent. c. 63. Vnde r[ati]o pot[est] sic formari. Tante vel plus dependet res a ca[usa] sua in esse, q[ua]nto a ca[usa] sua in fieri, sed tante dependet res a sua ca[usa] in fieri, q[ua]nto cessante actione illius cessat res fieri, igitur cessante actione causae in esse, cessat ipsum rei esse, t[ame]n ultra, ca[usa] esse rei est ipse Deus, & conseruare re[m] est influe re rei esse, igitur subtrahit ei actione[m] & conseruatione[m] cessat esse rei ca[usa]e, qualibet igitur creatura eget conseruatione[m] Dei.

Tex com 5.

Sexta conclusio. Deus est causa non solum creaturæ, sed etiam cuiuslibet actionis creaturæ quatuor modis. Hanc ponit S. Thom. de potentia Dei q. 3. artic. 7. dicens. Nō est sic intelligendum, q̄ Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur, sed quia in ipsa natura, vel in voluntate operante Deus operatur, quod quidē qualiter possit intelligi ostendendum est. Sciendum namq; est, q̄ actionis alicuius rei, res alia potest dici multipliciter causa. Vno modo, quia tribuit ei virtutem operandi, sicut dicitur in 8. Physicor. q̄ generans mouet graue & leue in quantum dat virtutem, quam con sequitur talis motus, & hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ, quia dedit naturalibus rebus virtutes, per quas agere possunt. Non autem solum sicut generans, sed etiam quantum ad esse, vt sic possit Deus dici causa actionis in quantum causas, & conseruat virtutem dicitur in esse. Nam et alio modo conseruat virtutem dicitur facere actionem sicut dicitur, quod medicus conseruat visum faciens videre, sed quia nulla res per seipsum mouet vel agit, nisi sit motus non motum. Tertio modo dicitur vna res esse causa actionis alterius in quantum mouet eam ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut conseruatio virtutis actiue, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cuiuslibet ex hoc ipso, q̄ applicat acumen cultelli ad sciendum mouendo ipsum, & quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo q̄ hmoi corpora inferiora sunt alterantia alterata, cælum autē est alterans non alteratū, & tñ non est motus nisi motum, & hoc non cessat quousq; perueniatur ad Deum, sequitur de necessitate, q̄ Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis, vt mouens & applicans virtutē ad agendum. Sed vltimus inuenimus secundū ordinem causarum esse ordinem effectuum, quod necesse est p̄ similitudinem effectus & cause, nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamuis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum. n. est causa quædam effectus principalis causæ non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum aliquid participat de virtute causæ principalis, sicut dolabrum non est causa rei artificialis per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis, à quo mouetur, & eam quoquo modo participat. Vnde quarto modo vnum est causa actionis alterius, sicut agens principale est causa actionis instrumenti, & hoc modo etiā oportet dicere, q̄ Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto, n. aliqua causa est altior, tanto est communior & efficacior, & quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, & de remotiori potentia ipsum reducit ad actum. In qualibet autem re naturali inuenimus q̄ est ens, & quod est res naturalis, & q̄ est talis vel talis natura, quorum primum est cōe omnib. entibus, secundum omnib. rebus naturalibus, tertium in vna specie, & quartum, si addamus accidentia, est proprium huic indiuiduo. Hoc igitur indiuiduum agendo non potest constituere in simili specie nisi prout est instrumentum illius cause, quæ respicit totam speciem, & vltimus totum esse naturæ inferioris, & propter hoc nihil agit ad speciem in illis inferioribus, nisi per virtutem corporis celestis, nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem causæ primæ. Ipsum. n. esse est cōmunissimus effectus primus, & interior omnib. alijs effectibus, & ideo soli Deo conuenit secundum virtutem propriam talis effectus: vnde vt dicitur in lib. de causis. Intellectiva non dat esse, nisi prout est in ea diuina virtus. Sic igitur Deus est causa cuiuslibet actionis, prout quodlibet agens est instrumentum diuinæ virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autē consideremus virtutē, qua sit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatio effectui q̄ virtus causæ inferiorum: nā virtus causæ inferioris nō coniungitur effectui nisi per virtutem superiorū. Vnde dicitur in lib. de causis, q̄ virtus causæ primæ prius influit in cætum & vehementius ingreditur in ipsum. Sic igitur oportet virtutē diuinā adesse cuiuslibet rei agentis, sicut virtutem corporis celestis oportet adesse cuiuslibet elementari

¶ Nam res esse est actionis alterius quod dupliciter. Tex. com. 33.

Lea. 9.

Lea. 11.

agētis, sed in hoc differt quia vbiq; est virtus diuina, est essentia diuina, non autē essentia corporis ecclesiæ est vbiq; est sua virtute. Et iterum Deus est sua virtus, nō autem corpus celeste, & ideo potest dici, q̄ si eius in qualibet re operatur in quantum eius virtute qualibet res indiget ad agendum, non autem proprie potest dici, q̄ cælum semper agit in corpore elementari, licet eius virtute corpus elementare agat. Sic igitur Deus est causa cuiuslibet actionis in quantum dat virtutem agendi, & in quantum conseruat eam, & in quantum applicat actioni, & in quantum eius virtute. ois alia virtus agit, & cum coniunxerimus his, q̄ Deus sit sua virtus, & q̄ sit intra quamlibet rem non sicut pars essentie, sed sicut tenens rem in esse, sequitur q̄ ipse in qualibet operatione operetur immediate non exclusiua operatione voluntatis & naturæ. Hæc ille. Et ibidē ad tertium dicit, q̄ in operatione, qua Deus operatur mouendo naturam, operatur natura, sed ipsa natura operatio est operatio virtutis diuinæ, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Similiter ibidē ad septimum ponit, q̄ quando cuiusq; aliqua res naturalis operatur, Deus influit sibi aliquid, quo actualiter agit: vnde sic ait. Virtus naturalis, quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis vt quædam forma habens esse ratum & firmum in natura, sed illud quod à Deo fit in re naturali, quo actualiter agit est, vt intentione sola habes esse quoddam incompletum per modum, quo colores sunt in aere, sicut virtus artis in instrumento artificio. Sicut igitur securi potuit dari per artem auctoris, vt forma in ea permanens, non autē ei potuit dari, q̄ vis artis elicit in ea quasi quædam forma permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali conferri potuit virtus propria, vt forma in ea permanens, non autē vis, qua agit agere vt instrumentum primæ cause, nisi daretur ei, quod esset vniuersale essendi principium. Nec iterū virtuti naturali conferri potuit, vt moueret se ipsam, nec vt conseruaret se in se, vt dicitur sicut patet, q̄ instrumentum artificis conferri non potuit, q̄ operaretur absq; motu artis, ita et rei naturali conferri nō potuit, q̄ operaretur absq; operatione diuina. Hæc ille. Ex quib. potest formari talis ratio, cā conseruus & conseruus virtutem cuiuslibet agentis secundū, & mouens illā ad operandum, & eam suo effectui coniungens operat in qualibet operatione agētis sed i, sed Deus est hmoi. igitur & c. maior & minor patet ex p̄dictis. Et in hoc primus ar. terminatur.

Quantum ad secundum artic. arguitur contra conclusiones. Et quidē contra prima arguitur. **Contra primam conclusionem.** Aur. probatur q̄ actio, qua Deus ponit immediate creaturam in esse elicitur, nō est vna actio trāsiens de genere actionis, & nō est diuina essentia, vt ponitur in prima cōclusionē, & in scdā. **¶** Arguit igitur primo sic. Effectus in actu exigit eam in actu, effectus. n. & causa simul se ponunt ex secundo Phys. dicitur simul est Deus ea in actu & creatura cōiungens in actu, sed p̄ creationem actionē tunc est ea in actu omne. n. agens p̄ actio est agēs in actu q̄ actio sua est in actu. Igitur oportet q̄ dum creatura, quæ est effectus est in actu, creatio actiua sit in actu, & q̄ creatura vt est effectus non est in actu q̄ creatio actiua non sit in actu, alius esset ea in actu, effectus non existente in actu, sed velle Dei, vel diuina essentia non solum est in actu q̄ creatura producit actū, hāc ē antiquam producat ergo diuinam velle vel diuinā essentia non est illa creatio Dei actiua. Sed forte inquit dices, q̄ secus est de agente libero, & de agente naturali, quia agēs naturale oportet q̄ in eo dem instanti, quo est effectus eius, sit sua actio, & econtra, sed hoc nō habet locum in agente libero. Nam agens liberum potest velle agere aliqui pro aliquo instanti, in quo non est sua volitio, sicut ego possum velle nunc in actu aliquid, sed non pro nunc, sed pro alio instanti, & si voluntas mea esset potentia factiua, & esset efficax, sicut nunc volo aliqui d pro instanti b. sic per illud velle meum poneretur in esse pro instanti b. & non pro alio quo alio instanti, & tñ in alio instanti sicut velle meum in actu sine hoc, q̄ illud poneretur in esse pro illo instanti. Sed ista responsio inquit confirmat propositum, Ex hoc. n. apparet, q̄ velle non sit illa actio, qua agēs est in actu, quia velle est pro instanti, in quo est, non ponit effectū. **Contra dicitio autem vt q̄ creatio sit in actu, & creatura nō sit in actu.** Per te autem ab æterno erat velle diuinum & diuina essen-

¶ Nam conclusio. Aur. 2. dicitur, & c. dicitur 27 & c. 2. Vnde dicitur, no actiua Dei est ipsa Dei essentia. Tex. com. 37.

na essentia, & pro tunc non erat creatura in actu, igitur & c. Et q̄ dicitur de libero agente, nihil est ad propositum. Nulla. n. actio sic est libera, ex quo posita est pro aliquo instanti, vel in aliquo instanti, q̄ pro illo instanti non sit illud, quod ex natura rei concomitatur actionem. Confirmat hoc sic. Tu dicitis q̄ velle non potest esse actu, q̄ effectus non ponitur in actu, tunc sic, quare quando effectus per velle præcedens ponitur in actu, aut sit aliquid vltra velle, quod elicit effectum, vel non, si non, sequitur q̄ sicut effectus ante non elicitur, sic nec modo per ipsum velle, si sic, habeo propositum, quia illud nō erit aliquid aliud quam realitas actionis. Secunda ratio sua talis est. Si actio Dei sit diuina essentia, vel diuinum velle, aut illud erit absolute velle imperij sine executione, aut erit executio cum imperio. Nō primo modo, nam de natura imperij est, q̄ habeat exsequens, & q̄ exigit executionem. Si dicitis, q̄ non requiritur nisi imperium omnipotens & efficax. Contra. Iam vadis ad aliquid vltra imperium. Iam omnipotentiam, imperium enim efficacax nō est aliquid aliud, nisi imperium cum executione. Et tñ habeo propositum, quia illam executionem aut faciet ipsamet creatura, & patet q̄ non, quia nihil potest esse sub ipsi causa vt sit, aut illud est res alia creata, & hoc non, quia tunc res illa crearet, aut ipse Deus exequens, & habeo propositum, quia nō per solum velle imperatum, sed per illam actionem mediam. Tertia ratio est. Si velle diuinū sit illa actio, aut illud est velle aliquid determinatum ad tale productionem ex natura rei, aut est aliud velle, quod determinat illud, sed nec sic, nec sic. Probatur q̄ non primo modo, quia si in Deo esset aliquid velle determinatum ex natura rei ad talem productionē, necessario poneretur talis productio in esse, & sic creatura profunderet à Deo non libere, sed naturali necessitate. Nec secundo modo, puta q̄ intrinsece se determinet ad illud velle. Quæro enim vtrum in Deo possit esse oppositū velle, aut non. Si non, ergo ad illud non se determinauit, immo Deus erat iam determinatus ad illud. Si sic, ergo de necessitate nunc est in eo oīum velle, quia quid quid potuit ab æterno esse in Deo, nunc est in eo: igitur opposita velle nunc sunt in Deo actualiter igitur de necessitate erūt opposita volita, quia si prius fuit volitum, & nunc non est, iam sequitur q̄ sit mutatio in eo. Quarta ratio est. Impossibile est formam esse in actu, quin formalis effectus sit in actu, sed velle diuinū est ab æterno: igitur si illud sit talis creatio actio, necessario Deus ab æterno erat creans in actu, igitur ab æterno erat creatum, quia cōtradictio est, q̄ agens producat, & à sua productione nihil producat. Quinta talis est. Quando cūque impossibile est aliqua intelligi sine inuicē, impossibile est, q̄ in esse ab inuicem separetur, vnde nō potest esse pater sine filio, quia non potest intelligi sine eo. Et huius ratio est, quia intellectus magis potest separetur quam actualis existentia, diuidit. n. intellectus ea, quæ adunata sunt esse s̄m Commentatore. 11. Met. com. 38. sed impossibile est concipi, q̄ sit actualis productio alicuius rei, quin res illa intelligatur passiuè produci. Actio. n. & passio simul intelliguntur in esse, nec potest aliquid intelligi producens productione actiuali, quin aliud intelligatur produci productione passiuè actuali: ergo impossibile est, q̄ res diuinæ essentia, quæ incommutabilis est & æterna, sit ipsamet actualis productio creaturæ, quæ non producit ab æterno, sed habet tātum esse in tempore. Sexta est talis. Nulla actio trāsiens in productum, & nō manens in producente potest esse realiter id ipsum, quod diuina essentia, alioquin res diuinæ essentia trāsiret & inhareret rebus productis, nec maneret in Deo, quod est omnino impossibile, sed operatio & actio diuinæ potentie executiue transeunt in ipsum actum, & sunt perfectio acti, vt dicit Philosoph. 9. Met. Actio nanque ignis videlicet calefacere non manet subiectiue in ipso igne, alioquin omne agens pateretur, & ageret in seipso in quantum acquireret in seipso realitatē actionis. Et propter hoc dicit Philosoph. 3. Physic. q̄ actio & passio sunt in passo, alioquin omne mouens necessario moueretur: igitur impossibile est poni, q̄ operatio diuina executiua sit realiter ipsa diuina essentia, immo est aliquid egressiue ab ea, & manēs in creatura. Septima est. Impossibile est operationē esse cōiunctā agenti, quin illud agens possit vere denominari, vt actū operans

¶ Vtrum creatio sit actiua actio trāsies.

Tex. com. 16.

Tex. com. 20.

& producentis, sed res diuinæ essentie est ipsa operatio executiue potentie oīum effectū exteriorum s̄m re. Constat autem q̄ illa cōiuncta est Deo, & est in Deo ab æterno: ergo vere dici potuit Deus ab æterno operans & creans vniuersa: igitur ab æterno creauit mundū, si ab æterno creatio mundi fuit in eo, quod necesse est dici, si creatio actio sit ipsa diuinitas: cum igitur illud sit absonum, non potest aliud poni. Octaua est. Operatio executiue potentie non expectat aliam executionem, alioquin procederet in infinitum quia & illa executio expectabit executionem, sed si ex operatione executiua æterna non statim sequeretur effectus, sed proueniret s̄m nutum & dispositionem voluntatis in tempore, tñ operatio executiua indigeret alia executione, nā dispositio voluntatis exequeretur aliquid nouum à potentia operatione, alioquin si prima operatio, vt est operatio effectum poneret, iam fuisset effectus positus ab æterno: ergo nihil est dictū, q̄ operatio executiua diuina sit æterna, & id ipsam quod diuina essentia, & tamen q̄ non sequatur effectus, nisi s̄m nutum & dispositionem voluntatis. Non est. Illud quo posito effectus potest poni & nō poni magis habet rationem potentie quam actualis operationis. Nam actualis operatio est causa effectus in actu non ponens ipsum in potentia, sed in actu, sed per hunc modum dicendi, diuinitate æternaliter existente adhuc effectus potest poni & non poni, sequi & non sequi ex tempore ad nutum & dispositionem voluntatis: ergo diuinitas magis habet rationem potentie quam actualis operationis vel productionis, quinimmo illam nullatenus habet. Decima est. Ex quo operatio est in actu, nihil est dictū, q̄ executio subdit dispositioni & nutui voluntatis, vt q̄ aliquid nō illuminetur si aliud illuminat, aut q̄ creatura nō creetur, si Deus creat, sed diuinitate manente adhuc diuinæ dispositioni subiacet, q̄ effectus creatus ponatur, vel non ponatur: ergo ipsa diuinitas non habet rationē actualis productionis. Undecima. Nam ex terminis patet, q̄ executio actiua alicuius effectus nō relinquit illum effectum in potentia, sed ponit illum in executione, & in effectu, & in actu, quæ oīa sunt idem, ergo diuina essentia nō potest concipi per modum cuiusdā executionis vel productionis, qua ois creatura in actu producit, & cōsequitur suū esse, quin & ipsa creatura in actu & in effectu. Duodecima. Per nullā actionem non ponatur transeuntem in aliquo extrinsecū productiue, potest aliquid extrinsecum vere & executiue produci. Nam si hæc ponat, est cōtradictio in dicto, erit namq; talis actio non transeunt productiue ad aliquid producentem, & in aliquid extrinsecū producentem per illā, sed velle Dei est actio immanens, & perfectio volentis, nec est actio productiua, sed magis operatio de genere qualitatis s̄m Philosoph. 12. Met. ergo nunquam per velle diuinum concipi potest res aliqua extrinsecū profuere in actum, & concludi ad esse nisi cōintelligatur aliqua alia operatio productiua. Decimatertia. Quia ex terminis patet, q̄ velle aliquid facere, nō est facere illud, nec velle aliquid fieri, est illud fieri, sed est magis obiectū illius. Transit. n. obiectiue velle super facere vel fieri, nō autem transit productiue, quia actus voluntatis non producit suum obiectum, vt ex terminis patet. Decimaquarta. Nunquam aliquis actus per hoc, q̄ ad diuinā transeunt aut intelligit quocunq; modo perfectus potest induere oppositum sui rationis, sed ratio volibilis est, q̄ sit operatio de genere qualitatis manens intra, & nullatenus productiua, aut extra egrediens effectiue, quamuis intrinsece determinet potentiam executiua ad actum, & in hoc consistit tota sua efficacia, q̄ potentiam executiua determinat ad nutum, tanquam potentiam sibi obedientem: ergo quantumcunq; transeunt ad diuinā, & intelliguntur omnipotens & perfecta, non procedet exterius effectiue, nec induet aliquam efficaciam ad extra, sed tantum intra habebit efficaciam, ita q̄ virtus executiua ad eius nutum omnia exequetur. Decimaquinta. Omne imperiū indiget aliquo exequente sic, q̄ imperare & exequi non sunt formaliter vnus actus, immo sunt alterius rōnis, & vnus subseruit alteri, & est inferior altero, & transit in exteriorem materiam, sed manifestum est, q̄ velle diuinum aut nutus suæ voluntatis, quo intelligeretur Deus, vt volens creare aliquid, aut volens aliquid fieri non est aliud quam quoddam

dam imperii, q̄ hoc fiat: ergo necessario exigitur aliquis
 accūs alterius rationis. Executio, vnde vel ipsamet creatura
 obediēt exequendo iussū diuinā voluntatis, quod est
 impossibile, quia tunc idem conduceret se ad facere, & esset
 causa sui ipsius, aut ipsemet Deus, exequitur, & obediēt suo
 imperio per aliquam operationem executiuā sui beneplaci-
 citi, quia ratio beneplaciti nō habet, q̄ ponat in effectu il-
 lud, quod placet, quinimmo si illud ponitur, aliqua actio
 ibi concurrat extra beneplaciti rationē. Ecce rationes Au-
 reol. tam in 2. sen. quā in 1. dist. 27. & 42. quibus probat q̄
 actiua creatio nō est diuina essentia, nec diuinum velle, sed
 est actio transiens subiectiue in creatura. Similiter contra
 eandem conclusionem arguit Gregor. de Ari. & primo in-
 tendit probare, quod nec creatio, nec cōseruatio est Deus,
 quocunq̄ modo sumatur. Et arguit primo sic. Omnē il-
 lud, cuius potentia creatiua inquantū huiusmodi est princi-
 pium, est entitas à Deo distincta, patet de se, sed creatio-
 nis potentia creatiua inquantū huiusmodi est principii,
 igitur &c. Maior probatur, quia omnis potentia actiua in-
 quantū huiusmodi, est principium suū factus seu operatio-
 nis, sicut & omnis potentia actiua transmutatiua est princi-
 pium suā transmutatiōis, & factiua suae factionis. Secun-
 do sic ad idem. Omnis operatio non coeterna Deo ex Dei
 voluntate existēs est entitas à Deo distincta, sed creatio est
 huiusmodi s̄m Damaclib. 1. c. 9. Creatio inquit est ex Dei
 voluntate opus existens, & nō est coeternum Deo. Secūdo
 loco arguit, q̄ creatio passio non sit relatio, aut aliquid di-
 stinctum realiter à re creata. Et arguit sic primo. Si aliqua
 res creatur creatione à se distincta, sit illa, verbi gratia an-
 gelus, aut igitur creatio angeli creatur à Deo creatione alia
 à se distincta, aut non alia creatione à se distincta, hoc pa-
 tet, quia omnis entitas quae non est Deus, est facta à Deo:
 igitur ista entitas, si est distincta ab angelo, cum etiā sit di-
 stincta à Deo est à Deo facta. Et constat etiam s̄m opinan-
 tes, q̄ ita de nihilo sit, sicut angelus, & q̄ etiam immediate
 ante prius nō fuerit: igitur sit creata: si sic, aut alia creatio-
 ne, aut non alia, eadē ratione & illa alia est creata alia crea-
 tione, & sic in infinitum: si non alia, eadem ratione nec an-
 gelus, q̄ qua ratione vna entitas est creata absq̄ tali crea-
 tione à se distincta, eadem ratione quelibet alia, cum nulla
 ratio, nec auctoritas plus cogat de vna quā de qualibet
 alia. Cōfirmatur. Quia sine ratione & superflue ponitur in
 aliquo creationem eius ab ipso distingui, ex quo aliquid sine
 creatione à se distincta creatur, nec euentia, aut ratio
 aliqua vel auctoritas, cui sit standum, plus in vno ad illud
 cogit quā in alio. Secundo. Constat q̄ omnē entitatem
 corruptam, vel annihilatam potest Deus eandem numero
 reparare, & in eodem subiecto, in quo prius fuit reponere,
 si in aliquo prius fuit, quoniam non magis in vno instanti
 repugnat alicui subiecto informari vna forma quā in alio.
 Si igitur creatio angeli Michaelis fuit quaedā talis res exi-
 stens, tunc tantum quando primo creatus est Michael, potest
 Deus illam eandē numero recreare in aliquo instanti prae-
 senti vel futuro in ipso Michael, & tunc in illo instanti, quo
 poneretur in Michael, verū erit dicere. Michael creatur:
 igitur immediate Michael prius non fuit, sed ponit q̄ fuit:
 igitur fuit & non fuit. Tertio. Aut Deus potest creare ali-
 quam rem absque creatione ab illa re distincta, aut non, si
 sic, cū nulla auctoritas, aut experientia habeatur, per quam
 cognosci possit, q̄ aliquē creet mediante creatione distin-
 cta, & per consequens, nec etiam ratio aliqua, ex quo oppo-
 situm est possibile. Nam omnis talis vel experientia, vel au-
 thoritate procederet, sequitur q̄ irratiōnabiliter ponitur
 talis multitudo rerum superflua. Si verō nō possit sine tali
 re media, cum ipsa non sit intrinseca rei, quae causatur, aut
 eius effectus naturaliter consequens, aut accidens sibi inhe-
 rens, aut aliquo modo causa per se extrinseca eius, non ap-
 pareret qua ratione non possit illa res creari sine ista, sed non
 primū, quia cuiuslibet causae secundae effectum Deus pos-
 set impedire, patet de igne trium puerorum. Nec s̄m, quia
 sine quocunq̄ accidente rei, Deus illam potest facere, si-
 cut potest haberi ex intentione Aug. in Epistola ad Con-
 sentium. Vbi ait, q̄ valet diuina potentia de ista visibili at-
 que tractabili natura corporis, quibusdam manētibus au-
 ferre quas voluerit qualitates, vnde potest facere ignem si-

ne caliditate, & sicut de istis, ita de ceteris accidentibus re-
 spectu suorum subiectorum est sentiendū. Similiter Deus
 potest facere accidens sine subiecto, igitur &c. Nec tertiu,
 quia cuiuslibet causae secundae effectū Deus potest facere sine
 illa, vt cōter concedit, & hoc dicit articulus Parisiensis. 63.
 Tertio loco probat idem de cōseruatione, & arguit primo
 sic. Si angelus cōseruaretur cōseruatione à se distincta, cū
 quolibet res, quae non est Deus cōseruaretur à Deo, aut illa
 cōseruatio cōseruaretur à Deo cōseruatione à se distin-
 cta, & illa per alia, & sic in infinitū, aut cōseruatur absque
 alia cōseruatione: ergo eadem ratione & ipse angelus. Se-
 cundo. Si cōseruatio sit res distincta ab angelo, cum Deus
 nullo alio à se indigeat ad cōseruandū quācumq̄ue res,
 & quālibet possit facere inesse cōtinuāre abique aliquo
 alio ab illa, & quocunq̄ue eius intrinseco à Deo & distin-
 cto, sequitur q̄ Deus poterit cōseruare angelum sine cō-
 seruatione, & sic non cōseruandū cōseruabit: Tertio.
 Agens creatum cōseruatur suum effectum absque cōserua-
 tione ab illo distincta, igitur multo magis Deus, assumptū
 probatur. Et sumo gratia exempli corpus, quod causat
 & cōseruat suam imaginē in speculo, vel speciem in oculo,
 & suppono, q̄ quilibet effectus de genere permanentiū
 naturaliter productus ab agente creato, siue producat sub-
 bito, siue successiue habet primo esse in aliquo instanti. Si-
 militer suppono, q̄ nulla res cōseruatur in primo instanti
 sui esse. Sit igitur effectus datus a. si eius cōseruatio est en-
 titas ab ipso distincta, illa non est in primo instanti esse ip-
 sius a. vel igitur ipsa post illud instans fiet partibiliter, vel
 tota simul, si tota simul, igitur in aliquo instanti post pri-
 mum instans esse a. habebit primo esse, & per consequens
 per totum tempus medium a. fuit cōseruatum à suo gene-
 rante creato absque cōseruatione media, ex quo vterius
 sequitur, q̄ etiam postea non est ponenda. Si verō nō pro-
 ducitur tota simul, sed pars post partem. Aut igitur queli-
 bet illarum partium erit cōseruatio, aut non, sed omnes
 simul, quasi ipsa cōseruatio sit quoddam totum etheroge-
 neum. Si secundo modo, per id quod praedicit instans pri-
 mum esse a. est facta cōseruatio absque cōseruatione. Si
 autem dicatur primo, sequitur q̄ cōseruatio essentialiter
 intenditur, & suscipit magis & minus, & per consequens,
 q̄ aliquid poterit intensius & remissius cōseruari, quia in-
 tensus per intensiorem, & remissius per remissioiem. Sed
 huius oppositum ex toto sequitur in proposito, quia non
 aliter potest intelligi aliquid intensius cōseruari, nisi quia
 diuinus continuatur in esse. Constat autē q̄ a. diuinus con-
 tinuabitur per vnam partem suae cōseruationis, puta per
 prius factam quā per totam. Nam per totū tempus, quo
 erit post completam creationem suae cōseruationis con-
 seruabitur, & per illam partem etiam vltra hoc per tempus
 praecedens creationem totius, & sequens creationē partis.
 Contra eandem conclusionem arguit Scot. probando, q̄
 relatio dependentiae ad Deum, quae dicitur creatio passiuā
 in conclusionē nō sit aliquid distinctum a creatura, in qua
 est. Primo arguit sic. Omne quod vniuersimter dicitur de
 omni alio termino nulli dicto ad talem terminum accidit,
 sed talis relatio cōis omni creaturę vniuersimter dicitur de
 omni alio à Deo ad ipsum Deum: igitur nulli accidit, & est
 idem fundamento per consequens. Probatur maior. Quia
 si alicui rei, pari ratione alteri, vt puta si relatio effectus ad
 causam primā accideret lapidi, & per consequens esset alia
 res lapide, ipsa pari ratione haberet relationem effectus ad
 Deum, & tunc accideret sibi alia relatio effectus, & ita erit
 alia relatio, & sic in infinitum. Secundo sic. Substantia est
 prior accidentē s̄m Philosoph. Met. cognitio, distinctio, &c.
 & tempore, & hoc quod est esse prius tempore intelligitur
 sic, q̄ nulla cōtradictio est ex parte substantię; quin possit
 esse prior duratione omni accidente: igitur non esset con-
 tradictio, q̄ lapis esset prior duratione omni dependentia
 ad Deum, & per consequens non esset cōtradictio lapide
 non dependere à Deo, quod est falsum. Tertio sic. Illud
 quod proprie dicitur inesse alicui, sine quo illud nō potest
 esse sine cōtradictione est idem sibi realiter, sed relatio
 ad Deum proprie inest lapidi, & sine ea non potest esse lapis
 sine cōtradictione: igitur relatio illa est eadē realiter ipse
 lapis. Probatur maior, quia sicut cōtradictio dicta de
 aliqui-

Vtrum cōser-
 uatio sit rea-
 liter distincta
 à re cōserua-
 ta.

Vtrum actio
 & passio sint
 vnus motus.

Contra ean-
 dem Scot. 2.
 dist. 1. q. 5.

Vtrum creatio
 passiuā sit di-
 stincta realiter
 à creatura.

Tex. com. 4.

Vtrum id sit
 ne quo impli-
 car aliud esse
 sit idem rea-
 liter illi.

aliquibus est via cōcludendi distinctiōem, ita etiam im-
 possibilis recipiendi praedicationem cōtradietoriorum
 pertinentium ad esse, est via cōcludendi identitatem in
 esse, & hoc vbi non est dependentia essentialis, quae requi-
 rit manifestam distinctiōem, quod declaro sic, quia impos-
 sibilis q̄ a. sit sine b. aut est propter identitatem b. ad a. aut
 propter prioritatem, aut simultatem in natura: igitur si b.
 nō sit prius à naturali, nec necessario simul natura, & a.
 nō nō potest esse abque b. sequitur q̄ a. sit idem b. Si autem
 sit aliud & posterius eo, nō est verisimile, q̄ non possit esse
 sine eo abque cōtradictione, sed quod inest alicui pro-
 prie, sicut relatio inest fundamento, hoc est ita inesse, q̄ si
 esset aliud, esset posterius natura, tale non prius esset, nec
 simul natura cum eo, cui inest: igitur si necessario requiritur
 ad esse eius, ita q̄ illud non possit esse sine eo necessario
 est idem sibi realiter, ita in proposito. Minor est manifesta,
 quia sicut est impossibile lapidem esse sine Deo ita impos-
 sibile est lapidem esse sine dependentia ad Deū, nam si pos-
 set esse sine tali dependentia, ita posset esse sine termino il-
 lius dependentiae, non enim est impossibilitas essendi sine
 termino, nisi propter ipsam dependentiam, non est autem
 aliquid non necessariū simpliciter ratio simpliciter neces-
 sarij igitur &c. Secundo loco cōtra secundam cōclusionem
 vnus arguit Aureol. probando, q̄ actio & passio non sunt
 vnus motus, & arguit primo sic. Quia illuminatio est actio
 corporis luminosi in corpus illuminabile, sed illuminatio
 non fundatur in motu, nō enim lumen acquiritur per mo-
 tum, sed per mutationem indiuisibilem & instantaneam,
 quia Commentator ait. 6. Physic. commento 32. q̄ Ari. &
 omnes peripatetici dicunt transmutationes esse quae non
 sunt in tempore. Et hoc manifestum est in illuminatione:
 ergo non omnis actio est motus, nec habet motum
 pro fundamento. Et si dicatur q̄ illuminationem praecedat
 motus localis corporis luminosi, quia tales transmutatio-
 nes indiuisibiles sunt fines aliorum motuum, vt Commen-
 tator dicit ibidē, & q̄ non possunt reperiri sine motu pre-
 uio, hoc non valet, quia illuminatio actio non fundatur in
 illo motu, immo transfuit motus, nec est instans, in quo lu-
 minosum illuminatur actiue, & elicit illuminationē actiuā.
 Secūdo sic. Via in aliquo ens est actio, vt patet 4. Metaph.
 commento 1. sed non omnis via ad ens est per motum, im-
 mo aliqua habet esse per simplicem mutationem, sicut for-
 mae substantiales, & gratia in anima, & similiter creaturae
 sunt à Deo per simplicem emanationem: igitur non est ve-
 rum, q̄ omnis actio sit fundata in motu. Nec valet si dica-
 tur, q̄ Commentator ibi dicit de Aristot. q̄ intendebat per
 motus corporum vias ducens ad generationes istorum,
 non valet inquam, quia magis per hoc habetur inentum,
 nō enim exponeret motus per vias, nisi quia in plus se ha-
 bet via ad ens quā motus. Tertio. Philosophus dicit q̄
 visio & auditio perficiuntur in instanti, sed visio & auditio
 sunt passiones sensuum, & actiones sensibilibus, vt patet 2.
 de anima: ergo non omnes actiones & passiones sunt in
 tempore, & per consequens non sunt in motu. Quarto sic.
 Intellectus agens vere dicitur agere, & non tantum meta-
 phorice s̄m Commentatorem 3. de anima, commento 18.
 Deducit enim themistium & theophrastum ad hoc incon-
 ueniens, quod intellectus non erunt vere facti, si intellectus
 agens & patiens & intellectus in habitu est eternus, sed ac-
 tio intellectus agens nō est cum motu, & tempore hoc,
 quia species intelligibiles non acquiruntur in tempore, vt
 patet 7. Physic. igitur. Quinto. Motus remanet transeunte
 actione & passione, sicut patet in proiectis, manet. n. mo-
 tus proiectorum proiectante cessante, immo eo ablato ma-
 neret, quia motus dependet ab actione motoris in ordine
 causalitatis effectiue: ergo motus non est actio & passio.
 Sexto sic. Actio & passio non differunt à motu: ergo po-
 tuit motu in aliquo mobili nō poterit ratio assignari, qua-
 re plus esset ab vno motore quā ab alio, positus duobus
 motoribus appropinquatis ad mobile. Cōstat. n. q̄ motus
 talis mobilis potest profuere ab alterutro duorum mouē-
 tium, & intellectus quae potest fundare respectum super mo-
 tum ad vnum sicut ad aliud quātum est ex natura mouē-
 tum, & ex natura ipsius motus, nisi igitur ponatur, q̄ mo-
 tus habet aliquam connexionem plus cum vno motore

quā cum alio extra omnem intellectum, vt pote, quia sci-
 licet oritur ab vno & non ab alio, & quia vnum agit motū,
 aliud verō non agit, nō poterit intellectus connecere mo-
 tum cum suo proprio & determinato motore, sed hoc est
 omnino absurdum & impossibile: ergo necesse est, q̄ in re-
 rum natura vltra motum & mouētē sit realis connectio
 motus ad ipsum motorem, sub respectu originis motus à
 motore & actione motoris. Septimo. Illud quod potest non
 esse motu & motore existentibus, non est idem realiter cū
 motu, aut motore, immo realiter differt à quolibet, ex quo
 sine contradictione potest nō esse illis existentibus, si esset
 enim alterum eorum, & illud alterum existeret illō nō exi-
 stente, sequeretur eandem rem esse & nō esse simul. Sed
 manifestum est, q̄ per diuinā potentiam potest manere
 idem motor, & idem motus non existente agere ipsius mo-
 toris, aut fieri à motore. Nam approximato igne alicui cō-
 bustibili, potest Deus suspendere actiuitatē ignis, ne agat,
 pro aliqua hora, & facere in eodem combustibili eundem motum
 quem ignis faceret illa hora, & s̄m hoc remaneret idē mo-
 tus remoto agere motoris, & ipso fieri à motore, quod ta-
 men agere & fieri assuisset, nisi diuina potentia suspendisset
 vtraque: ergo necesse est, q̄ agere motoris sit aliud à mo-
 tu & à motore: realiter, & similiter fieri motus sit aliud à
 motu & motore, ex quo potest suspendi vtroque manere.
 Octauo. Quaecunq̄ habitudines sunt oppositae & reales,
 per necessitatem realiter distinguuntur, nō autē edim di-
 citur reales, quia si essent rationis & oppositae sola ratione
 distinguerentur inter se, sed probatum est inquit q̄ effluxus
 effectus ab agente est quid reale positum in rerum natura,
 & similiter actus agentis & proruptio in effectum est quid
 vere reale, isti autem exitus & effluxus sunt vere opposi-
 ti, quia vnus incipit ab agente, & terminatur in effectum,
 vt pote actio, quae agens prorumpit in ipsum, alter verō in-
 cepit ab effectu & terminatur ad agens. I. exitus & origo
 effectus ab agente: ergo isti duo exitus realiter distinguun-
 tur, & ita actio & passio sunt res distinctae, & non vnus mo-
 tus. Nono. Quia illa quae sunt vnus s̄m subiectum, & dif-
 ferentia secundum quidditatem, & sunt in rerum natura,
 nec sunt per intellectum, illa de necessitate realiter distin-
 guuntur, distinguuntur enim s̄m quidditatem realem est re-
 stingui, sed Commentator dicit 3. Physic. commeto 2. 1. ex-
 presse, q̄ actio motoris & moti est eadem secundum subie-
 ctum, quia s̄m motum, in quo fundatur, vel formam indi-
 uisibilem in his, quae acquiruntur sine motu, sunt autē dif-
 ferentia s̄m quidditatem: ergo actio & passio realiter dif-
 ferunt à motu & inter se. Contra eandem conclusionem
 arguit Scot. probando, q̄ actio sit in agente, & q̄ per con-
 sequens non sit motus cum ille sit in mobili. Arguit igitur
 primo sic. Impossibile est effectum formale separari à for-
 ma, sed agens dicitur formaliter agere actione: ergo actio
 est formaliter in agente. Secundo sic. Agens & patiens de-
 bēt in oibus proportionari, excepto eo, quod est vere pro-
 ductū, sed in patiente sunt tria. I. potentia passiuā, & passio
 & passum, quartum aut quod est motus est vere productū:
 ergo in agente sunt alia tria. I. agens, potentia actiua, & actio,
 sed nō erit in eo motus vere productus. Tertio sic. Omnis
 perfectio est subiectiue in eo, quod perficitur, nihil. n. per-
 ficitur per aliquid, quod est extra se, sed actio est perfectio
 agentis. Vnumquodque enim est perfectum dum potest sibi
 simile generare s̄m Philosophum 4. Meteororum: igitur
 actio est subiectiue in agente. Quarto. Quia Philosophus
 dicit in de somno & vigilia, q̄ cuius est potentia, eius est
 actus, sed constat q̄ potentia actiua est agens & in agen-
 te: ergo & actio, quae est actus huius potentiae erit in eo:
 ergo si actio esset in passio, & non in agente, tunc crucifixio
 & blasphematio actiua Iudeorū subiectiue fuisset in Chri-
 sto, & non in Iudeis, sed hoc absurdum, quia cum illę actio-
 nes fuerint grauissima peccata, tunc peccata fuissent subie-
 ctive in Christo: igitur huiusmodi actiones erant in agen-
 tibus subiectiue. Sexto. Impossibile est formas oppositas
 esse simul, sed actio & passio sunt opposita: igitur nō sunt
 simul, sed in patiente est passio, ergo actio nō erit in eo,
 sed in agente. Septimo. Omnis forma denominat suū su-
 biectum, impossibile est enim albedinem inesse alicui sub-
 iectiue, quin illud sit albu, sed manifestum est q̄ passum
 non

Contra ean-
 dem Greg. de Ari.
 2. dist. 1. q. 6.
 conclusione
 prima.

Vtrum creatio
 passiuā sit re-
 latio, aut ali-
 quid realiter
 distinctum à
 re creata, vbi
 supra conclusio
 secūda.

Vtrum creatio
 passiuā sit in-
 trinseca crea-
 tura, aut eius
 effectus natu-
 raliē conle-
 quens, aut ac-
 cidens in he-
 rens, aut cau-
 sa extrinseca
 eius.

Vtrum actio
 sit in agente.

Tex. com. 11.
 Lectio. 1.

non agit, nec denominatur ab actione, ergo actio non est subiective in eo, sed in agente. Octavo. In eodem subiecto est relatio & suum fundamentum, sed actio est respectus habens pro fundamento potentiam actiuam, quae est in agente: igitur. Nono. Philosophus dicit 3. Phys. q. formalis ratio actionis consistit in esse ab hoc in hoc, sed respectus qui importatur p esse ab hoc est subiective in agente, essen. ab hoc non accipit respectu opposito ei, quod est a quo aliud, sed p illo respectu vel habitudine importata per a quo est aliud, de qua constat, qd est in agente subiective & formaliter, nec respicit motum vel passum nisi terminative: ergo actio est formaliter in agente, terminative vero est in passivo, ubi est motus. Decimo. Philos. dicit 8. Phys. q. si Deus ageret de nouo, mutaretur, hoc autem non cogeret, nisi quia reciperet aliquid nonnum in se, non aut appareret quid, nisi ipsam actionem, igitur illa erit in eo, & similiter omnis actio est in agente. Undecimo. Quia si vnus ignis calefaciat duo calefactibilia, aut erit vna actio tantum, aut dua, non dua, quia vnus agens vnica est actio: igitur vna tantum, & si sic, aut illa est in passivo, aut in agente, non in passivo, quia qua ratione in vno, & in vtroque, & sic idem accidens erit in duobus subiectis, quod est impossibile: igitur est in agente, quod est propositum: Duodecimo. Quando cuque aliquid duo sunt impossibilia in eodem subiecto propter prauiam impossibilitatem quorundam aliorum in eodem subiecto, si consequentia vbi a. Dicantur tunc se in eodem subiecto, nec etiam illa antecedentia, sed relationes de secundo modo relatiuorum sunt impossibiles in eodem, & hoc praecise propter prauiam impossibilitatem actionis & passionis, quas consequuntur, idem. n. ideo non pot esse pater & filius, quia idem non potest generari a seipso, aut generare se: ergo actio & passio non sunt coposibiles in eodem, sed passio est in patre, igitur in eo non est actio. Decimotercio. Aut actio denominatur agens denominatione intrinseca, aut solum extrinseca, non fm, quia omne quod denominat aliquid denominatione extrinseca, denominat aliqd denominatione intrinseca, vt patet de visione, quae denominat obiectum denominatione extrinseca esse visum, & denominatione intrinseca denominat subiectum videns, nec alicubi reperitur instantia, nisi instetur in proposito, quod non licet: quatur ergo, quid denominet actio intrinsece. Constat. n. q non passum, quia passum non dicitur agens, nec potest dari quid aliud denominet intrinsece, nisi agens, & per consequens est subiective in eo. Decimoquarto. Nam Philos. dicit 3. Phys. q. actio & passio non sunt proprie idem, sed cui haec insunt: igitur actio non est passio, dato qd esset in passivo. Decimoquinto. Nam primo Posteriorum dicitur, quod illa negatiua est immediata, in qua vnus genus generabilissimum, negatur ab alio vniuersaliter, ista ergo est vera vniuersaliter, nulla actio est passio: igitur nulla actio est eadem res cum passione. Decimosexto. Quaecunque differunt genere, differunt specie & numero, vt patet. Met. sed actio & passio differunt genere, cum sint duo praedicamenta: ergo differunt numero, & sic non sunt vna res numero. Contra eandem conclusionem iterum arguit Aureol. probando, qd actio vel motus non sit idem realiter cum forma, quae producit, sicut ponit illa conclusio. Et arguit primo sic. Quia traesente motu vel actione manet forma. Forma. n. acquisita est, & nec actio, nec motus est, quia habitibus praesentibus in materia cessat motus. Secundo. Quia forma illa & partes eius sunt termini motus & mutatorum esse, sed nec motus, nec actio est terminus motus, aut mutati esse: igitur. Tercio. Quia per mutatum esse, acquiritur illa forma, non autem motus, aut actio: igitur. Quarto. Illud vere est motus, per quod acquiritur. Formam. n. acquiritur per motum, sed forma non acquiritur per formam, nec partes formae succedentes: igitur. Maior est evidens, & probatur per Commentatorem primo coeli & mundi commen. 1. & 4. Met. commen. 2. vbi dicit qd motus est via ad rem, vocat. n. viam acquisitione rei pro quanto inducit rem. Minor patet. Tum quia idem acquireret se. Tum quia illae partes succedentes acquiruntur, quae pro quid, vtrum per alias partes, & sic erit processus in infinitum. Quinto. Illud est proprie motus, quod d terminatur & diuidit permutata esse, & continuatur permutata

Tex. com. 20.

Tex. com. 11.

Vtrum actio denotet denominatione extrinseca.

Tex. com. 22.

Tex. com. 37.

Tex. com. 12.

Vtrum motus sit idem realiter cum forma producta. Primo de ge.

Forma.

Tex. com. 55.

esse in potentia, sed huiusmodi non potest esse forma, nec partes formae: igitur &c. Maior nota est, quia licet motus non incipiat a mutato esse, tamen terminatur per mutatum esse in actu, & diuiditur, vt patet 6. Phys. Minor patet, quia nec forma, nec partes formae succedentes terminantur in mutato esse, & ita qd mutata esse sint termini illarum partium succedentium, immo est e contra, quia partes succedentes sunt termini illorum mutatorum esse, sicut enim se habet tota forma ad motum, quod d. acquiritur per motum, sic se habet partes formae ad mutata esse, qd terminant illa mutata esse, vnde vltima pars formae, quae est in actu, terminat vltimatum mutatum esse in actu, & sicut partes formae sunt infinitae in potentia, sic etiam acquiruntur per modum termini per infinita mutata esse in potentia, & si partem in potentia facias in actu, statim illa est terminus acquisitus per mutatum esse in actu: sic ergo mutata esse terminantur ad partes formae, & non e contra. Sexto. Sicut se habet mutatio indiuisibilis ad formam indiuisibilem, sic motus ad formam diuisibilem, sed mutatio indiuisibilis non est forma illa indiuisibilis, sed eius acquisitio: ergo motus non est forma indiuisibilis, sed eius acquisitio. Septimo. Impossibile est qd generatio formae successiua sit illa forma, sed motus est generatio formae successiua: igitur &c. Maior patet, quia alius generationis esset generatio, quod est falsum, & contra Philos. 5. Phys. & 11. Met. Minor probatur per Commentatorem 3. Phys. commen. 9. vbi ait. Dicamus igitur, qd motus vno modo accipitur vt est idem qd perfectione, ad qua vadit, differens tantum fm magis & minus. Alio modo vt est generatio partis post partem & via ad perfectione, quae est alia a perfectione, quia via ad rem est aliud ab illa re, & primo modo est de genere eius, ad quod vadit, sed secundo modo est de praedicamento. passionis, & prima opinio est verior, secunda famosior. Hec ille, & 5. Phys. commento 9. postquam improbat illud dicitur, qd motus sit forma, dicit qd motus est formaliter transitio coniuncta cum tpe. Et postponit ibi distinctionem hanc, qd motus habet duplicem considerationem. fm suam materiam, & sic est de genere eius, ad quod vadit, & fm suam formalem rationem, hoc est fm eum in quantum est transitio coniuncta cum tempore, & sic est in genere passionis, & in eod. commento allegat dicta aliorum expositorum, quibus magis assentit, qd motus est in genere passionis formaliter. Aristot. autem attribuit motum alijs praedicamentis, quia alia praedicamenta sunt in materia motus, non quia formaliter collocetur sub eis. Octavo. Nam fm August. 1. de Trinit. Nulla propria est res, quae seipsum gignat. Ex quo habetur, qd impossibile est, qd aliquid sit causa sui ipsius in quocunq. genere cause vel causalitatis, sed motus aliquo genere causalitatis est causa formae acquisitae: igitur &c. Si dicitur, qd in hac propositione, forma acquiritur motu, ablatius tenetur in habitudine, vel in ratione cause formalis, & non causa efficietis, quo modo dicimus, hoc est album albedine, & ideo nihil prohibet qd aliquid disponat per seipsum in genere cause formalis, sicut dicimus qd interemptum interit interemptione. Contra hoc arguitur sic. Forma capit esse per generationem, cu t. dicitur ly per non orat causam formalem, sed efficientem. Quod sic patet, quia forma est in esse per suu efficiens, & non nisi p efficietiam efficientis: ergo ad idem genus causalitatis reducitur esse per efficietiam efficientis, & esse per efficiens, sed esse per efficiens reducitur ad genus cause efficientis: igitur &c. Non igitur est simile, lapis albet albedine, & forma producit motu, vel lapis creatur creatione, non enim albedo se habet per modum cause efficientis ad album sicut creatio ad lapide, vel motus ad formam. Nono sic. Quia fm omnes generationes non est aliud quam hoc, quod dico substantiam esse effectiue ab alio, similiter creatio non est aliud quam hoc, quod importatur per esse a Deo, hoc autem esse effectiue praecedat lapidem causalitate originis, quod d. probatur, aut enim lapis creatur, aut lapis est, quia creatur, sed ista non est vera, lapis est a Deo, quia lapis est, sed potius ista, lapis est, quia est a Deo. Hoc autem non est, nisi quia suum exire a Deo est sibi causa qd sit: igitur quod significatur per esse a Deo necessario est primum prioritate originis & causalitatis. Confirmatur. Quia si Deus subtrahat actionem suam,

Tex. com. 48. & 53.

Tex. com. 10.

Tex. com. 64. & 5. de anima tex. com. 232.

Vtrum locus & magnitudo, quam acquirit mobile sit motus.

Tex. com. 37.

Tex. com. 54. Tex. com. 34.

suam, creatura cedit in nihil: igitur actio illa est causa, ex quo infertur, qd creatio nullo modo debet dici relatio, quia nulla relatio est suo fundamento ca vt sit, nec est eo prior origine, immo posterior. Decimo. Si forma imperfecta, quae partim est in actu, partim in potentia, dicatur motus, sequitur qd aliquid quiescens mouebitur, quia subiectum quiescens sub tepiditate est sub actu imperfecto in potentia ad aliquid vterius acquirendum. Si dicitur qd non intelligitur, qd motus sit illa forma absoluta imperfecta, sed vt est in quadam successione. Contra. Quia Philos. putauit habere veram distinctionem motus, & tamen non posuit hanc successione in diffinitione illius. Contra eandem partem conclusionis arguit sic quidam alij. Partibus motus repugnat esse simul, sed partibus formae, quae acquiruntur, non repugnat esse simul: igitur motus non est forma. Secundo. Nullus motus potest esse in instanti, sed omnis forma, quae per motum acquiritur, potest esse in instanti: igitur &c. Tercio. Quia si motus non esset aliquid distinctum a formis permanentibus, sequitur qd non essent haec sensibilia communia, sicut dicit Philos. 2. de anima, tenet consequentia, quia inter illa numeratur motus, & constat qd omnis forma permanentis, quae est de sensibilibus communibus, comprehenditur sub aliquo aliorum quatuor innumeratorem. Quarto. Omnis motus est velox vel tardus, sed nulla forma permanens est velox vel tarda: igitur nulla talis est motus. Quinto. Ad nullum motum est motus, sed ad formam, quae acquiritur, est motus: igitur &c. Sexto. Nam dicit Commentator 5. Phys. commen. 5. qd albificatio est motus, non autem albedo. Septimo. Nam si sic, tunc locus vel magnitudo, qua acquirit mobile esset motus, consequens est falsum, & tenet consequentia, quia si forma, quae acquiritur, dum est in fieri est motus, cum illud quod mouetur localiter non aliud quam locum acquirit, sequitur qd locus dum est in acquiri, est motus localis, sed falsitas consequentis probatur octo modis. Primo. Nam omnis motus est actus mobilis & sit in mobili, sed locus non est actus mobilis, nec in mobili. Tum secundo. Quia ponatur qd super magnitudinem a mouetur corpus b, quod tamen nunquam alijs mouebatur super eam. Tunc sic, haec magnitudo vel locus. f. a. fuit antequam b. moueretur super a. sed hic motus, quo b. mouetur super a. non fuit antequam b. moueretur super a. igitur iste motus non est locus a. nec magnitudo a. Confirmatur hoc. Quia hunc locum possibile est esse nullo modo existente, sed hunc motum, quo b. mouetur super a. impossibile est esse, nullo motu existente: igitur iste motus non est locus a. nec magnitudo a. Tum tertio. Quia si locus vel spacium, quod acquiritur mobili, esset motus localis, sequitur qd motus contrarij essent idem, quod est impossibile, tenet consequentia, quia forma eandem magnitudinem, vel locum potest mobile moueri prius ex vna parte ad aliam, & deinde e contra, qui motus vterque sunt contrarij, sicut motus sursum & motus deorsum super idem spaciura. Tum quarto. Quia si sic, motus corruptus idem numero rediret per naturam, si enim aliquid mouetur nunc per aliquod spaciura, & postea quiescit, & iterum per idem spaciura mouetur idem erit motus, qui erit postea, & qui fuit prius, si motus non sit aliud quam locus vel spaciura. Tum quinto. Quia 6. Phys. probatur, qd motus diuiditur diuisione mobilis & spacij, quod non esset verum, nisi motus esset aliud a loco & spacio. Tum 6. Quia tunc motus coeli non est aliud quam terra, circa quam mouetur, & cu motus coeli numeratus sit tempus vel subiectum temporis, sequitur qd terra esset tempus, vel temporis subiectum. Tum 7. Quia motus coeli est vniuersalis causa generationis & corruptionis istorum inferiorum, vt patet 2. de generatione, & 12. Met. per Commentatorem, sed constat qd terra vel locus, quem acquirit coelum, non est talis causa: igitur ipsa non est motus coeli. Tum 8. Quia si nullus motus localis, qui non esset locus, aut spaciura, sequitur qd impossibile esset aliquid localiter moueri, nisi acquireret locum vel spaciura, sed consequens est falsum. Nam constat qd Deus posset influere ad intelligentiam mouentem celum luminare, sicut nunc influit, & ita agere circa illud, sicut nunc agit, & cum hoc annihilare omne aliud corpus mundi, immo posset etiam Deus creare vnum coelum totum solidum

intrinsecus, & annihilare omne aliud corpus, & tñ rotare ipsum, sicut nunc actualiter vertitur. Hoc autem posito patet, qd illud moueretur, & tñ nullum locum, aut spaciura, aut aliam rem permanentem acquireret. Octauo. Quia si actio & motus non sunt aliud a forma, quae acquiritur. Quero cum dicitur radiu esse a sole, aut dico praecise radium, aut praecise radium & solem, aut aliquid aliud ab eis, non potest dici primum, quia tunc non magis radius esset a sole quam a lapide, nec secundum, quia tunc non esset potius radius a sole quam e contra: relinquitur igitur tertium, quod est propositum, quia illud est actio. Nono. Cum dico radius est a sole, haec praepositio a. aut connotat aliquid extra intellectum, aut non, si non, sequitur, qd circumscripito actu intellectus radius non esset a sole, quod est falsum, si sic, vel illud est radius tantum, vel sol tantum, vel vterque, vel aliquid aliud, tria prima sunt improbata: igitur restat vltimu. Decimo. Omnem formam, quam potest inducere agens naturale, potest Deus inducere se solo immediate: ponatur igitur quod in instanti, in quo debet sol radium inducere, aut aliud generans formam substantialem, Deus illum per se inducat, & suspendat actionem solis, aut illius generantis, tunc verum est dicere, qd radius ille non est a sole, nec illa forma a generante, sed vtrumque a Deo, & tam est eadem forma, & idem radius, qui esset a sole & a generante: igitur habitu importata per esse a sole, non est idem quod radius, nec habitu importata per esse a generante est idem cum forma substantiali. Confirmatur. Quia si talis habitu do non esset aliud a praedictis, nulla esset ratio, quare si Deus non produxisset radium, nec suspendisset actionem solis, tunc potius diceretur, qd radius esset a sole, quam sanre casu primo, cum ita tunc esset entitas solis, & similiter radij, sicut nunc in casu. Et potest adhuc confirmari. Quando cunq. aliqua propositio verificatur pro rebus, si ad eius veritatem non sufficiunt duae res, requiritur tertia, & si non sufficiunt tres ponenda est quarta, & sic vltra, donec tot sint quot requiruntur, & sufficiunt ad eius veritatem, sed ad veritatem istius, radius est a sole, non sufficiunt entitates radij & solis, praecipue in casu posito: ergo requiritur tertia. Illa autem est habitudo mere importata per esse a sole, & hanc dicimus actionem. Tertio loco contra tertiam conclusionem arguit Aure. multipliciter primo sic. Via in terminum & manutentia in termino non sunt eadem habitudines, nec idem respectus, sed creatio & conseruatio se habent, sicut via in terminum & manutentia in termino, quia creatio deducit esse, conseruatio manutentet in esse: igitur &c. Maior patet ex eplo, auctoritate, & ratione. Exemplo quidem, quia leuare lapidem in aere, & tenere non sunt idem, immo columna potest lapidem tenere in aere, cui non competit lapide leuare. Similiter non eodem modo nec ex eadem causa figura signi actiue imprimitur in cera & conseruatur in cera, nam conseruatur ratione dispositionum materiae, quae non sunt actiue, puta duricie & huiusmodi. Item secundo auctoritate Philos. 6. Phys. Impossibile est simul ire thebas, & itum esse illuc, vel illic esse. Item ratione. Quia mutuo se excludunt, ei enim cui attribuitur manutentia, impossibile est, qd attribuat via, Termino. n. in esse accepto & acquisito attribuitur manutentia, & tamen terminus excludit viam. Et exemplum est de generatione & motu, habitibus nanque praesentibus cessat motus & generatio. Forte dicitur qd duplex est via, Primo de ge. Vna est processus imperfecti ad perfectu, & processus termini a quo ad terminum ad quem, & talis via est motus. Alia est via, quae est processus agentis in passum, & talis via est creatio & generatio, huiusmodi. n. via est instantanea. Prima via non habet coniunctum terminum, sed secunda habet, & de prima via procedit ratio, non autem de secunda, via enim secunda cum set cum ipso termino, non plus requirit ad hoc, qd manuteneat, nisi qd habitudo ipsius termini ad productionem manuteneatur, vnde per hoc quod continuatur acceptio esse, vniuersaliter dicitur produci & creatum conseruari. Sed contra istam responsonem arguitur sic primo. Quia impossibile est qd continuatio cadat supra originem, cum supra originem non cadat origo, alias esset processus in infinitum, vnde sicut origo non originatur, ita nec conseruatur. Secundo. Quia dato qd conseruatio

Vtru creatio & conseruatio sint idem: ca. liter.

Tex. com. 55.

feruatio caderet super originem, tunc prius origo conseruabitur quam creatura, quia creatura hoc modo seruabitur per conseruationem creationis. Tertio. Quia non euadit difficultatem, dato. n. q. conseruatio caderet super originem, quaritur utrum creatur conseruetur sola creatione nullo addito, vel aliquo addito, non sola igitur &c. Quarto. Quia licet via instantanea & terminus sint simul in eodem instanti, tamen repugnancia est, q. productum in eodem instanti fit simul sub origine, & sub opposito originis. I. sub conseruatione ipsius esse acquisiti per originem, quare non valet similitudo. Secundo principaliter arguit sic. Illud quod quantum est de se, non habet q. duret, nisi per instans eo non pot. conseruari creatura, alias conseruaretur sine eo, quo habet formaliter conseruari: si ergo productio quantum est de se non habet q. duret, nisi per instans, oportet productum si est in tpe sequenti, q. fit alia via, & alia operatione agentis, quare non transit in illo instanti, hinc est, q. quia productio in diuinitis ex propria natura habet, q. duret ex se, & mensuretur aternitate, ideo non indiget filius alia manutentia & conseruatione, sed creatio & vniuersaliter ois productio in creaturis ex se non habet q. duret nisi per instans. Dato. n. q. haberet ex se q. duraret post instans, non posset Deus annihilare productum post primum instans. Conseruatur. Quia si haberet ex se, q. duraret sine alia manutentia, tunc esset ex se necesse esse, quia illud est necesse esse, quod habet ex se q. duret quocumque alio circumscripto: igitur si productum conseruetur post instans necessario, oportet q. hoc fit alia via, & alia operatione. Tertio. Quia in te conseruatio addit super productione continuationem, sed conseruatio differt a productione, quod patet dupliciter. Tum primo. Quia productio rei est instans, in quo non est conseruatio, sed in toto tempore sequenti. Tum secundo. Quia productio ex vi productionis non hēt q. duret nisi per instans, excepta productione diuina, quia tunc ex se essent aternae productiones, sicut est diuina productio: ergo productio creaturae non habet ex se, quod sit conseruatio, immo habet q. possit non conseruari. Si enim productio creaturae seipsa esset conseruatio, esset aterna, conseruens est falsum: ergo seipsa non est conseruatio, sed seipsa est productio: igitur productio & conseruatio non sunt eadem. Quarto. Quia Deus coiccat actiones creaturis, sed non coiccat eis conseruationem, qualibet. n. res immediate & totaliter conseruatur a Deo, sed non qualibet res creatur: sicut res creata, & immediate producitur a Deo: igitur in aliis idem creatio & conseruatio. Hęc Aureol. in prima. Contra eandem conclusionem arguit Grego. de Anima. Quia argumenta sua procedunt ex falso fundamento. Creatio non est aliud nisi res, quae creatur, & conseruatio non est aliud, nisi res, quae conseruatur, cuiusmodi ad hoc argumenta superius posita sunt, ideo non curio ea ponere, quia soluti precedentibus alia facilius solui possunt. Item contra eandem conclusionem arguit Henri. i. quolibet. cuius rationes in parte posita sunt in precedenti conclusionem. Quaedam verò alia argumenta facit modici ponderis, ideo superfluo, quia via solutione praescriptorum facilius alia possunt solui. Quarto loco contra quartam conclusionem arguit Aure. probando, q. aliquid creati implicat contradictione, & per consequens probationes conclusionis, quae innitantur rationi naturali, non valent. Arguit igitur sic in principio quarti. De formali ratione omnis productio terminatur ad aliquid, quia virtute productionis accipit aliquid, quod prius non habebat, vt sit impossibile concipere productionem, quin concipiatur terminus productus per eam, & oppositum termini prius existentis virtute productionis exclusum: si igitur ex nihilo aliquid fit, terminus a quo ipsius productionis est ipsum nihil, quod excluditur, terminus verò ad quem est aliquid, quod ponitur, tunc arguo sic. Si aliquid fit ex nihilo tanquam ex termino, aut fit ex nihilo per se, aut per accidens, sed non per se, quia ex opposito non fit aliquid per se, nisi aliud mutaretur in ipsum, verbi gratia, cæcitas in visum, tenebra in lucem, nihilitas in entitatem, quod est impossibile. Tum quia si fieret per se aliquid ex nihilo, iam fieret ex eo tanquam ex termino, sed potius tanquam ex subiecto: igitur oportet q. detur secundum, q. fiat ex nihilo per accidens,

Verum cor. si
rudio in
ata pro
ctone.

Verū sit possi
bile aliquid
creari.

esse aut per accidens reducitur ad per se: ergo necesse est q. ipsum nihilum cum aliquo coniungatur, ex quo fiat aliquid per se, si hæc fit vera per accidens, ex nihilo aliquid fit, quare illi nihilo aliquid coniungitur, & per consequens non est nihil illud, quod ponebatur nihil: contradictionem igitur implicat dicere q. aliquid fiat ex nihilo. Diceretur forte, q. ly ex non notat habitudinem materiae, nec termini, sed prioris & posterioris. I. posterioris ad prius, vt fit sensus ex nihilo. I. post. nihil aliquid fit sicut ex nocte fit dies. I. post. nocte, sed hoc dictum confirmat propositum, nam vbiunque talis ordo ponitur succedente posteriore tollitur prius, sed succedente aliquo non pot. eius oppositum, quod est nihil tolli, nisi ponatur aliquid eoe substractum: igitur illud qd prius erat, non erat nihil, & per consequens erit contradictio, q. ex nihilo aliquid fiat. Probatur minor. Cum. n. post nihil succedit esse lapis, quæro a quo tollit nihilitas, aut ab ipso lapide, & patet q. non, quoniam realitas lapidis nunquam fuit sub nihilo, sicut. n. albedo nunquam fuit nigredo, sic lapis nunquam fuit non lapis, nec ens nunquam fuit non ens. Nunquam. n. vnus contrarium est. I. contradictorium fuit aliud, nec tollitur nihilitas absolute quando produci- tur lapis, quia quicquid fuit nihil, remanet nihil, nisi vertetur in ens, quod est omnino impossibile. Aut igitur lapis non fuit nihil, aut necesse est dicere, q. nihilitas transferat, & fit versa in lapidem, aut necesse est, q. aliquid substractum concipiatur, quod prius fuit nihil, & postmodum ens, & sic habemus propositum. Conseruatur. Quia nunquam ex die fit nox, nisi succederet sibi in alio cõ. Prima si ly ex notat habitudinem posterioris ad prius, non notat alium ordinem, nisi illum, quem habet terminus ad quem ad terminum a quo, sicut. ex vno opposito fit aliud, sed virtute talis factionis primum excluditur, & secundum ponitur, sed nisi ponatur aliquid substractum nihilo, cum dicitur, lapis fit post nihil, non apparet q. positio lapidis sit exclusio nihilii. Nam quæro a quo excludit nihil, vel ab ipso lapide, & hoc non vt determinatum est, vel a seipso, & hoc est impossibile, quoniam quicquid vnquam fuit nihil, modo est nihil, nec a toto vniuerso, quia vniuersitas nihilorum, vt ita dicam, non est mutata, nisi nihil vertetur in ens. Oportet igitur dare substractum a quo fiat exclusio nihilii, adueniente eo quod fit. Prima. Vbiunque est ordo termini a quo ad quem, oportet q. aliquid transeat a termino a quo ad terminum ad quem, vt sic dicatur esse sub termino ad quem, postquam fuit sub termino a quo, sed hoc non potest poni, q. aliquid fuerit sub nihilo cui dicitur ex nihilo. I. post nihil, nisi ponatur aliquid substractum. Non. n. ens prius fuit sub nihilo: igitur oportet q. talis ordo includat substractum, & habetur propositum, & remanet ratio principalis, & hæc innuit Philo. soph. i. Phys. & Commentator 8. Phys. Secunda ratio sua talis est. Hęc propositio est impossibilis & implicans. I. q. contradictionem, nihil fit aliquid: igitur & illa ex nihilo fit aliquid, antecedens patet, quia prima non habet nisi duos sensus. Primus est, q. nihil vertatur in aliquid per se & a primo. Secundus, q. per accidens nihil fiat aliquid in ratione substracti, & tunc non esset nihil, & ita in vtroque sensu implicat contradictionem, conseruentia probatur. Primo inductiue, quia non reperitur instantia, quoniam idem significet, ex hoc fit hoc, & fit hoc, sicut cum dicitur ex aere fit aqua, conceditur q. aer fit aqua, & ex puero fit vir, conceditur q. puer fit vir, similiter cũ dicitur, ex die fit nox conceditur, q. dies fit nox. Dicitur forte, q. tunc equipollent, quando ly ex notat habitudinem causæ materialis, quod non est in propositio, nam sensus est, ex nihilo fit aliquid, de quo ali- quo. Sed hæc responsio non valet, quoniam qualemunque ordinem importet ly ex nihilo, sine termini, sine subiecti, sine termini oppositi succedentis, & posteriorum ad prius semper equipollēt, hoc fit hoc, & ex hoc fit hoc. Conseruatur. Quia vbi est habitudo materiae, siue subiecti tantum, concedit, hoc fit hoc, non tñ hoc fit, ex hoc, vt homo fit sanus, non tñ, ex hoie fit sanus, vt patet 7. Met. Semper igitur hæc præpositio, ex hoc fit hoc, infert ista, hoc fit hoc, non tñ econ- uerso, & ratio est, quia ly ex importat habitudinem termini a quo ad terminum ad quem, siue prioris ad posterioris, hoc autem necessario existit habitudine subiecti respicientis ad vtrumque terminum, quæ importatur, quando dicitur,

Tex. com. 66.

Tex. com. 25.

tur, hoc fit hoc. Terminus nanque non habet per se habitudinem ad terminum, sed per accidens ratione subiecti, quia nulla connexio esse termini a quo ad terminum ad quem, nisi poneretur subiectum. Forte aliter dicitur, quia ly ex non importat habitudinem termini a quo ad terminum ad quem, nec prioris, sed est sensus, ex nihilo. i. nō de aliquo. Sed hæc responsio non valet, quia fm hoc, filius in diuinitis effert creatus, cum sit productus non de aliquo & ex nihilo, vt ly ex nihilo negat omnem habitudinem ad non esse præcedens. Igitur cum productio filij in diuinitis non sit creatio, relinquatur q. ly ex in proposito dicat aliquam habitudinem. Item Ansel. Monol. dicit. c. 6. q. sine omni repugnancia, quæ facta sunt a creatrice substantia, dici possunt oia esse facta ex nihilo, eo modo quo dici consuevit diues fieri ex paupere, quia qui prius erat pauper modo est diues, & antea non erat. Et si receperit quis sanitate ex egrotitudine. qui prius habebat egritudinem, nunc habet sanitatem, quam prius non habebat, hoc modo potest intelligi creatrix essentia de nihilo cuncta creasse. i. quæ prius nihil erant, per ipsam facta sunt aliquid: Hęc Ansel. Ex quibus patet, q. aliqua habitudo deo eliquitur inter ens, & nihil, cum dicitur, creatio est ex nihilo, & sic ratio constat. Tertia ratio sua talis est. A nihilatio est impossibilis: igitur creatio est impossibilis, conseruentia patet, sed antecedens probatur: nā annihilatio nihil aliud est quam entis in nihil reductio. Sed manifestum est, q. hoc implicat contradictionem. In nullo enim genere oppositum vnium oppositum reductur in aliud, patet in dōcōdo in omnibus, sed talis reductio fit ratione subiecti, quod nunc est sub vno opposito, nunc sub alio. Cum igitur nihil contradictorie opponatur entis, impossibile est, q. ens reductur in nihil, nisi rōne substracti, & sic non erit nihil. Quarta ratio est. Impossibile est intelligere aliquid factum, quin intelligatur, q. habet esse post non esse. Factum. n. est illud, quod est postquam non fuit, vnde de ratione termini producti, vt productum est, hoc est, q. intelligat virtute productionis habere aliquid, quod antea non habebat. Tunc arguitur sic. Cum lapis dicitur temporaliter creatus aut virtute productionis factus est, quod prius erat, aut factum est, quod omnino nihil erat, aut factum est, q. aliquo modo erat, & aliquo modo non erat. Non primum, quia factum facere, nihil est facere. Nec secundum potest dari, quia si totum illud, quod factum est, prius nihil erat, sequitur quod nihil sit verum in ens, quia quod prius nihil erat, factum est ens, sed illud est omnino impossibile: igitur necesse est dari tertium. I. q. aliquo modo erat, & aliquo modo non erat. Erat quidem in potentia, & non erat in actu, & sic non est creatio seu productio de nihilo, sed ex aliquo modo ente, & ex aliquo modo non ente. Force dicitur q. licet lapis nullo modo esset, aut nihil esset prius quam crearetur, tñ non sequitur ex hoc, q. nihil sit conuersum in lapidem, sed q. lapis qui prius erat: nihil, modo est. Sed ista responsio non valet, cum. n. dicitur lapis qui prius erat nihil, aut intelligitur purum nihil, aut etiam aliquid substractum nihilitati: si purum nihil, habeo propositum, quia tunc purum nihil ponitur in esse. Si verò detur q. fit aliquid substractum nihilitati, habeo propositum, quia productio ista non est ex non ente simpliciter. Item contra eandem conclusionem arguit q. non omne aliud a Deo sit productum a Deo, cuius oppositum ponit illa conclusio. Primo sic. Omne factum potest aliquando non esse, nullum æternum a parte post vel perpetuum potest aliquando non esse: igitur nullum perpetuum est factum, & vltra sed plura entia alia a Deo sunt perpetua & aterna a parte post. I. c. celi, intelligit, & materia prima, quoniam quodlibet alium semper erit: igitur &c. Maior probatur eodē modo sicut arguit Philo. soph. primo celi & mundi, & per eosdem terminos. Quia omne genitum est corruptibile sumendo genitum & factum in eadem significatione. & similiter corruptibile & ens potens aliquando non esse, & in eodem sensu eorum opposita. Singenitum & incorruptibile, ad hoc vt probatio sit vniuersalior, qualitercumque ponantur talia esse facta, siue per generationem proprie dictam, siue per creationem, siue per aliam factionem. Probatur itaque illa maior sic, omne incorruptibile est ingenitum, & omne ingenitum est incorruptibile: igitur omne cor-

Verum omne
aliud a Deo
fit productum
ab eo.

Tex. com. 171.

ruptibile est genitum, & eodra, omne genitum est corruptibile. Antecedens notum est, conseruentia probatur per illam regulam, si fuerint quatuor termini, quorum duo sunt inuicem contradictorie oppositi, & reliqui duo similiter, & vnus terminus primæ oppositionis conuertitur vniuersaliter cum vno termino alterius oppositionis, necesse est reliquum cum reliquo vniuersaliter conuerti, patet autem regula per primum principium, huiusmodi aut sunt termini præmissi, sicut patet. Minor principaliter probat dupliciter. Primo. Quia si aliquid perpetuum pot. aliquando non esse, ponitur in esse q. aliquando non erit: igitur perpetuum aliquando non erit: & si sic: igitur simul erit, & non erit, quod est impossibile. Sed ex positione possibili in esse, nūquam sequitur impossibile, quamuis aliquando sequatur falsum, sicut patet ex diffinitione possibili: igitur illud positum non fuit possibile, & per consequens hæc est falsa. Perpetuum pot. aliquando non esse: igitur opposita eius, quæ est minor, est vera. Secundo probatur eadem minor. Quoniam si aliquid est perpetuum, ipsum pot. semper esse, & si perpetuum pot. aliquando non esse, sequitur q. aliquid pot. semper esse, & pot. aliquando non esse, & sic in aliquo congregantur potentia ad opposita immediata. Sed hoc est impossibile, quoniam tunc esset possibile, vt illa opposita simul eidem inessent, ita vt idem simul esset & non esset, & ista est probatio Commentatoris primo celi cõmen. 124. Secundo sic. Nullum æternum in præterito & futuro est factum, sed omne perpetuum est æternum in præterito & futuro: igitur nullum perpetuum est factum, ex quo sequitur, q. aliqua alia a Deo sunt non facta. Probatur maior. Quia omnis factus est ex opposito in oppositum. I. Phys. & per consequens ex non esse in esse, & ita quod est factum, quandoque non fuit. Sed probatur minor. Quia si detur oppositum, sequitur q. vnum infinitum erit maius alio. Nam tempus æternum ex vtraque parte, super æternum ex altera tantum, addit reliquum tempus æternum ex vna parte tantum, sicut tempus æternum ex vtraque parte non addit tempori æternum in præteritum, nisi tempus æternum solū in futurum, & econtra. Cum igitur omne æternum in futuro, sit ens tpe infinito, sequitur q. fuit etiam ens infinito tpe præterito. Conseruatur iuxta intentionem Commentatoris primo celi cõmen. 136. & iterū lib. 3. cõm. 53. Quoniam omne quod hēt naturam vel potentia vt fit tpe infinito, habet potentiam infinita. Potentia aut infinita nulla est maior: igitur quod habet potentiam vt fit tpe infinito futuro, hēt potentia vt fit tpe infinito præterito. Nam aliis quod possit esse tpe ex vtraque parte infinito esset maioris potentia, & per consequens aliqua potentia infinita esset maior alia, cuius oppositum dictum est in antecedente. Tertio sic. Materia prima est aliud a Deo, & tñ ipsa non est facta: ergo contra facta ad eo. Antecedens probatur, quia si materia prima esset facta, ipsa esset facta de nihilo. Sed consequens est impossibile, vt patet, tum per inductionem, quia in omni factione apparet aliquod subiectum, quod subest vtrique termino transformationis, tum quia nullus agens agit nisi transformando materia, & deducendo ad actum quod erat in potentia: tum quia si aliquid posset fieri ex nihilo, sequitur q. vel motus esset, & nihil moueretur, vel q. aliquid esset mutatum, quod prius non mouebatur, & vtrumque istorum est possibile. Et patet impossibilitas primi ex diffinitione motus, qui est actus entis in potentia fm q. in potentia. Secundi aut patet impossibilitas. 6. Phys. vbi demonstrat, q. ante quo dilbet mutari esse præcessit moueri. Sed probatur cõsequentia. Quia si aliquid fiat ex nihilo, vel fieri successiue pars ante partem, & sic motus erit sine mobili & subiecto, ac per hoc nihil mouebitur, & sic habebit prima pars consequentis. Vel fieri subito, vt solum habeat factum esse, & tñ erit aliquid factum, quod prius non fiebat, & mutatum quod ante non mouebatur, & hæc est secunda pars consequentis. Quarto. Quia celum est aliud a Deo, & tñ non est factum: igitur. Minorem sic probat Philo. & Commentator tertio celi cõmen. 29. Impossibile est vt aliquod corpus generetur nisi in loco: si igitur totus mundus fuit genitus, aut primum corpus necesse est vt haberet locum in quo generaretur priorem ipso tpe vel natura. Locus aut aut est vacuum aut est terminus corporis continentis, sed si totus mundus

Tex. com. 7.

Verum mate-
ria prima sit
facta ad eo.

Tex. com. 58.

mundus fuit genitus, nō habuit contiēns, cum ante non erat corpus: igitur ante ipsum erat vacuū, sed vacuum nō est possibile. Hęc Cōmentator. Quinto, Intelligētię sunt aliud à Deo, & tñ non sunt factę nec productę: igitur, Minor patet. Tum quia omne generatū & factum est factum ab aliquo alterante & transmutante, omne autem alterans est corpus, Deus autem non est corpus, nec intelligentię sunt illo modo alterabiles. Tum quia hoc ponit Cōmentator, 12. Metaph. commen. 44. recitans opinionem Auic. qđ ex intelligentijs quādam earum consequuntur aliam finit causatum causam, & qđ a motore primi cōeli prouenit anima primi cēli, & motor orbis sequentis. Vbi dicit Cōmentator, qđ iste sermo est inimaginabilis, non. n. est illic prouentus, neque consecutio, neque actio, ita vt dicamus qđ vna actio consequitur vnum agens. Et subdit aliquibus interpositis, Ab agente enim nihil prouenit sicut prędiximus, nisi extrahatur id, quod est in potētia in actum, sed illic non est potētia, vnde neque agens, tantum enim illic est intellectus & intellectum, perficiens & perfectū. Ex quo patet, qđ s̄m Cōmentatorem intelligentię non sunt illo modo productę. Nec valet si dicatur, qđ Cōmentator nō negat eas esse factas nisi per motum & mutationem cū non uitate essendi, quia si ita induceret, nihil argueret contra Auicem, quia nec Auicem dicebat intelligentias illo modo esse factas, s̄ per transmutationem, imo per simplicē emanationem eternam. Sexto arguitur. Nam omni potētię actiue corporalis aliqua potētia passiuā est non facta: igitur & cetera, consequentia est bona, quia illa est aliud à Deo. Antecedens probatur, quia omni potētię actiue correspondet corporaliter propria potētia passiuā. Nam relatiue dicuntur adinuicem, & mutuo se diffiniunt, vt patet 5. Met. cap. de potētiā. Et hoc vniuersaliter verum est de potētia actiua, siue sit actiua per motum, siue per simplicem emanationem. Quia autem talis potētia sit non facta patet. Quia tunc ipsa prius fuisset, quia in eius factiōne potētia Dei requisuisset eam sicut propriam potētiā passiuā pręsuppositam actiōni potētię actiue. Septimo arguitur. Nam formę quę educuntur de potētia materię non dicuntur creati à Deo, similiter anima rationalis & formę, quas Deus infundit subiecto, non videntur creati, cum creatio non supponat subiectum. Quinto loco arguitur contra quintam conclusionem Aureoli sic. Nullum cōseruatum ab aliquo potest corrumpi per aliquod agens, nisi illud agens vincat actionem cōseruantis. Actio enim cōseruantis tenet rem in esse, actio verō corrumpentis deducit rē in non esse. Sed agentia naturalia deducunt ad nō esse illa, quę nō sunt immediate à Deo: ergo si Deus cōseruat omnia, oportet qđ agens naturale vincat actionem Dei, ita qđ Deus dimittat se vinci, vel qđ ad actionem agentis naturalis Deus semper dimittat cōseruare. Quodlibet autem istorum videtur valde inconueniens, quare videtur, qđ Deus nō cōseruet ea, quę per agens naturale corrumpi possunt. Sexto loco contra sextam conclusionē arguunt multi. Primo siquidem Aureolus arguit sic. Nam dicit August. 1. de Trinitate, qđ Deus sic res quas cōdidit administrat, vt eas suos motus vel cursus agere sinat. Item Ecclesiastici. Deus fecit hominem rectum, & dimisit eum in manu consilij sui. Ex quibus videtur qđ Deus non cōcurrat ad actionem cuiuslibet creature ali- quid operādo pręter cōseruationem.

Vtrū omnia alia a deo cōseruentur ab eo.

Capit. 7. Verum Deus cōcurrat ad actionē cuiuslibet creature ali- quid operādo pręter cōseruationem.

semper habet concurrere actio Dei & creaturę, quęritur, vtrum tam Deus quā creatura faciant illud totaliter, aut quilibet partem. Non potest dari s̄m, quoniam in simplici- bus non est pars & pars. Et pręterea partem, quam faceret creatura, non faceret Deus: igitur non attingeret omnem rem positiuam, & haberetur propositū. Nec potest dari primum, quia impossibile est idem esse simul à pluribus causis totalibus in eodem genere causę. Arguitur etiam ab alijs primo. Quia si Deus concurrat ad omnem effectum creaturę cuiuslibet, tunc Deus & creaturę nō haberent aliquē ordinem in productiōne illius effectus, ex quo quilibet immediate produceret illum, consequens est falsum, quia tūc ille cōcurfus esset à casu. Secundo sic. Quia si tam Deus quā creatura producant calorē, illa alteratio est velocior quā si fieret tantum ab altero illorum. Et ita sequitur, qđ si agens naturale duplum ad primum agens produceret illum, calorē, proportio motus ad motū in velocitate non esset s̄m proportiōnem illorum agentium naturalium, quia neutrum est totale, ratiōne cuius est velocitas alterationis, consequens est contra Philosophum in multis locis. Septimo. Si tam creatura quā Deus vterque immediate produxit vel cōseruat rē, per cōsequens actio vnus nō dependet ab actione alterius tāquam à causā. Et ita sequitur qđ posito, qđ actio Dei productis vel cōseruantis rē remaneret, agente naturali non producente, nec cōseruante, adhuc talis effectus produceretur, vel cōseruaretur per actionem Dei, consequens est impossibile, quia si ille effectus remaneret in esse, vel produceretur absque cōseruante vel producente naturali per solum Dei actionem, quia producebatur vel cōseruabatur, sequitur qđ agens naturale nihil agebat ad e us cōseruationem vel productiōnem, quia illo amoto ceteris vt prius vniuersaliter manentibus, nihilominus res illa produceretur vel cōseruaretur. Et sic sequitur, qđ amota candela ita bene aer illuminaretur, & lumen in eo cōseruaretur sicut ad pręsentiam candelę, sicuti oppositum experimur. Contra eandem conclusionem arguit Durandus sic. Si Deus immediate ageret ad productiōnem effectus causę secundę, vt cum ignis generat ignē, aut ageret eadē actione, quę creatura, aut alia. Non eadem propter duo. Primo, quia illam potest habere creatura sine speciali influxu Dei supposita cōseruatione suę naturę, & suę virtutis actiue, quia actio quę non excedit virtutem speciei agentis sufficienter elicit à sola virtute speciei: frustra ergo poneretur aliud immediatum eliciens talē actionem. Secundo. Quia impossibile est eandem actionem numero esse à duobus vel pluribus agentibus, ita qđ sit à quolibet immediate & perfecte, nisi in illis sit eadem virtus numero, sed in Deo & creatura non potest esse eadem virtus in numero: ergo impossibile est, qđ eadem actio numero sit ab vtroque immediate & perfecte. Actio autē creaturę immediate est à creaturę & perfecte, cum non excedat virtutem suę speciei: igitur eadem actio non erit immediate à Deo. Minor de se patet, sed maior probatur. Contingit. n. qđ eadē actio numero sit à duobus, & à quolibet perfecte, sed ab vno immediate, ab alio verō mediate, quia eandem actionem, quam facit causa propinqua immediate, facit causa vniuersalis, & remota dat virtutem causę proximę, & datam cōseruat, & hoc est mediate solum. Alio modo cōtingit eandem actionem in numero esse duorū immediate, sed à neutro perfecte. Vt cum duo trahunt nauē, vel duę candelę causant vnum lumen, quia à neutro est perfecte tractus nauis, & à neutra candela per se est perfecte illuminatio aeris. In talibus enim duo agentia imperfecta supplēt vicem vnus agentis perfecti. Si autem actio sit immediate & perfecte à quolibet, non apparet modus possibilis, nisi vtroque eorum sit idem principium vel eadem virtus numero. Propter hoc enim dicimus, quod in diuinis pater & filius vna numero spiratione spirant Spiritum sanctū, & quilibet perfecte, quia in eis est vis spiratiua vna numero: ergo propositio maior vera est, scilicet quod eadem actio nō potest esse à duobus agentibus, & à quolibet perfecte & immediate, nisi in eis sit eadem virtus secundum numerū. Minor autē de se manifesta est: sequitur ergo conclusio. I. qđ Deus ad effectum secundę causę nō agit immediate eadem actione, quę creatura. Item nec alia, quia autem

Contra eandem conclusionē Durandus lib. 2. dist. 1. q. 5. vltima me. Vtrum Deus immediate agat ad productiōnem effectus causę secundę.

vna illarum actionum prius attingere productum quam alia, aut non, sed vtraq; simul. Non vna prius quam alia, puta actio Dei prius quam actio creaturę, quia si Deus sua actione prius totā rem produceret, tunc creatura per suam actionē sequentem nihil faceret, e contra si actio creaturę pręcederet actionem Dei. Nec potest dici, quod creatura producat vnam partem, & Deus aliam, quia hic que ritus, vtrum illud idem quod producit creatura immediate, producat etiam Deus immediate. Item nec vtraq; actio simul attingit productum, quia si hoc esset, altera superflueret, cum vnā sufficiat ad totum producendum. Et pręterea actiones videntur esse idem realiter cum suis terminis, vnde & ab illis sumunt denominationem. Impossibile est ergo ad acquirendum eandem formam numeros esse diuersas actiones. Patet igitur, quod ea que producantur per actionem creaturę, non producantur a Deo immediate. Posset tamen Deus ea immediate producere si vellet, sed tunc creaturę ibi nihil ageret. Secundo arguit sic. Ordo agentium correspondet ordini finium, sed vnus rei non possunt esse duo fines immediate & perfecti, ergo nec duo agentia, nisi forte luppleant vicem vnus agentis, modo quo dictum est de trahentibus nauem, quia consimiliter posset esse duo immediati fines. Tertio sic. Si Deus immediate ageret ad productiōnem effectus cuiuslibet causę secundę, aut hoc esset ideo, quia Deus producit aliquid pertinēs ad constitutionem cuiuslibet creaturę scilicet materiam, & causę secundę producant formas, aut quia Deus produxit esse cuiuslibet creaturę, causę vero secundę producant illa per quę determinatur ipsum esse, puta viuere, & huiusmodi, aut quia licet causa prima & causę secundę producant quicquid est in creatura, tamen illud idem producit a Deo sub ratiōne communi, quia scilicet est ens, a causa vero secundā sub ratiōne speciali, puta in quantum est viuens, vel huiusmodi, sed nullum istorum potest dari, igitur &c. Maior patet, quia tenentes illam conclusionem fundantur in altera trium viarum iam tactarum. Minor probatur. Prima enim pars dari non potest, quia si prima causa producat materiam, causa vero secundā producat formam, iam habemus propositum, quod scilicet aliud est, quod producit a causa prima, & aliud est, quod producit a causa secundā, & non idem. Nec secundā pars dari potest, tenentes enim illam viam dicunt, quod esse est intimius rei quam viuere, & quia Deus immediate operatur ad esse rei, ideo Deus intimius operatur quam causā secundā. Hoc autem non valet, quia cum dicunt, quod esse est intimius quam viuere, aut intelligunt ita qđ esse in potētia sit intimius rei quam esse in actu per quod determinatur. Sed hoc falsum est. Sicut enim per formam quęlibet res est virtus id, quod est quam per materiam, vt dicitur secundo physicorum, sic esse in actu est verius & intimius esse rei quam esse in potētia. Si autem intelligatur, quod esse actuale in sua communitate sumptum sit intimius rei quam ea, per quę determinatur ad hoc esse vel illud, quod est esse viuens, vel intellectuale, tunc variatur propositum, vt de se patet. Quod etiam non videtur verum, quia quę penitus sunt idem, vnum non est intimius alio, sed esse, & determinatum esse in vna & eadem re sicut in planta, sunt idem re, viuere enim viuentibus est esse, ergo vnum non est intimius quomodo alterum loquendo realiter. Secundum rationem tamen, esse in communi intimius est rei, quam perfectiones determinantes ipsum, & secundum intellectum nostrum vnus aduenit & posterius recedit. Separatur enim secundum rationem ab alijs, quia communius, sed ex hoc non potest haberi, quod Deus immediatius operetur in omni re quam aliqua creatura, imo nec quod operetur immediate, quia vniuersalia non sunt nisi factiōne singularium. Et ideo res non sunt ab aliqua in quantum habent esse, nisi quia sunt ab eodem in quantum habent determinatum esse, cuius opus pro conclusione ponit hęc secundā opinio. Tertia vero pars dari non potest. Cum enim illa positio assumit, qđ effectus particularis reductur in causā particulā rē, & vniuersalis in vniuersalē, hoc intelligēdū est de par-

ticulari & vniuersali secundum prędicationem, consimiliter in causa & in effectu, vt patet per exempla, quę ponit ibidem philosophus dicens. Vt statua quidem statua faciens, hoc autem huius, ita quod sicut non est aliud re statua, & hęc statua, sed ratiōne tantum, sic non reducuntur in causas realiter diuersas, sed tantum ratiōne, quę sunt statua, & hęc statua, & similiter in proposito. Cum esse & viuere in eodem solum differant ratiōne, reducti debent in causas diferentes sola ratiōne, ita quod solum est vna causa in re, quę dat esse & viuere immediate, sed sub diuersis ratiōnis. Esse quidem in quantum ipsa est ens actu, & aliud solum in potētia. Viuere vero in quantum est viuens actu, & aliud viuens in potētia. Semper enim quod est tale in potētia, fit ab eo quod est tale in actu. Et ita non oportet quod esse & viuere in eodem secundum rationes eorum diferentes reducuntur immediate in causas realiter diuersas, puta viuere in causam secundā, esse autem in causam primā, quę est Deus, Contra eandem conclusionem arguunt alij. Primo sic. Si Deus operetur in omni actione creaturę, accipio actionem voluntatis, & arguo sic, si Deus &c. tunc talis actus voluntatis simul produceretur a Deo, & a voluntate: Aut igitur secundum se totum ab vtroque, aut partim a Deo, & partim a voluntate. Si primo modo, igitur vnus effectus secundum quod vnus simul produceretur a duobus agentibus immediate contra Cōmentatorem septimo metaph. commento. 30. & pluribus alijs locis. Item tunc altera causa superflueret, probatur consequentia. Quia non plus faceret duę quam vna, quia totus actus secundum se totum fit ab vtraque. Hęc illa duo coniuncta plus faciunt quam alterum illorum per se, ergo altera illarum superfluit, frustra enim fit per plura, quod potest fieri per pauciora. Si secundo modo, sequitur propositum, quia aliquid illius effectus est productum a creatura, & non a Deo. Secundo sic. Quia tunc aut voluntas potest illum actum producere Deo non concurrente, aut non. Si detur primum, habetur propositum. Si secundum, tunc quilibet effectus requiret potētiā infinitam ad eius productiōnem, & per consequens cuiuslibet effectus productio esset infinite difficultatis: consequens est falsum, quia tunc nullius effectus productio foret maioris difficultatis quam alterius. Si dicatur negando consequentiam, quia esto quod ad cuiuslibet effectus productiōnem requiratur potētia infinite difficultatis, quia illa potētia infinita non agit nisi finite in illius productiōne. Contra. Si Deus non ageret nisi finite, igitur talis actio finita a potētia finita posset produci. Creet igitur Deus talem potētiā finitam in aliqua creatura, quę simul cooperetur voluntati equaliter, sicut Deus cooperabatur. Igitur sequitur quod deducta omni actione Dei pro tunc illa creatura produceret illum actum. Et hęc tantum de secundo articulo.

Physicorū Tex. com. 5.

Quæritur ad tertium articulum respondendum est obiectionibus aduersariorum. Et quidem ad argumenta contra primam conclusionem primo loco posita, quę sunt Areoli, respondetur ad primum dupliciter. Primo modo distinguendo de causa in actu. Nam causa in actu potest dupliciter accipi. Vno modo pro causa coniuncta suo actui, alio modo pro causa actu- liter causante vel faciente. Ita enim multum differunt secundum sanctum Thomam, de potētia Dei quęst. tertia, articulo decimo septimo ad vigesimum sextum vbi dicitur. Quia actio Dei est eterna, sed Deus non facit ab eterno, quia facere vltra diuinam actionem importat respectum in creatura, & ponit creaturam in actu. Similiter dico loquendo vniuersaliter, quod causam aliquam esse in actu contingit dupliciter. Primo modo, quia illud quod dicitur causa est in sua vltimata actualitate quo ad absolutum importatum in nomine & ratiōne causę. Secundo modo, quia non solum est in sua vltimata actualitate quantum ad absolutum, verum etiam quantum ad respectum importatum ad effectum, ita quod actualiter causat effectum. Et ista distinctio fundatur in hoc, quia causa dicitur duo scilicet absolutū & actu.

Causa duplici- ter.

Causa dicitur fundatur in hoc, quia causa dicitur duo scilicet absolutū & actu.

Capreolus 2. Sent. C habitu-

habitudinem eius ad effectum. Cum ergo dico causam in actu, ille actus potest competere causę quantum ad eius absolutum, vel quantum ad relationem causalitatis. Et ideo conceditur, quod causa in actu secundo modo scilicet quę actu causat, vel quę est in actu quo ad respectum ad effectum coexistit effectum in actu pro simul, sed causa in actu solum primo modo, si quę est in sua ultima actualitate quo ad suum absolutum tantum, nõ exigit nec infer effectum in actu, & tunc minor intellecta in primo sensu falsa est. Non enim omnis causa coniuncta actioni est in actu in illo secundo modo, quo solo maior conceditur, est autem vera in primo sensu maioris, in quo negatur maior illa. Ista est prima responsio. Aliter vero potest dici, quod maior non est vera nisi de causa, quę agit secundum quod est, sed falsa est loquendo de causa, quę agit secundum quod disponit. Vnde S. Tho. 2. contra Genti. cap. 35. sic dicit. Non oportet (inquit) quod si actio præstentis sit æterna, quod eius effectus sit æternus. Offensum est enim supra, quod Deus agit voluntarie in rerum productione, non autem ita quod sit actio media ipsius, sicut in nobis actio virtutis motiue est media inter actum voluntatis & effectum, sed oportet quod suum intelligere & velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu & voluntate sequitur secundum determinationem intellectus, & imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei factio, & quecumque eius conditio, ita etiam præscribitur ei tempus. Non enim ars solum determinat ut hoc tale fit, sed ut tunc fit, sicut medicus ut tunc, vel nunc detur potio. Vnde si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de nouo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de nouo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab æterno fuisse, effectum autem non ab æterno, sed tunc cum ab æterno disposuit. Ex quo etiam patet, quod & si Deus sit, causa sufficiens productionis rerum in esse non tamen oportet quod effectus æternus ponatur eo existente æterno. Posita enim causa sufficiens ponitur eius effectus proprius, non autem effectus extraneus a causa. Hoc enim esset ex insufficientia causę, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est, ut sit hoc quod voluntas vult. Si autem aliquid aliud esset quam voluntas veller, non poneretur effectus proprius causę, sed alienus ab ea.

In voluntariis posita propria est non potius effectus, sed in natura libus.

Voluntas autem, ut dictum est, sicut vult hoc esse tale vel tale, ita vult hoc tunc, vel tunc esse. Vnde oportet ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntatis est quod sit, & quando voluntas effectum esse disposuit. In his autem, quę a causa naturaliter agente procedunt, secus est, quia actio naturę est secundum quod ipsa est, vnde ad esse causę oportet sequi effectum. Voluntas autem non agit secundum modum sui esse, sed secundum modum sui dispositi. Et ideo sicut effectus agentis naturalis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum sui dispositi. Hęc ille. Et nota vltima verba, per quę habetur responsio data scilicet quod causa in actu, quę agit secundum modum sui esse, requirit effectum in actu pro eadem mensura, non autem causę quę agit secundum quod ponit vel disponit. Causa enim naturaliter agens, si sit sufficiens, ponit suum effectum in actu simul. Sed causa per voluntatem agens, si eius velle sit sufficiens, ita quod non requirit aliam actionem mediam inter se & suum effectum, ut motum membrorum vel aliarum potentiarum, ponit suum effectum non quando unquę ipsa est in actu, sed solum tunc quando ipsa vult suum effectum esse, ut oportet manifeste, quod ex voluntate antiqua, qua volo mouere digitum, procedit motus digiti in tempore determinato, & modum actualis considerationis in intellectu. Nec forte est alia potentia motiua actiue in alijs præter appetitum & cogitationem. Sed quicquid sit de hoc, constat, quod appetitus est causa motus localis animalis per actum suum immediate, & tamen actus appetitus quando quę præcedit effectum illum immediatum, scilicet motum membrorum. Et si voluntas immediate causaret alios effectus exteriores sicut causat motum animalis, consimili-

ter ex antiqua voluntate sequeretur nouus gladius, aut noua domus, aut alius effectus, & quilibet alius effectus volitus. Huic responsioni concordat dominus Albertus supra 4. cap. celestis hierarchię, vbi sic dicit. Dicimus sicut dixit Augu. quod Deus ab æterno creauit res, sed res non sunt ab æterno create. Et si tu objicis, quod actiua veritur in passiuum. Dico quod hoc non est verum in illis, in quibus patiens non recipit totum actum agentis, sicut sol viuificat illuminata, non tamen lapides viuificantur, cum non habeant proportionem ad sustinendum vitam, quę per actum solis infertur. Actus autem diuinus infinitus est, vnde nulla res est sibi proportio nata ad sustinendum ipsum in toto, sed quod ipse æterna actione efficit, quędam sustinet in quo, quędam in tempore, & ideo non est necessarium, ut quod ipse æterna actione fecit, ab æterno sit factum. Actio enim agentis per voluntatem est duplex scilicet interior & exterior. Sicut cogitatio operis & voluntas est interior actio artificis, exterior autem est fecare vel dolare, cum autem exterior semper sit ex defectu interioris. Si enim cogitatio & voluntas esset causa efficax operis, nunquam artifex moueret manum. In Deo est tantum actio interior, exterior autem actio ipsius non est nisi respectus quidam creaturę ad ipsum, suum enim intelligere & velle efficax est ad causandam rem. Intelligit autem & vult ab æterno: aliquid in tempore fieri, & hoc immobiliter stat. Vnde ipso causante immobiliter res ab æterno secundum præfinitum tempus ex ordine sapientię diuinę, exit in esse mutatione facta secundum ipsas tantum. Hęc ille. Quę omnia concordant sancto Docto. nisi in hoc quod dicit. Deum ab æterno creare vel agere. Hoc enim S. Tho. negat in de potentia Dei, ut allegauit in prima solutione huius argumenti. Sed tantum hoc recipio ex dictis eius, quod actio Dei æterna est, licet effectus sit temporalis. Item quod actio Dei non est aliud quam eius velle & intelligere, nec aliqua eius actio exterior ponenda est, quia ipse dicatur formaliter agens, nisi dicatur respectus eius ad creaturam, vel respectus creaturę ad ipsum. Tunc cum arguens solutionem istam conatur euertere, responsonem in arguendo datam impugnando. Dico quod solutio ista non confirmat, sed potius suum destruit propositum. Et cum dicit, quod contradictio est, quod creatio sit in actu &c. Dico quod verum est, sed illa contradictio non sequitur existit responsione. Licet enim dicat quod creatio actiua sit Deus vel diuinum velle, & quod diuinum velle æternum, nõ tamen sequitur quod æternaliter Deus, vel diuinum velle sit, aut fuerit creatio. sed est fallacia figurę dictionis, quia mutatur quid in aliquid sic arguendo. Diuina essentia fuit æternaliter, sed creatio petri vel mundi est diuina essentia, igitur creatio mundi fuit æternaliter, quia creatio mundi dicit diuinam essentiam respectiue, non absolute, ut supra patuit. Cum etiam dicit in argumento, quod nulla actio sit esse libera &c. quod actionem voluntatis non necessario sequitur effectus pro eadem mensura in creaturis, vbi ex antiqua voluntate nouus effectus sequitur. motus in alijs potentijs. Et multominus in Deo, cuius actio quo ad sui absolutum nulla eadem mensura mensurari potest, quia eius effectus, ut declaratum est ex dictis Alberti. Ad confirmationem ibidem factam dicitur, quod quado aliquis effectus a Deo volitus ponitur nouiter in actu, non interuenit alia actio ex parte Dei vltra eius æternum velle, quę effectum eliciat, licet consurgat noua habitudo actionis eterne ad eius temporalem effectum. Nec tamen sequitur, quod effectus iste non debeat plus poni in illa mensura quàm in præcedentibus, quia causa illius disposuit effectum poni solum in tali mensura, & non in alia. Effectus autem Dei consequitur modum dispositionis voluntatis diuinę, & nõ modum essendi eiusdem, quia ut sic est effectus proprius voluntatis, dum ponitur illud quod & quale & quantum, & quando disposuit Deus. Et quod istud argumentum sit sophisma patet. Nam sicut tu arguis quod ex diuino velle æterno non potest sequi nouus effectus nisi ponatur præter diuinum & æternum velle aliqua actio noua, ita arguam contra te, quod illa noua actio non potest nouiter esse a Deo per suum æternum velle, nisi per aliquod medium

Actio agentis per voluntatem duplex.

Prædicata appetitua forma.

Non habetur vbi allegatur, licet sit deusina S. Tho.

inter diuinum velle & illam actionem. Queram enim sicut tu queris, vñ est quod ab illo æterno velle ponatur in effectus talis actio in hoc instanti, & non prius. Si dicas, quia Deus hoc ab æterno disposuit quod in hoc instanti aliquid sequatur a sua omnipotenti voluntate, ita dicam in proposito. Sciendum etiam pro prædictis, quod ista propositio concedi posset secundum aliquos, creatio actiua petri fuit ab æterno, licet ista non sit concedenda, ab æterno fuit creatio actiua petri. Quia secundum quod dicit S. Tho. 3. sent. dist. 22. q. 1. art. 2. Ad veritatem locutionis requiritur & sufficit, quod prædicamentum secundum se totum cõueniat subiecto. Sufficit autem quod conueniat ei ratione suppositi, licet non conueniat ei quantum ad oĩa per suppositum importata, vel connotata. Vnde ibidem cõcedit, quod demerito Christo, hęc est vera, iste homo est vbiq; licet ista sit fallacia. Christus est homo vbiq;. Item ibidem dicit, quod termini in prædicato positi tenentur formaliter, nõ autem positi in subiecto. Et hoc est quod dicunt logici, quod prædicatum suam formam appellat, non autem subiectum. Vnde non est repudiandum tractatus de appellationibus logicis, quia ad multa valet, potissime ad argumenta Aureo. Item tractatus de fallacijs, quia ex illis apparet solutio argumetorũ eius contra S. Tho. in multis locis. & similiter idẽ ponit dist. 22. de ista. iste homo incepit esse &c. Sic in proposito ista potest concedi, creatio petri vel mundi fuit ab æterno, quia ad huiusmodi veritatem sufficit, quod illud prædicatum ens ab æterno conueniat isti subiecto creatio petri, quantum ad illud, pro quo supponit scilicet diuinum velle, licet nõ quantum ad aliud, quod cõnotatur vel apponitur. Sed ista est fallacia, aliquid ab æterno fuit creatio petri, quia non totum quod importatur per prædicatum, cõuenit subiecto ab æterno. Si cui aut nõ placet cõcedere dictas propositio nes, dicatur quod regula S. Tho. solũ tenet in concretis, non autem in abstractis. Nam abstractum non prædicatur de aliquo, nec e contra, si prædicatum dicat aliud secundum rem in suo significato quam dicat subiectum, vel e contra. Vnde ista non conceditur, fortes est humanitas propter eam prædicatam, & isto modo loquendi vtatur in sequentibus. Vnde S. Tho. 1. sent. di. 14. q. 1. art. 1. ad quintum dicit. Nullum coniunctum potest affirmari, nisi pro vtraque parte, sed negari potest pro altera tantum, sicut patet in veritate & falsitate propositionis copulatiuę. Et quia temporale includit in se quandam negationem cum affirmatione scilicet aliquando esse, & aliquando non fuisse. Aeternũ autem tantum importat affirmationem essendi, ideo cõiunctum non potest dici æternum nisi vtrumque sit æternũ, temporale autem vici potest etiam si alterum tantum sit temporale. Sicut creator importat diuinam operationem, & cõnotat effectum in creatura actualiter, ratione cuius Deus non dicitur creator ab æterno, sed ex tempore. Hęc ille. Vnde vt ibidem dicit. Processio temporalis spiritus sancti, licet sit ipsa processio æterna spiritus sancti tñ dicitur temporalis propter respectum temporalem quę addit super æternam processionem. Similiter in de veritate quæst. 5. ar. 3. ad vndecimum sic ait. Creatio, missio, & huiusmodi important productionem alicuius temporalis effectus & ideo ponunt temporalem effectum esse, & propter hoc oportet esse temporalia, quauis in se aliquid æternũ includat. Hęc ille. Ad secundum dicit, quod illud velle diuinũ, quod dicimus actionem creationem, est velle imperij, & executio voliti & imperati. Nec bi dicit executio ab imperio nisi pro quãto executio vltra diuinũ velle includit respectum ad effectum temporalem in actu. Secus aut est in nobis, vbi velle non sufficit moueri immediate, nisi potētias in eadem essentia atq; colligatas. Sed diuinum velle est quę potens & efficax, sicut quęcumq; potentia executiua immediate motiua materię exterioris. Et cum dicit arguens, quod si Deus exequatur illud velle aut imperium, tunc habet quod ibi est actio distincta a voluntate. Dico quod falsum est. Nam sicut dictum est, actio exterior non est nisi ad supplementum imperfectionis actus interioris, quę imperfectio, procul est a diuinũ velle. Ad tertium dicitur, quod illud diuinum velle quod ponitur actiua creatio, non determinatur ex natura rei plus ad hoc volitum creatum quam ad suum oppositum, sed Deus ordine suę sapientię

libere se determinauit ab æterno ad hoc volendum, & non illud. Et ad probationem ibidem factam dicitur sicut aliàs dictum fuit in 1. dist. 45. quod in Deo non potuit esse aliud velle quam fuerit in eo. Poruit tamen velle eius æternum esse respectu alicuius obiecti secundarij, respectu cuius non fuit, immo respectu oppositi. Et ideo cum sic arguitur. Quicquid potuit esse in Deo, æternaliter fuit in Deo, sed velle hoc esse, puta ludam saluari, potuit esse in Deo æternaliter, igitur hoc fuit in Deo, est fallacia figurę dictionis, quia mutatur quid in ad aliquid. Ad quartum dicitur, quod licet diuinum velle sit actiua creatio, non tamẽ ab æterno fuit actiua creatio, vt dictum est. Sicut enim Deus incepit esse creator, ita diuina actio incepit esse creatio propter nouitatem respectus & effectus connotati, & ideo non oportet, quod Deus fuerit æternaliter creans. Sed si dicatur, ex quo eius actio est æterna, sequitur quod æternaliter fuerit agens. Dico quod consequens potest concedi, quia Deus fuit æternaliter volens & intelligens, velle autem & intelligere est operari. Vnde concedo, quod Deus ab æterno fuit agens & operans actione immanente, non autem operatione transeunte. Et adhuc magis communiter conceditur Deum operari ab æterno quam facere ab æterno. Vnde S. Tho. de potentia Dei. q. 3. arti. 17. ad duodecimum sic ait. Dei actio est æterna, cum sit eius substantia, dicitur autem incipere agere rone noui effectus, qui ab æterna actione cõsequitur dispositionem voluntatis, quę intelligit quasi actio nis principium in ordine ad effectum, hęc ille. Et ibidem ad trigessimũ sic dicit. Ex parte ipsius Dei facere nõ importat aliquid, quod sit aliud quàm suum dicere. Non enim actio Dei est accidens eius, sed eius substantia. Sed facere importat effectum actualiter existentem in propria natura, quod per dicere non importatur. Hęc ille. Ex quibus apparet, quod ista non conceditur, Deus faciebat ab æterno, sed ista cõcedi potest Deus agebat ab æterno. Et si conceditur quod Deus incepit agere, hoc erit rone noui effectus. Causa autem huius est, quia sicut dicit S. Tho. tertio sen. dist. 35. q. 1. artic. 1. Agere proprie loquendo est operatio a voluntate elicitã vel imperata in ipso operante consistens, non in materiam exteriorem transmutandam transiens, quia illa dicitur proprie facere. Eandem sententiam ponit 3. sen. dist. 13 in expositione litterę dicens. Facere proprie est actus rei transiens in materiam exteriorem. Vnde philosophus dicit. e. ethic. artificialia esse factibilia, & sic Deus non fecit aliquid ab æterno, sed operatio dicitur quilibet actus rei etiam si exterior non transeat, sicut intelligere est operatio intellectus, & potest esse sine motu. Vnde philosophus dicit. 7. Ethicorum, quod Deus vna simplici operatione gaudet. Et per hunc modum Deus ab æterno res operatur, sicut artifex cogitando formas artificialium. Hęc ille. Sic igitur patet, quod concedi potest, quod Deus sua actione æterna fuit æternaliter agens, & sua æterna operatione fuit operans, & operabatur. Et tunc cum infertur, igitur res productę & operatę erant æternę, negatur consequentia. Non enim agere immanens infert agi, nec operans operatum, sed solum agere actione transeunte, quę dicitur factio. Et ad probationem consequentię dicitur, quod licet ad omne producere sequatur produci aliquid, non tñ ad oẽ agere sequitur agi. Vnde producere addit super agere habitudinem ad aliquid sequens ex actione, vel terminans actionem, sicut facere addit similiter, & ideo licet concedatur, quod Deus æternaliter operatur & agit, non tamen quod æternaliter producat, vel faciat creaturam. Ad quintum dicitur, quod peccat per fallaciam figurę dictionis, quia deductio argumenti in hoc consistit. Nihil potest separari a passiuã productione secundum esse, quod non potest separari ab illa secundum intelligi a productione eius passiuã, igitur nec secundum esse, constat autem, quod ibi mutatur quid in ad aliquid. Tamen pro materia argumenti dico, quod productio actiua vt productio actiua non separatur in esse a productione passiuã, quia licet diuina essentia sit ab æterno, non tamen essentia diuina æternaliter fuit productio actiua creaturę, quia productio actiua petri licet dicat in recto solum de Capreolus. 2. sent. C 2 unam

Cap. 6.

uinam essentiam, tamen in obliquo dicit respectum ad positionem Petri, & ille respectus non est aeternus. Et ideo non dicitur, quod ab aeterno sit actiua creatio pluraquam passiva, creatio, imo utrunque est temporale, sicut supra dictum est de missione temporali spiritus scilicet. Nec productio actiua plus est aeterna quam productio passiva, licet concedi posset, quod actiua creatio vel productio fuit ab aeterno quantum ad aliquid, quod importat in sui ratione scilicet diuinam actionem. Posset etiam dici, quod illa maior est falsa, quocumque sunt inseparabilia secundum intelligi &c. Quod manifeste patet in relatiuis secundi modi, quorum vnum est in rerum natura, & aliud non, cuiusmodi sunt scientia & scibile. Na respectus scibilis ad scientiam nihil est in rerum natura, respectus autem scientie ad scibile est realis. Et consimile est de respectu Dei ad creaturam. Item patet falsitas, quia prius tempore & posterius tempore sunt inseparabilia secundum intelligi, non tamen secundum esse. Ad sextum negatur minor. Nulla enim diuina operatio aut actio qua formaliter agit, aut operatur est transiens in passum, sic quod in passu formaliter recipiatur, cum eius agere sit eius velle & intelligere, quae sunt actiones immanentes. Sed concedi potest, quod diuina actio dicitur quandoque transiens propter respectum rationis ad reale effectum in creatura, sicut creatio, conseruatio, & huiusmodi, quae dicunt diuinam actionem cum respectu ad creaturas in propria natura terminatum. Ad dictum vero philosophi respondetur, quod Ari. loquitur de actione quae est praedicamentum, & de actione exteriori, quae est cum motu vel mutatione, imo est motus vel mutatio. Talis enim actio praedicamentalis, & quae est motus, est subiectiue in passu, diuina autem actio non est motus nec mutatio, licet causet motum & mutationem. Vnde S. Tho. 2. contra Gentiles cap. 16. Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem, quae ab ipso est. Actus enim qui est agentis vt a quo, est patientis vt in quo, materia igitur requiritur ab aliquo agente, vt recipiatur actio ipsius. Ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis, & aliqua in choatio formae in ipso. Deus autem non agit aliqua actione, quam necesse sit in aliquo recipi, quia sua actio est sua substantia. Hae ille. Et ista potissime vera sunt de actione, quae est creatio vel conseruatio. Ad septimum dico sicut ad 4. sumendo enim agere pro facere, vel producere, negatur maior, nisi intelligatur de actione transiente modo itatim exposito. Sed tunc concessa maiore, negatur minor. Quia licet diuina essentia sit ipsa actio, qua Deus facit & producit res, & ad illum sensum dicatur actio transiens, non tamen ab aeterno habet rationem actionis illo modo transiens, sed tantum ex tempore. Sumendo autem agere vel operari pro vt distinguuntur contra facere, conceditur quod ab aeterno Deus operatur & agit. Vnde Augu. super gen. dicit sic. Quatuor modis operatur Deus 1. in verbo omnia disponendo. 2. in materia informi quatuor elementorum eam de nihilo creando. 3. per opus sex dierum varias distinguit creaturas quarto ex primordialibus feminibus non incognite oriuntur naturae, sed nos scipius reformantur ne pereant. Hae ille. Ex quo patet, quod iuxta primum modum operandi concedi potest, Deus ab aeterno operatur & agit scilicet disponendo in verbo suo, quae per tempus facturus est. Sed vtrum concedi debeat, quod Deus eternaliter agat vel operetur res. Dico quod sic secundum Albertum, licet tamen concedatur, quod Deus illo modo ab aeterno operatur, nullo modo tamen potest concedi, quod ab aeterno creat, quia non eque potest distinguui de creare, & de hoc quod est operari, quia creatio dicit respectum ad effectum actu existentem extra Deum. Et cum dicit arguens. Quia si creatio est diuina essentia, ergo ab aeterno fuit Deo coniuncta. Responsum est prius, quod consequentia non valet, nisi intelligatur consequens de creatione quantum ad absolutum quod importat, sic, n. consequens est verum. Multi tñ concederent, q creatio fuit eternaliter in Deo. Et si inferretur, igitur in Deo fuit aeterna creatio. Negarent consequentiam, quia dicerent ibi esse fallaciam consequentis, arguendo a magis amplo ad

Quo det intelligi a actione diuinā transire in passum.

minus amplum. Vnde arguens videtur totaliter ignorare capitulum de appellationibus quasi in 15. argumentis contra primam conclusionem, imo quasi in omnibus argumentis istius conclusionis, supponendo istam conclusionem, creatio est diuina essentia, igitur sicut in Deo eternaliter fuit diuina essentia, ita in Deo eternaliter fuit creatio, vel productio, vel executio effectus, quam consequentia constat nullius esse pōderis, aut momenti. Et hoc quod dico ad septimum intellige per totam conclusionem, ne oporteat nugare, vel idem petere. Ad octauam negatur minor. Licet enim diuina actio ponat effectum nulla alia actione vel executione requisita media inter diuinam voluntatem & effectum, non tamen sequitur, quod in eadem mensura ponatur effectus, in qua ponitur actio, quia ex actione non sequitur effectus nisi secundum modum formae, quae est principium actionis, quae quidem forma vel agit secundum quod est, vel secundum quod disponit. Et hanc solutionem ponit, S. Tho. de potentia Dei q. 3. art. 15. ad 18. & ar. 17. ad sextum. Item in de veritate, q. 2. & 3. ar. 5. Item 1. parte q. 46. ar. 1. ad decimum vbi sic ait. Posita actione sequitur effectus secundum exigentiam formae, quae est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem quod conceptum est & praedestinatum accipitur vt forma, quae est principium actionis. Ex actione ergo Dei aeterna non sequitur effectus aeternus, sed qualem Deus voluit, vt scilicet haberet esse post non esse. Hae ille. Dico igitur, quod actio diuina est actio diuine voluntatis, & diuini intellectus, vnde talis actio ponit effectum talem, & tantum, & in tali tempore, sicut disposuit voluntas & intellectus diuinus, arguens autem procedit de actione formae, quae agit secundum modum sui esse. Item hoc argumentum sicut praecedens deficit, quia supponit, quod ex dictis nostris sequatur, quod diuina essentia fuerit executio, aut creatio ab aeterno. Nos autem hoc non dicimus, sed quod essentia diuina ex tempore est creatio & factio, & executio actiua, ideo frustra laborat. Ad nonum negatur maior, nisi loquendo de operatione, quae est actus & perfectio passiva. Illa enim non relinquit effectum in potentia, sed ponit illum in actu mox vt ipsa posita est. Actio autem immanens in agente & non transiens subiectiue in passum non necessario pro omni mensura, quae est, ponit effectum in actu, sed tantum in mensura praecedente, quia solum pro illa mensura est eius executio & creatio, non ante pro alijs. Vterius dicitur, quod posita actione diuina cum respectu ad effectum, necesse est effectum poni necessitate suppositionis, non autem absoluta necessitate. Item si argumentum aliquid valet, non aliud concludit, nisi quod diuina essentia sumpta sine omni respectu, non habet rationem productionis alicuius effectus exterioris, quod verum est, non autem quin ipsa sumpta cum tali respectu habeat rationem huiusmodi productionis. Vnde procul dubio oia ista argumenta peccant per fallaciam figure dictionis, si bene inspicuntur. Ad decimum patet per idē, quia vel arguens loquitur de actione, quae est perfectio passiva, & tunc maior est vera, sed nihil est ad propositū. Si aut loquitur de actione immanente secundum rem, tunc dicit, quod posita tali operatione in actu quo ad sum absolutū tm, non est necesse statim poni effectum. Si aut ipsa sit posita in actu, tam quo ad sum absolutum quam quo ad habitudinē, quae superaddit productioni vel executioni, dico q. mox ponitur effectus Dei aut actio, vel potius actiua creatio est aeterna, quo ad primum non aut quo ad secundum. Item dico ad oia ista, quod posita actione Dei illo modo, quo actio vel productio, a. effectus statim ponit a. effectus, sed diuinū velle vel diuina essentia non est productio, a. effectus ab aeterno sed ex tempore, tunc scilicet tantum quando a. effectus ponitur in actu. Ad vndecimum dico, quod executio dicit duos scilicet diuinam actionem & habitudinē eius ad effectum in actu, est enim executio quasi effectus extra secutum. Et ideo non dico, quod simul stent, effectum non esse, & creationem vel executionem esse, imo vnum infert aliud, cum hoc tamen fiat, quod diuina essentia, quae est aeterna, sit executio nouiter, & ex tempore alicuius temporalis effectus. Et si arguitur sic. Aeternaliter

Tex. Com. men. 50.

ter fuit diuina essentia, sed illa executio est diuina essentia, igitur eternaliter fuit illa executio. Dicitur quod argumentum non valet, sed est fallacia figura dictionis; vt sepe dictum fuit. Sunt etiam plures alij dicentes, quod est defectus in huiusmodi consequentijs, cum dicitur. Productio vel creatio fuit ab aeterno diuina essentia, igitur diuina essentia fuit ab aeterno creatio, puta fallacia equiuocationis, quia creatio respectu huius praedicati fuit, est equiuocum scilicet ad id quod nunc est, & ad id quod prius fuit creatio, sicut dicit. Aristo. in elchis de ista, laborans sanabarur. Ad duodecimum negatur minor. Dico. n. q. non solū diuina volitio, imo mea volitio est productiue transiens in aliud ab illo, a quo elicitur scilicet in voluntate. Nam in me volitio mouet intellectū & alias potentias, quia ipsa licet sit operatio de genere qualitatis, habet tamen habitudinē originis respectu motus intellectus, & aliarum potentiariū, & membrorum. Et si volitio mea nō esset consequens aiam quae est forma corporis, sed esset voluntas alicuius substantie nulli corpori colligata, ipsa suo imperio moueret non solum membra corporis sicut facit actiue imo corpora exteriora, sicut faciunt substantie se parate saltem prima, quae est Deus. Ad decimum tertium dico, quod velle facere aliquid, quod habet pro principali obiecto factionem, non est illa factio quae est eius obiectū, in quantum tale velle, sed nihil prohibet quin velle aliquid sit facere illud secundum rem, licet facere addat respectū ad effectum in actu, quem non addit velle. Cum autem dicitur voluntas, vel actus voluntatis nō producit suum obiectum. Dico quod hoc falsum est, si intelligatur vniuersaliter. Sicut enim scientia & cognitio practica, vel forma artificis est causa sui obiecti, ita volitio aliqua est causa sui obiecti, cum scilicet obiectum est operabile a volente potissime in tali volente, cuius potentia est omnipotentia, & velle & posse sunt idem. Vnde arguens manifeste petit, quod est in principio, quod nullum velle sit facere. Item imperfectionem repertam in creaturis refundit in Deum. Item vult vniuocare diuinum velle cum velle creato, imo plus imperfectionis attribuit volitioni diuine quam creati. Ad decimum quartum negatur minor. Non enim repugnat rationi volitionis, quod sit immediate productiua alicuius extrinseci, vt sepe dictum est, cum. Aris. tertio de anima ostendat, quod virtus motiua animalis est appetitus, & cognitio. vnde Commentator ibidem commento 52. dicit sic. Iam apparuit ex sermone, quod talis virtus animae, quae comprehendit rem & desiderat ipsam est virtus mouens animal, & Commento. 48. dicit sic. Apparet ex hoc quod diximus, quod agens motum est duo, scilicet intellectus & desiderium, aut imaginatio, quae est similis intellectui. Idem ponit Commentis 49. & 50. Idem ponit q. metaphys. Commento. 10. Ad decimum quintum negatur maior. Non enim oportet q. omne velle imperij sit alicuius actus ab actu executionis, nisi vbi voluntas propter suam imperfectionem non potest sequi sine corpore, cui alligatur, vt est in nobis, vbi voluntas radicitur in essentia animae, quae est actus corporis, nec potest naturaliter mouere immediate aliquod corpus, nisi corpus sibi coniunctum. Alia autem corpora non mouet, nisi mediante corpore quod in format, secus est in substantijs separatis praesertim in Deo. Item si illa maior alicubi posset habere veritatem, potissime hoc esset in tali natura, quae per aliam potentiam vult, & per aliam exequitur, hoc autem non oportet conuenire in Deo. Et cum dicit arguens, quod actus quo exequuntur illud, quod est imperatum, est inferior volitione, & transiens in materiam exteriorem &c. Dico quod vbi potentia volitiua est alia a potentia executiua & obediēte, illud quod dicit habere colorem, sed non in proposito. Rursus dicitur, quod etiam in nobis illud veritatem habet, vbi voluntas mouet corpora exteriora. Sed loquendo de motu corporis animalis dicitur, quod actus appetitus sensitui, vel actus voluntatis est actiua motio interior membrorum & executio. Et si dicitur quod non, sed solum potentia motiua affixa organo corporali. Dicitur quod potentia illa quae est affixa organo dicitur motiua, non quia motum principaliter efficiat, sed quia reddit mem-

bra ad motum habilia & obediētia appetitui, vt vult Sanctus Tho. 1. parte, quest. 78. art. 1. ad quartum. Patet igitur ex dictis, quomodo actio Dei secundum rem non est aliud quam diuina essentia, licet in sui ratione dicatur respectum. Et licet hoc sit superius multipliciter probatum ex dictis S. Tho. tamen ex abundanti alia adducuntur. S. namq. Tho. de potentia Dei. quest. quinta art. tertio ad sextum sic dicit. In actione Dei, quae res producit, est duo considerare scilicet ipsam substantiam operationis, & ordinem ad effectum. Substantia quidem diuinae operationis cum sit diuina substantia aeterna est, nec potest non esse, ordo autem ad effectum dependet ex diuina voluntate. Ex qualibet enim actione facientis non sequitur effectus, nisi secundum exigentiam principij actionis, secundum enim modum caloris, ignis calefacit. Vnde cum principium factorum a Deo sit voluntas Dei, secundum hoc in actione Dei est ordo ad effectum. Et ideo quamuis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam, ordo tamē ad effectum cessare posset si Deus veller. Hae ille. Item secundo senten. distin. 1. quest. 1. arti. 5. ad vndecimum. Duplex est agens, quoddam per necessitatem naturae, & istud determinatur ad actionem per illud, quod est in natura sua. Vnde impossibile est, quod incipiat agere, nisi per hoc quod educitur de potentia essentiali vel accidentali in actu. Aliud est agens per voluntatem, & in hoc distinguendum est, quia quoddam agit actione media, quae non est essentia ipsius operantis, & in talibus non potest sequi effectus nouus sine noua actione, & nouitas actionis facit aliquam mutationem in agente, prout est exiens de ocio in actu, vt dicitur secundo de anima. Quoddam vero sine actione media vel instrumento, & tale agens est Deus, vnde suum velle est sua actio, & sicut velle suum est aeternum, ita & actio. Non tamen sequitur effectus nisi secundum formam voluntatis, quae proponit sic facere. Et ideo non exit de potentia in actu, sed effectus, qui erat in potentia agentis efficitur actu ens. Hae ille. Ad primum Gregorij contra eandem conclusionem dicitur negando minorem. Et ad eius probationem dicitur, quod non omnis potentia actiua est principium sui actus, nisi taliter actiua, quod etiam sit passiva vel receptiua motus, & realis relationis ad motum. Sed potentia actiua, quae nullo modo est passiva, non oportet quod sit principium sui actus, sed est suimet actus, sicut est in Deo. Conceditur tamen, quod omnis potentia actiua est principium sui actus, vel termini actus, vel effectus sui actus. Vnde S. Tho. de potentia Dei. quest. 1. art. 1. ad 1. Potentia non solum est principium operationis, sed etiam effectus, vnde non oportet, quod si potentia ponatur in Deo, quae sit effectus principium, quod essentiae diuinae, quae est operatio, sit aliquod principium. Vel dicendum est melius, quod in diuinis inuenitur duplex relatio. Vna illa scilicet qua personae adinuicem distinguuntur vt paternitas & filiatio, alias personae diuinae non realiter sed ratione distinguerentur, vt Sabellius dixit. Alia est rationis tantum, quae significatur cum dicitur, q. operatio diuina est ab essentia diuina, vel quod Deus operatur per essentiam suam. Praepositiones enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo contingit, quia cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem, quae requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio existentis a principio, vnde illa relatio non est nisi rationis tantum. Vnde licet essentia diuina non habeat aliquod principium, nec re, nec ratione, tamen operatio diuina habet aliquod principium secundum rationem. Hae ille. Consimile ponit prima parte, quest. 25. articulo. 1. ad 3. Ad 2. dicitur, quod minor est falsa. Et ad dictum Damasc. dicitur, q. Damasc. loquitur de creatura, & non de creatione, licet creaturam vocet creationem. Vel si loquitur de creatione actiua quod tamen non credo, tunc distinguendum est. Nam secundum dictum est in tali creatione potest considerari ipsa substantia operationis, quae est diuina essentia, & potest ibi considerari relatio. Quo ad secundum intelligendus est Damasc. non quo ad primum, quia ille respectus nō est coaeternus Deo, sicut nec terminus illius. Capreolus 2. Sent. C 3 lius

Non est potentia est principium sui actus.

In fol. 13.



lius respectus. Potest etiam dici ut prius, quod creatio est opus Dei, & quid temporale, non quo ad substantiam operationis, sed quo ad eius terminum vel effectum. Vltimus ad argumenta, per quae nititur probare, quod creatio passiva non sit aliquid distinctum a substantia, quae creatur: respondendum est, & ad primum dicitur, quod creatio qua creatur angelus est creatura, generaliter sumendo nomen creaturae pro omni alio a Deo. Et dico quod ipsa creatur vel potius concreatur se ipsa, & non per aliud a se formaliter. Nec est simile de angelo, quia angelus est proprie creatura, & illud quod proprie creatur, non sit relatio, immo potius se habet, ut quo aliquid creatur. Similiter non est simile de absoluto & relativo. Nam absolutum non est seipso formaliter ad aliud sicut relatio, & ideo indiget aliquo respectu a se distincto, quo referatur ad Deum, ac per hoc creatione distincta a se, quae non est nisi relatio dependentiae ad Deum cum quadam novitate essendi. Unde sanctus Thomas de potentia Dei, septima articuli, nono ad secundum inquit. Relationes ipsae non referuntur ad aliud per aliam relationem, sed per se ipsas. Quia enim essentialiter relationes sunt, essentialiter referuntur, non autem est simile de his, quae habent substantiam absolutam, ideo non sequitur processus in infinitum. Hae ille. Consimile ponit prima parte, q. 45. articuli, tertio ad secundum Creatio (inquit) passiva sumpta est in creatura, & est creatura, nec tamen oportet quod alia creatione creetur, quia relationes cum hoc ipsum quod sunt ad aliud dicuntur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per se ipsas. Hae ille. Ad confirmationem negatur antecedens. Nec valet eius probatio, ut dictum est, quia non est simile de rebus, & absolutis. Unde quia ille modus arguendi est talis conueniens isti arguenti, quod fere in omni materia armat se de ipso, ipsum ad multa deducit inconuenientia manifesta & inopinabilia quo ad antiquos philosophos & theologos. Quia sicut arguitur in proposito, ita posset arguere, quod forma non sit aliud a materia, sed quod ipsamet materia sit actu se ipsa. Quia ex quo est aliquid in entibus, quod est actu seipso, & non per aliud superadditum, puta forma, eadem ratione debet poni, quod ipsa materia est actu seipsa, & non per aliud superadditum, & sic de multis alijs, ut puta quod omne ens est substantia. Item per istud medium negatur relationem esse aliud ab absolutis, & multa alia concludit absurda, sicut pater suus Ocham, Adam, & ceteri terminant. Ad secundum dico, quod illud argumentum est contra quemcunque, siue ponatur quod creatio sit accidens creaturae, siue sit ipsamet creatura, quia tunc eodem modo quereretur, quod si creatio est ipsamet substantia creata, sequitur quod quandoconque creatura est ipsa creatur. Dico ergo quod licet creatio passiva sit accidens, quod durat quandiu est creatura, non tamen oportet, quod semper subiectum illius accidentis creetur, quia illud accidens non dicitur creatio nisi quandiu est in subiecto cum nouitate essendi & cum inceptioe. Illa autem nouitas non est nisi negatio praesentiae vel praetitionis. Et talis negatio non est in subiecto nisi in primo instanti sui esse, quia statim tollitur per suum oppositum. Quia quam cito creatura est in quolibet sequenti instanti, verum est dicere, quod prius fuit, & per consequens non est noua. Nec est possibile, quod in alio instanti sequenti Deus poneret vel conseruaret talem negationem, nisi faceret praeteritum nunquam fuisse. Unde. S. Tho. prima parte, q. 45. articuli, tertio ad tertium Non oportet (inquit) quod creatura quandiu est, dicatur creati, quia creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum nouitate quadam siue inceptioe. Hae ille. Multi tamen concederent, quod creatura semper quandiu est creatur, immo iste concedit. Ad tertium dicitur, quod nullam rem absolutam posset Deus creare, quin concomitetur illam talis relatio media. Et cum dicitur, quod talis creatio non est accidens inherens, vel si sit, Deus poterit rem sine illo facere. Negatur hoc. Et ad dictum Augustini dico, quod loquitur de accidentibus communibus absolutis, non autem de proprijs, talis autem relatio est propria passio omnis essentiae creaturae. Quia autem creatura non possit esse sine tali relatio-

ne hoc contingit, quia consequitur naturali: et ad productionem substantiae creatae. Unde sanctus Thomas de potentia Dei, q. septima articuli, nono ad quintum. Cum (inquit) dicitur creatura immediata a Deo procedere, excluditur causa media creans, non tamen excluditur media relationis habitudo, quae tamen naturaliter sequitur ad productionem substantiae creatae, sicut ad productionem quantitatis sequitur habitudo equalitatis vel inaequalitatis. Hae ille. Item prima parte, q. 44. articuli, ad primum. Licet habitudo ad causam non intrat definitionem entis, quod est creatum, tamen consequitur ad ea, quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid est ens per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum ab alio, sicut nec homo quin sit risibiliter. Hae S. Tho. Ad argumenta quae tertio loco in ducit Grego contra eandem primam conclusionem dicitur. Et ad primum quidem dico, quod si arguens loquitur de conseruatione actiua, illa est Deus, ac per hoc nullo modo conseruatur potissime quo ad subiectam ipsius operationis, quicquid sit de ordine operationis ad effectum. Si autem loquitur de conseruatione passiva, illa non est nisi relatio ad Deum conseruantem. Et sicut creatio passiva seipsa creatur, vel concreatur, & non per aliam creationem, ita dico de conseruatione. Nec valet huiusmodi improbatio, quia ut supra multoties patuit, aliud est loqui de absoluto, aliud de relatione. Ad secundum dico sicut ad tertium procedens. Licet enim Deus non indigeat aliquo medio ad conseruandum creaturam substantiam, tamen ex hoc quod Deus conseruat substantiam effectiue, oportet quod in creatura sit aliquid formaliter, quo formaliter dicatur conseruari & dependere a Deo. Unde licet Deus possit creaturam se solo conseruare effectiue, non tamen formaliter, sicut nec albificare sine albedine. Ad tertium negatur maior. Et ad probationem dicitur, quod conseruatio luminis a sole vel ab alio luminoso est quaedam relatio, quae quidem incipit in primo instanti productionis luminis. Sed pro illo instanti non habet perfecte rationem conseruationis, quia conseruatio dicitur in recto talem relationem dependentiam, in obliquo autem dicitur & connotat continuationem luminis in esse. Illa autem connotatio superaddit ad relationem dependentiae respectum rationis ad existentiam in priori mensura cum negatione interruptionis. Et ideo quia illum respectum & negationem non habuit in primo instanti productionis luminis, non dicitur conseruatio in illo instanti, sed in sequentibus instantibus. Ita tamen instanti dicitur productio, & sic argumentum non conuenit, quia arguens imaginatur, quod conseruatio luminis non producit in instanti luminis, sed post illud instanti, quae imaginatio falsa est. Item illud argumentum est contra ipsam, quia nullus potest negare, quin conseruatio angelus sit aliquid. Quae igitur ab arguente, in qua mensura producitur illa conseruatio, vel in instanti, vel post. & arguo sicut ipse arguit, & solum sicut ipse soluet. Ad argumenta Scoti contra primam conclusionem respondendum est. Et ad primum quidem negatur minor. Quia dependentia ad Deum non vniformiter dicitur de quolibet alio extra Deum. Non enim proprie dicitur nisi de subiectantibus, sicut nec creati. Unde S. Tho. prima parte, q. 45. articuli, 4. Creari (inquit) est quoddam fieri, fieri autem conuenit ad esse rei, unde illis proprie conuenit fieri & creati, quibus conuenit esse. Quod quidem proprie conuenit subiectantibus, siue sint simplicia sicut substantiae separatae, siue sint composita sicut substantiae materiales. Illa enim proprie conuenit esse, quod habet esse hoc, & est subsistens in suo esse, forme autem & accidentia & huiusmodi non dicitur entia, quia si ipsa sint, sed quia eis aliquid est, sicut albedo ea ratione est ens, quia ea subiectum est album, unde secundum philosophum accidens magis proprie dicitur entis quam ens. Sicut igitur accidentia & formae, & huiusmodi quae non subsistunt magis sunt coequentes quae entia, ita magis dicitur dici coequeata quae creatura. Hae ille. Et sicut dicitur de creati, ita potest dici de dependentibus. Aut si fiat vis. Dicitur quod sicut creatio seipsa formaliter creatur, ita dependentia seipsa formaliter dependet, quae cum sit habitudo, seipsa refert. Secus est de absolutis, quae habent ipsum

Ad argumenta Aur. 1. loco contra secundam conclusionem.

7. metaph. Lex. coal. 1.

ipsum quod sunt, non sunt ad aliud, sed ad se. Unde S. Tho. de potentia Dei, q. 3. ar. 3. ad septimum. Relatio (inquit) creationis est creatio non principaliter, sed secundario, sicut quid concreatum. Aduertendum tamen, quod in quodam opusculo, quod attribuitur sancto Tho. legitur, quod relatio creaturae ad Deum est quodammodo substantia, ut cum substantia creatur, quaeque vero est accidens, ut cum accidens creatur. Sed credo, quod S. Tho. non fecit illum tractatum, aut si fecit, dicta ibidem alibi correxit, potissime in summa, quia ibi continetur testamentum eius, & vltima determinatio. Ad secundum dicitur, quod illa relatio creationis & dependentiae ad Deum potest dupliciter considerari. Vno modo inquantum est accidens, alio modo inquantum est via in substantiam, & acceptio essendi. Primo modo est posterior suo subiecto, secundo modo est prior, & quia istos duos modos inseparabiliter habet, ideo contradictionem implicat substantiam esse sine illa. Unde S. Tho. de potentia Dei, q. 3. ar. 3. ad tertium loquens de illa relatione sic dicit. Illa relatio est accidens, & secundum suum esse considerata potest inherere subiecto, posterius est quam res creata, sicut accidens subiecto intellecta & natura posterius est, quamuis non sit tale accidens, quod causatur ex proprijs principijs subiecti. Si vero consideretur secundum suam rationem prout est actioe agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut & ipsa diuina actio, quae est eius proxima causa. Hae ille. Et multa similia adducta sunt prius in responsionibus ad argumenta Grego. Ad tertium negatur maior. Et ad probationem eius dicitur, quod impossibile est recipiendi praedicationem contradietorium perinentium ad esse, non est sufficiens via concludendi illa, quibus dicta impossibilitas in esse, esse idem realiter, ubi est essentialis dependentia vnus ab alio, vel necessaria, & naturalis sequela, ut patet de subiecto, & propria passione, de materia respectu forme, de essentia respectu esse. Cum autem dicitur argues, quod illa relatio non est prior natura tali substantia creata. Falsum est, ut prius dixi, licet non sit prior inquantum est accidens, sed inquantum innascitur ex actione agentis, & est quodammodo simul intellectu cum illa. Illo modo enim praecedit substantiam creatam, sicut & actio diuina. Sciendum etiam, quod prioritas temporis, quae habet substantia respectu accidentis, non est intelligenda eo modo, quo arguens dicit, quia scilicet sine contradictione potest esse substantia sine accidente, loquendo de substantia, quae apta est subiecti accidenti, sed mens Aristoteli secundum Commento septimo metaph. Commento 4. est haec. Substantia (inquit) est prior tempore, quoniam si accidens sit post corpus in quo est, manifestum est, quod illud corpus praecedit ipsum secundum tempus, & si fuerit ex accidentibus inseparabilibus a re in qua fuerit, tunc substantia subiecta ad rem illam praecedit illam rem, & accidentia sequentia ipsam, verbi gratia, quae subiectum, ex quo generatur ignis, est prius forma & calore ignis. Hae ille. Ex quo patet, quod Aristoteli, non vult ibi, quod quodcumque subiectum accidentis sit prius tempore ipso accidente, sed quod subiectum accidentis praecedit tempore illud accidens, vel saltem materia, ex qua fit illa substantia, praecedit illud accidens, & loquitur de substantia generabili & corruptibili. Vel forte mens Aristoteli, quod est aliqua substantia prior duratione omni accidente scilicet Deus, quicquid sit autem de accidentibus absolutis, tamen de rebus falsum est, quod substantia creata possit esse sine accidente realitudo. In secunda parte huius articuli respondendum est ad argumenta contra secundam conclusionem. Et primo ad argumenta Aureoli, per quem conatur probare, quod actio non sit motus. Ad primum dico, quod solum probat, si tamen aliquis probat, quod non omnis actio praedicamentalis, de qua loquimur, est motus, aut fundata in motu striete capiendone motum. Sed non ita striete loquitur S. Tho. sed potius nomen motus in proposito isto extendit se ad omnem mutationem substantiam vel successuam, in qua est exitus de potentia passiva in actum suum, ut patet primo sen. dist. 8. q. 3. ar. primo ad quartum. & eodem modo dico ad secundum tertium & quartum quod nihil concludunt contra nos nisi

verbaliter. Ad quintum negatur antecedens. & ad probationem dico, quod in proiectis tandiu remanet actio & passio, quandiu & motus. Sicut enim dicit S. Tho. de potentia Dei, q. 3. ar. 1. ad quintum. Instrumentum dicitur moueri a principali agente quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam. Unde sagitta tandiu mouetur a sagittate vel proiectante quamdiu manet vis impulsiva proiectantis, sicut & genitum tandiu mouetur a generante in grauibus & leuibus quamdiu retinet formam sibi traditam a generante, unde & semen tandiu intelligitur moueri ab aia generantis, quamdiu remanet virtus impressa ab aia. Oportet autem mouens & motum esse simul quantum ad principium motus, non autem quantum ad totum motum, apparet in proiectis. Hae ille. Ex quo apparet, quod proiectum semper mouetur a proiectante durante motu, & per consequens cum moueri sit pati, tandiu patitur motum, quamdiu mouens agit, quod expressius patet de aia, quae mouet semen, & non aliter quam agendo in semen, & hoc siue aia illa distet, vel forte non sit in medio illius motus. Verum quae n. illorum agit mediate in suum mobile, licet non immediate, sed mediante virtute impressa mobili suo &c. Itud istud argumentum est contra quemcunque, potissime contra arguet. Quia quare ab ipso, an proiectum post projectionem mouetur ab aliquo, vel a nullo. Si a nullo, ergo est passio sine actione, & moueri sine mouere. Si ab aliquo quod cumque illud sit, siue ipsum proiectum, siue aliud, hae quae quadiu durat motus, durat aliqua actio, quia mouere est actio, vel necessario exigit illa, & sic patet, quod falsum est motum esse sine actione. Ad sextum negatur consequentia, & ad probationem dicitur, quod illo casu positio bene potest assignari ratione, quare illud mobile mouetur ab vno mouente, & non ab alio, quia scilicet motus eius originat ab vno illorum & non ab alio, sed talis origo actiua non est proprie actio transiens, sed est relatio existens in mouete. Nos. n. ponimus, quod actio & passio praedicamentalis sunt idem motus, vel saltem includunt eundem motum tamquam parte suae significationis. Sed actio dicitur motum in patiente existente in recto, & ultra hoc importat in obliquo relationem existentem subiectiue in ipso mouete, passio vero dicitur motum cum opposita relatione. Et ideo san. Tho. aliquando inuenitur dicere, quod actio est subiectiue in agente, non quidem quantum ad illud, quod dicitur in recto, puta motum vel mutationem, sed quantum ad relationem, qua dicitur in obliquo. Ad septimum dico distinguendo maiorem. Illud. n. quod est idem realiter motui, sic quod nullam aliam rem dicit nisi rem motus in recto, aut in obliquo, non potest definire esse nisi motus designat esse. Sed tamen illud quod sic est idem realiter cum motu, quod licet dicatur solum motum in recto, tamen dicitur aliam rem obliquo, potest definire esse, non definire motu, quia secundum quod dicit sanctus Vgo. de potentia dei q. 7. ar. 9. ad septimum. (Quandocunque aliquid, quod est de ratione rei tollitur, oportet quod res ipsa auferat) Et exemplificat ibidem de relatione quomodo potest definire esse & auferri dupliciter scilicet per sublationem sui fundamenti, vel per sublationem sui termini, & istud expressius ponit primo sen. dist. 26. q. secunda articuli, primo ad tertium. Isto modo autem vltimo in sensu maioris actio est eadem motui, quia dicitur motum in recto, & aliud in obliquo scilicet originem motus. Potest ergo esse quod define[n]te illa relatione originis motus, qui erat subiectiue in agente designat esse actio non quo ad illud, in quo erat eadem motui, sed quo ad illud, quod superaddit ad motum. Unde potest dici esse eadem realiter motui, & distincta realiter a motu. Et potest dici esse subiectiue in mobili, & potest dici esse subiectiue in mouente, & hoc secundum diuersa, quae sunt de ratione eius in recto, vel in obliquo. Ad octauum dico, quod ille habitudines scilicet exitus & effluxus realiter distinguuntur, sed neutra illarum est proprie actio vel passio praedicamentalis, licet vna illarum sit de ratione actionis, & aia de ratione passionis. Actio enim & passio non dicunt purum respectum, sed absolutum cum respectu. Ad nonum dicitur, quod quiditas vno modo accipitur pro essentia rei, quae praedicatur in quid, alio modo sumitur pro conceptu diffinitio rei. Ipse enim conceptus rei est quiditas rei Capiteolus 2. Sent. C 4 in esse

Mouens & motum sunt simili quomodo intelligitur.

Quo actio est in agente & passio secundum diuersa.

Potest dici quod actio sit idem & non idem realiter motui secundum diuersa.

in esse intelligibili, tunc dico, quod maior argumenti est vera capiendū quiditatem primo modo, sed ad illum sensum negatur minor, nec Commē. ad illum sensum loquitur. Si autem secundo modo capiatur quiditas, tunc maior est falsa, & minor vera & ipse fit sensus Commentatoris patet nam 3. phy. com. m. 18. sic dicit. Necessē est ut motus sit eadem perfectio vtriusque scilicet motoris & moti, non quod mouere sit aliud quod moueri omnibus modis scilicet aliquid existens in essentia motoris, quemadmodum motus est in essentia moti. Actio enim motoris que est mouere, est eius non in eo. Hęc ille. Et subdit, actio agentis & patientis est vna in subiecto, & duo in diffinitione. Et post. Non est eadē diffinitio ascensus & descensus, licet ambo sint idem secundum subiectum; & simile est de motore & de moto: quoniam actio facta inter illa est eadem: sed in respectu alterius dicitur mouere: & in respectu reliqui dicitur moueri. Item commento. 21. dicit sic. Non est inopinabile: quod actio agentis sit in alio: est enim manifestum per se quod doctrina est actio docentis: & est in adficiente. Et commento. 20. Actio & passio sunt vnum secundum vnum modum: & diuersa secundū aliū modum: & hoc conuenit ei: quod est manifestum per se. sunt enim idem secundum subiectum: & diuersa secundum diffinitionem. Hęc ille. Vnde Commentator in toto illo tractatu diuersa secundum quiditatem vocat diuersa secundum diffinitionem. Eadem autem secundum subiectum. Aristot. & Commentator consueverunt dicere illa, que sunt idē realiter: & idem dicunt in recto: vel pro eodem supponunt secundum alios. De primo nāque patet. nam cōmento 22. dicit sic. Mouere & moueri nō sunt idem secundum quiditatem: quare diffinitio eorum est diuersa. mouere enim est actio motoris in rem motā, moueri vero est passio moti a motore. Hęc ille. Vbi patet quod differre quiditatie vocat differre diffinitie. De secundo patet. nam quarto metaphy. cōmento tertio dicit sic. Vnū & ens aut significant idem omnibus modis scilicet diffinitie & subiectiue: aut vtrunque conuertitur super alterum: & consequitur illud scilicet quod significant eandē naturam subiecti: & duas diffinitiones: vbi patet quod eadem secundum subiectum intelligit illa: que sunt idem realiter, & que predicantur de eodem subiecto logico: non quod sint in eodem subiecto physico: sicut albedo & dulcedo in lacte. nam ens & vnum non sunt illo modo in subiecto. Dico tamen conformiter ad prēmisa, quod actio & passio possunt dici differentia secundum quiditatem: quia dicunt diuersas res in obliquo: licet in recto dicant idem, & hoc est secundum alium modum loquendi dicere, quod supponunt pro eodem, licet connotent diuersa: & secundum hanc distinctionem multę contradictiones apparentes in dictis philosophorum effugantur. Et similiter in dictis sancti Tho. nam licet ipse teneat: quod actio & passio predicamentales sunt idem motus, & eadem res diuersimode diffinita: tamē aliquando tenet: quod actio & passio sunt diuersa accidentia, & in diuersis subiectis existentia: vt patet primo sententiarum dist. 8. q. 3. artic. primo ad quartum, & secundo sententiarum dist. 40. q. prima artic. 42. & secundo cōtra Gen. cap. 9. Scilicet illa cōtrouersia sic soluitur. quia actio & passio predicamentales sunt idem quantum ad id, quod dicunt in recto id est pro eadem re supponunt: sed differūt realiter, & subiecto quantum ad relationes: quas dicunt in obliquo: hoc est dictū quantum ad connotata. Ad argumenta Scoti contra eandem conclusionem secundā respondetur. Et primo ad primum dicitur: quod effectus formalis est duplex: quidam scilicet a forma intrinseca: & quidam a forma extrinseca. Vnde sanctus Tho. primo sententiarum dist. 32. q. prima ar. primo dicit. (Secundum diuersam naturam generis diuersus est modus denominationis: quedam enim genera secundum rationem suam significant vt inherens. sicut qualitas: quantitas: & huiusmodi. Et in talibus non fit denominatio nisi per formam inherentem que est principium secundum respectus, sed est motus cum respectu, ita quedam autem significant secundum rationem suam vt ab alio extens & non inherens: sicut precipue patet in actione. Actio enim secundum quod est actio significa-

Actio est agētia & non in agente ex Comment.

Ad argumēta Scoti cōtra eandem.

tur vt ab agente: vnde in genere actionis denominatur agens per id quod est ab eo: non per aliquid, quod sit principium agentis. Hęc ille. Ex quo patet: quod vbi est denominatio ab aliquo, quod secundum suam rationem se habet vt extens: non oportet in eodem esse formam denominantem, & eius effectum formalem, sumendo effectum formalem pro omni eo, quod dicitur tale vel tale ab aliquo forma: sicut aliquid dicitur agens actione, & docens doctrina. Ad secundum dicitur: quod actio est vere producta si motus sit aliquid vere productum: quia sunt idem subiecto. & ideo illa proportio non potest obseruari inter agens & passum. Concedo tamen quod sicut in patiente est subiectiue passio quantum ad respectum: quem addit supra motum: ita consimiliter actio est in agente quantum ad respectum, que dicit in obliquo scilicet originem motus, & causalitatem mouentis respectu motus. Ad tertium dicitur: quod actio non est perfectio agentis, sicut subiecti, sed sicut principij elicitiui. & hoc loquendo de illo, quod actio dicit in recto. conceditur tamen: quod actio est perfectio agentis, etiam sicut subiecti quantum ad illud, quod dicit in obliquo scilicet relationem, eo modo quo relatio conceditur esse perfectio vel actus subiecti. Ad quartum dicitur, quod Aristot. non intendit, quod semper actus & potentia sint eiusdem sicut subiecti, nisi loquendo de potentia passiva, & de actiua actione immanente, sed intendit, quod actus & potentia sunt eiusdem isto modo, quod scilicet illius est agere, cuius est posse agere, licet aliter actus sit agentis quoque potentia agentis, nam potentia agendi est eius, sicut inexistentis illi. Actus autem est eius sicut ab eo egrediens, aliter vana esset distinctio de actione transeunte & immanente. Ad quintum dicitur, quod secundum sanct. Tho. tertio sententiarum dist. 20. q. 1. articulo quinto questionula secunda ad tertium (Opus operans iudeorum Christum occidentium fuit simpliciter bona secundum quod est in patiente, quamuis possit dici mala secundum quid secundū quod est in actione illorum sicut in causa.) Hęc ille. An simili dico loquendo de actione interiori ipsorum iudeorum, ipsa fuit simpliciter mala, sed actio exterior in quantum erat in passio erat bona, sed fuit mala secundum quid scilicet in quantum erat in actione, & ex actione interiori iudeorum, sicut in causa. Grego. tamen dicit ad hoc argumentum, quod actus exterior non est peccatum, vel si sit peccatum, non tamen est peccatum illius, in quo subiectiue recipitur, sed illius a quo producit, & hoc est, quod alij dicit, quod crucifixio fuit in Christo subiectiue, sed in iudeis imputatiue. Ad sextum dicitur, quod actio & passio sunt oppositę quantum ad illud, quod est in eis formale & completium rationis eorum, & istę sunt habitudines & relationes oppositę. Et isto modo non sunt in eodem, sed in diuersis subiectis scilicet actio in agente, & passio in patiente, set quantum ad id, quod est materiale in eis scilicet motum, quem dicunt in recto, & pro quo supponunt non sunt oppositę, & isto modo sunt in eodem subiecto scilicet in passio. Ad septimum dicitur, quod actio denominat passum quantum ad illud, quod est in passio de ratione actionis scilicet quantum ad motum, que est actio & passio, per illum enim motum dicitur & denominatur mobile moueri formaliter. Sed quia non totum, quod est de ratione actionis est in passio, quia scilicet non formale actionis, ideo passum non denominatur agere per actionem sibi inherentem, sed solum agens, in quo est subiectiue relatio, quam actio importat in obliquo, & est quasi differentia formaliter completiua diffinitionis ipsius actionis. Ad octauum negatur minor. non enim actio est purus respectus, sed est motus cum respectu, ita quod dicit respectū in obliquo, qui quidem respectus bene est in eodem subiecto cum suo fundamento scilicet potentia motiua vel actiua. Ad nonum dicitur, quod relatio importata per esse ab hoc est formaliter. completa rationis ipsius actionis, cum quo stat, quod actio dicit aliud in recto precipue illum respectum scilicet motum, & pro illo supponit: Ad

Ad decimum dico, quod Aristot. intendebat, quod si Deus ageret nouiter, quod ipse ageret actione noua, actio autē est transiens aut immanēs, immanēs autē est subiectiue in agente vel est eius substantia, transiens autem, licet non sit formaliter in agente dicit tamen relationem inexistentem agenti, vnde actio non potest nouiter esse in aliquo agente, quin ipsum aliquo modo mutetur. Non quia omnis actio sit in agente, sed quia ponit aliquid in agente absolutum vel respectiue, veruntamen illa mutatio non dicitur proprie mutatio, quia secundum ad aliquid non est mutatio proprie. Vnde secundum S. Tho. de potentia Dei. q. 7. arti. 9. ad septimum dicit. Ipsa relatio, que nihil aliud est quam ordo creaturę vnus ad aliam, aliud habet in quantum est accidens, & aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim est accidens habet quod sit in subiecto, non autem in quantum est relatio vel ordo, sed solum quod sit ad aliud quasi in aliud transiens, & quodammodo rei relatio assistens, & ita relatio est aliquid inherens, licet non ex hoc ipso, quod est relatio. Et ideo nihil prohibet, quod huiusmodi accidēs esse definit sine mutatione illius, in quo est, quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout in aliud transit, quod sublatio ratio huius accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam, sicut subtracta materia tollitur calefactio, licet maneat causa calefactionis. Hęc ille. Ex quo patet quod per aduentum relationis, aut actionis nihil dicitur proprie moueri, & tamen ibi quidam modus mutationis non ex aduētū relationis, vt relatio est, sed vt accidens est, quia vt sic componit cum subiecto, & dat ei aliquem actum, ad quem prius fuit in potentia. Hoc tamen nullum colorem habet in materia de actione diuina, dato quod poneretur esse transiens, quia per eam nullum accidens reale absolutum vel respectiue potest sibi aduenire, & ideo argumentum Philosophi parum valebat, si illud intendebat, quod dicit arguens. Ideo aliter dicit Grego. quod Philosophus non ideo dicit, quod Deus mutaretur, quia actio noua esset in eo, sed ideo quia putauit, quod non posset de nouo agere nisi per nouam dispositionem, vel nouam voluntatem, quam haberet ad agendum, quam non habuerat cum prius non agebat, sicut patet per Commentatorem ibidē commento. 15. qui totum pene suum errorem fundat super illa radice falsissima. Ad vndecimum dicitur, quod vnum agens agit in multa passio, puta ignis: tunc actio est multiplex quantum ad materiale, quia quot erūt mobilita & passio, tot erunt motus, & passiones partiales, & per consequens tot erunt ibi actiones, quo ad materiale, scilicet motum, nec erit ibi veritas nisi forte ordinis, vel alia veritas modica, sed quo ad formale actionis, scilicet relationem, que est in agente non erit nisi vna actio, & illa erit in agente, quia relatio vnus speciei non potest secundum numerum multiplicari in eodem agente secundum numerū, & de hoc exemplificat S. Tho. 3. sententiarum dist. 8. q. 1. arti. 5. vbi dicit, quod eadem relatione magister refertur ad plures discipulos, quos simul docet. Item ibidem ad quartum dicit. Quamuis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet, quod multiplicentur relationes secundum rem, ita dico in casu argumenti, quod in tali agente non esset secundum rem nisi vnica relatio, vel vnum respectus realis, multi tamen secundum rationem, secundum quod ad diuersos motus, & ad diuersa mobilita comparatur. Ad duodecimum dico, quod relationes paternitatis & filiationis sunt impossibiles in eodem subiecto propter impossibilitatem actionis & passionis quantum ad sua formalia, que important in obliquo, non autem quantum ad sua materialia, ideo argumentum nō probat, quod actio non sit in eodem subiecto cum passione, sed quod actio dicit respectum impossibilem passioni in eodem subiecto. Ad decimum tertium dicitur, quod actio quantum ad suam materiale denominat ipsum agēs denominatione extrinseca, & quantum ad illud materiale denominat passum intrinsece, scilicet moueri, sed actio quantum ad illud quod complet rationem eius denominat agens denominatione intrinseca, scilicet agere & causare motum, & mouere mobile, & quantum ad primum, scilicet materiale est in passio, sed quantum ad secundum

est in agente. Ad decimum quartum dico, quod Aristot. intendit, vbi allegatur, illa esse idem proprie, que sunt idem re & ratione, nec vnum importat aliquid, quod non importetur per aliud, & ideo quia actio & passio differunt ratione nec sunt idem quo ad respectus oppositos, quos important in obliquo, ideo actio & passio quandoque dicuntur idem & quandoque non, vt supra patuit. Ad decimum quintum dico, quod licet nos dicamus, quod eadem res est actio & passio, nō tamen concedimus istam, actio est passio, nec istam agere est pati, vnde S. Tho. prima parte. q. 28. arti. 3. ad primum dicit, quod licet actio sit eadem motui, & passio similiter, non tamen actio est passio proprie loquendo sunt idem. Illud enim argumentum, quæcunque vni & eidem sunt eadem sibi iunctim sunt eadem, tenet in his, que sunt idem re & ratione, sicut tunica & indumentum, non autem in his, que differunt ratione. Præsertim autē illa non tenet, quā aliqua sic differunt rōne, quā in rōne vnus importatur aliqua res, que non importatur in ratione alterius, sicut est in proposito, & in multis alijs. Vnde ista non conceditur, fortes est humanitas, quia aliqua res includitur in ratione fortis, si fortes haberet rationem, que non includitur in ratione humanitatis. Ad decimum sextum dico, quod aliqua differre numero contingit dupliciter, vno modo, quia sunt duę res totaliter diuersę, alio modo, quia connotat vel importat diuersas res in obliquo loquendo de numerali differentia. Secundo modo dicitur conceditur, quod actio & passio differunt numero, sed loquendo de eodem primo modo negatur, nec tamen oportet quæcunque differunt genere, differre numero primo modo, sed solum secundo modo. Posset tamen dici, quod quæcunque differunt genere differunt numero illius generis, non tamen oportet, quod differant numero simpliciter. Nam supra inductum est verbum S. Tho. super vndecimum Metaphy. dicentis, quod eadem res potest ad diuersa predicamenta pertinere. Ad argumenta contra eandē secundam conclusionem per que Aureo. probare nititur, quod actio & passio non sint idem cum forma, que acquiritur per motum, nunc respondendum est. Et ad primum quidem dicitur, quod non concludit aliud, nisi quod forma non quocumque modo se habet dicitur motus vel actio, aut passio, & hoc conceditur. Forma enim non habet rationem motus dum est in actu completo & quieto, nec dū est in pura potentia, sed dum est in fieri, & in continua tenentia in actu, & nondum est in actu quieto, & hoc dicit S. Tho. 3. Phyfi. Considerandum (inquit) est, quod aliquid est in actu tantum & aliquid in potentia tantum, & aliquid medio modo se habens inter potentiam & actum, quod quidem partim est in potentia, & partim est in actu, quod igitur est in potentia tantum nondū mouetur, quod autem est in actu puro non mouetur. Igitur illud quod medio modo se habet inter potentiam & actum, quod quidem partim est in actu, & partim in potentia mouetur, vt patet in alteratione. Cum enim aqua est solum in potentia calida, nondum mouetur, cum vero iam participat aliquid de calore, sed imperfecte, tunc mouetur ad calorem, nam quod calefit, tunc paulatim participat calorem magis ac minus. Ipse igitur actus imperfectus caloris in calefactibili existēs est motus, non quidem secundum illud, quod est actu tantum, sed secundum illud, quod iam actum est, & habet ordinem ad vltiorem perfectionem & actum, quia si tolleretur ordo ad vltiorem actum, ipse actus quantumcumque imperfectus esset terminus motus, & nō motus, sicut accidit cum aliquid semiplene calefit. Ordo autem ad vltiorem actum competit existenti in potentia ad illum. Et similiter si actus imperfectus consideretur tantum in ordine ad vltiorem actum, secundum quod habet rationem potentie non habet rationem motus, sed principium motus. Potest enim incipere calefactio sicut a frigido, ita & a tepido: sic igitur actus imperfectus habet rationem motus secundum quod comparatur ad vltiorem actum in potentia, & secundum quod comparatur ad aliquid imperfectius, vt actus, vnde neque est potentia existētis in potentia, nec est actus existētis in actu, sed est actus existētis in potentia, vt per id quod dicitur actus descriptur ordo eius ad anteriorem potentiam, & per id quod dicitur

Hęc nō est eadē actio est passio, nec ista, agere est pati.

Quæcunque vni & eidem sunt eadē &c. in quibus tenent.

Quæcunque differunt genere differunt numero, quomodo intelligitur.

Lec. 2. parte prima.

nem ad formam quae terminat motum, nisi habitudinem imperfecti ad perfectum, & prioris ad posterius, & cuiusdam viae ab agente in terminum. Forma enim quae terminat motum prius est in fieri quam in perfecto esse, & prius est in esse medio inter potentiam & actum quam in esse completo. Non ergo motus se habet ad terminum suum per modum efficientis, sed per modum viae & praebullum, immo quasi dispositionis ad ipsum eo modo, quo potentiale est dispositio ad actuale. Forte tamen actio secundum esse quod habet in agente habet aliquam causalitatem super terminum motus, non autem secundum esse, quod habet in passivo. Ad nonum negatur antecessus, licet enim creatio passiva dicta non sit aliud quam relatio importata per hoc, quod dicitur esse a Deo, tamen generatio non dicitur solum relationem importatam per hoc, quod dicitur esse ab alio efficiente, immo dicitur formam, quae acquiritur in materia prius alterata cum quadam sui novitate, & hoc prout generatio est mutatio, quia prout est passio, praeter illa dicitur habitudinem ad agens, creatio autem est sine motu & mutatione proprie loquendo de creatione. Et cum probatur, quod generatio dicat solum illam habitudinem. Respondetur, quod probatio concludit de creatione, sed non de generatione, & quicquid sit de illa probatione, ex illa non habetur, nisi quod exire a Deo dicitur habitudinem lapidis ad Deum ut priorem lapidem prioritate originis & causalitatis, & ex illa parte, qua creatio passio respicit creationem actionem Dei, quam sequitur, & ideo conceditur, quod creatio passiva est quodammodo prior creatura, & quodammodo causaliter se habens ad eam per modum dispositionis vel viae, aut huiusmodi, & similiter generatio, ut dicitur passionem importat in obliquo relationem praeviam praedicto modo ipsi rei generate, non autem ut dicitur mutationem nisi modo praedicto in solutione octavi. Ad confirmationem dico, quod actio Dei est eius substantia, ideo ipsa est causa efficiens creaturae. In reliquis autem agentibus actio transiens non est eorum substantia, sed est perfectio passiva, quod ad illud, quod dicitur in recto, sed manet in agente quantum ad suum formale, & quantum ad illud causalitatis actionis reducitur ad causalitatem efficientis ratione virtutis, in qua fundatur. Ad correlarium, quod ibidem inferitur, dictum est prius, quod aliqua relatio est prior natura suo fundamento, non ut est accidens, sed ut est talis relatio, & ex illa parte qua sequitur actionem Dei. Ad decimum negatur illud antecessus conditionale. Et ad probationem eius dicitur sicut ibidem dictum est. Nec valet improbatio illius responsionis, nam licet Aristoteles in definitione motus non faciat expresse mentionem de successione, tamen implicite facit, cum dicit, quod motus est actus entis in potentia secundum quod huiusmodi. Cum enim dicit, quod est actus designatur ordo eius ad anteriorem potentiam, & per illud, quod dicitur in potentia existentis, designatur ordo eius ad posteriorem actum, ita quod istum actum imperfectum, qui est in mobili immediate ante hoc praecessit imperfecti or potentiam, & potentiam, quae nunc est in mobili, immediate sequitur perfectior actus. Aristoteles enim non loquitur ibi de ente in potentia quocumque modo, sed de illo, quod est in potentia procedente ad actum, eo modo quo dicitur esse in potentia, quia est in fieri & generari, ut dicitur 3. Physicorum particula 57. & 58. Ita etiam id quod movetur est ens in potentia, quia in fieri tale vel tale, in talibus enim potentia & actus sic sunt commixta, quod actum immediate praecessit potentia, & potentia immediate sequitur, non sicut de forma remissa quiescente in subiecto, quia illa non est in fieri, sed in facto esse, & sua potentia nullus actus actuatur, nec immediate post actuabit. Ad argumenta ab alijs ad idem propositum inducta respondetur. Et primo ad primum potest dici tripliciter. Primo quod partibus motus quantum ad suum formale repugnat esse simul, quia de ratione eius est successio, non autem partibus motus quantum ad suum materiale, immo quandoque erunt simul, quod non est aliud dicere, quam quod forma non habet rationem motus, nisi sit in fieri, & acquiritur successiva, & procedat de imperfecto ad perfectum. Secundo potest dici, quod sicut partibus motus repugnat esse simul, ita & partibus formae dum est in fieri. Tertio potest dici, quod conclusio ar-

Motus quo se su dicitur, entis in potentia.

gumentum non est proprie contra nos. Dicitur enim esse, quod ista non est propria, nec proprie concedenda, motus est forma, ad quam est motus, & hoc solum concludit argumentum. Conceditur enim quod nulla eadem forma simul est in fieri & fluxu, & simul in facto esse & in esse fixo, sed cum hoc fiat, quod eadem forma secundum essentiam prius est fluxus & habens rationem motus, & postea erit stans, & habens rationem termini motus. Ad secundum dicitur, quod motus quantum ad suum materiale est in instanti, sed non quantum ad suum formale, nec quantum ad omnia, quae dicit, importat enim aliquid praefuisse, & aliquid praesens esse, & aliquid futurum, vel aliter dicitur, quod licet forma absolute considerata sit in instanti non tamen ut fluit, nec dum est in fieri, & ut sic fluit esse eadem motui, scilicet dum est actus entis in potentia. Ad tertium dicitur, quod motus est sensibile commune distinctione ab alijs quantum ad suum formale, scilicet prius & posterius, non quantum ad suum materiale. Dico ulterius, quod ista non debet concedi, motus non est res permanens, immo successiva, vocando successivum omne illud, cuius esse in quantum huiusmodi est in fieri, seu de cuius ratione est aliquid futurum, & aliquid praeteritum, hoc enim modo intelligo motum esse rem successivam. Cum quo tamen stat, quod materiale motus est vel erit res permanens, vel quod nata est permanere, puta calor, locus, vbi, vel quantitas, & huiusmodi, licet enim talia non habeant rationem motus nisi dum sunt in fieri, & actus entis in potentia, tamen talia apta nata sunt permanere, & ut sunt in fieri sunt successiva, ut sunt in esse quieto, sunt & dicuntur permanentia. Ad quartum patet per idem. Licet enim nulla res quoadiu permanet, habeat rationem velocis vel tardi, tamen aliqua res nata permanere, ut est in fieri, & fluxu, & actus entis in potentia, potest habere rationem velocis, aut tardi, vel sub alijs verbis, motus quo ad formale, non quo ad materiale habet rationem velocis, aut tardi. Ad quintum patet per simile. Dico enim, quod ad formale, ut est in fieri vel fluxu non est motus, sed ut est in esse quieto, primo modo ipsa habet rationem motus, non autem secundo modo. Potest etiam dici conformiter ad praemissa, quod d argumentum solum concludit, quod forma ad quam est motus, non est proprie motus, nec dicit totam rationem motus, puta calefactio non est calor, quod conceditur, cum quo stat, quod calor & calefactio idem important in recto, ut enim supra dicitur est, ratio motus non completitur per id solum, quod est actu in rerum natura. Ad sextum patet solutio per praecedens. Nam in abstractis vnum non praedicatur de alio proprie, quandoqueque alterum illorum significat aliquid additum illi, quod significatur per alterum, licet idem dicantur in recto. Potest etiam dici, quod Commentator & Philosophus intelligunt, quod albedo stans non est albefactio, sed non negant de albedine fluente, quae est actus entis in potentia. Ad septimum dicitur similiter, quod motus localis non est proprie loquendo locus vel vbi, sic quod nihil aliud importet quam locum vel vbi, licet sit idem ipsi loco vel vbi quantum ad suum materiale, quod dicitur in recto. Sicut enim calor dum est in fieri & fluxu habet rationem calefactionis, non autem calor absolute sumptus, vel in quiete stans. Sic locus vel vbi dum fluit, & est in fieri & acquiritur ipsi mobili habet rationem motus localis, & ideo licet non concedatur proprie loquendo motus localis est locus vel vbi, conceditur tamen quod motus localis est locus vel vbi qui est in fluxu vel fieri, aut acquiritur successiva ipsi mobili. Tunc ad primam improbationem huius consequentis sane intellecti dicitur, quod locus non est actus intrinsecus mobili, aut forma inherens mobili, habet se tamen per modum formae in quantum omne illud, quod denominat aliud se habet per modum formae. Isto modo enim indumentum, quo aliquis denominatur formaliter indutus se habet per modum formae, verumtamen in motu locali non solum acquiritur locus extrinsecus ipsi mobili, immo acquiritur vbi quod dicitur locum cum habitudine quadam derelicta in locato ex contactu loci. Vel potius dicitur habitudinem derelictam in locato ex circum-

Motus localis proprie est locus vel vbi.

Intra di. 2. q. ad primum, & contra secundam conclusionem.

patet, quod motus localis aliter est in suo mobili quam alij motus, quia minimam variationem facit in suo mobili, ut ponit S. Th. prima parte. q. 110. arti. 3. dicens. Mobile secundum locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum in quantum huiusmodi, sed solum est in potentia ad aliquid extrinsecum, scilicet locum. Item de potentia Dei. q. 6. arti. 3. dicit sic. Motus localis est primus & perfectissimus motus, utpote qui non variat rem quantum ad intrinsecum rei, sed solum quantum ad aliquid extrinsecum, scilicet locum. Haec ille. Et haec intelligenda sunt quo ad entitates absolutas, nam de respectibus aliud dicitur cuiusmodi est vbi. Ad secundam improbationem dico, quod fallum supponit, scilicet quod locus sit magnitudo corporis, locus enim est superficies, non corpus: aliud fallum supponit quod motus localis non sit aliud, nisi locus absolute, & sine quacumque habitudine, quod negatur, quia in motu locali mobile acquiritur locum & vbi, & ideo in casu illo dico, quod praecessit locum, non tamen idem vbi, quia idem accidens non potest transire de subiecto in subiectum. Item dato quod solus locus acquireretur dico, quod in illo casu argumenti locus ille praecessit, non autem motus, quia motus localis dicitur locum non absolute, sed ut est in fieri & in acquiritur ipsi mobili, & ideo conceditur, quod materiale motus praecessit, non autem formale. Grego. tamen de Ari. concederet, quod sicut locus praecessit, ita & motus praecessit, sed non praecessit motus. Et per idem patet ad confirmationem ibidem factam, quia tam probatio quam confirmatio solum probant, quod illi motus non solum importat locum, sed aliquid aliud, scilicet fluxum loci, vel acquisitionem eius successivam, vel quod sit actus entis in potentia, quae conceduntur. Ad tertiam improbationem patet per idem, quia si motus sursum esset absolute talis locus, ita quod nihil diceret nisi talem locum, argumentum concluderet, quod motus contrarij essent idem non simul, sed successiva. Hoc autem non sequitur, si motus localis dicitur aliud a loco in obliquo. Talis enim locus non habet rationem accessus nisi dum incipit acquiri ipsi mobili ab extremo inferiori, & eius acquisitione terminatur ad oppositum habet, rationem descensus vbi. Vltimus non dicitur, quod materiale motus localis sit locus tantum, sed vbi, quod dicitur locum cum habitudine derelicta a loco in locato, quae quidem habitudine non potest iterari in ascendente & descendente successiva, sicut locus, ideo probatio nulla est. Ad quartam improbationem patet per dicta, quia licet idem locus possit pluries acquiri, non tamen idem vbi, modo locus non habet rationem motus localis, nec materiae illius motus, nisi prius induat rationem vbi. Si autem dicitur, quod illud vbi potest pluries acquiri, tunc eadem difficultas accidit arguenti, quae nobis quia eodem modo arguetur contra eum de quacumque re, quam ponit esse motum, siue dicat illud esse aliquid successivum, siue respectum, siue quicquid voluerit. Si enim dicitur, quod Deus potest reparare prius vbi, quod habuit sol heri, eodem modo potest reparare illud, quod ipse dicit esse motum. Si dicat, quod non, etiam ego. Ad quintam dicitur, quod motus localis dividitur ad divisionem spacij, quia locus est aliud a spacio corporeo, cum sit superficies, similiter quia secundum diversitatem locorum sum diversis vbi acquisita ipsi mobili, similiter quia alia pars motus requirit aliam partem loci & aliud vbi. Ex nullo tamen horum sequitur motum localem, & locum vel vbi esse res totales diversas, sed solum quod motus, ideo non completitur per solum locum, vel vbi. Ad sextam dico, quod motus caeli non est terra, nec aer, sed dicitur superficie induentem rationem vbi prout est in fluxu & in fieri, vel acquiritur successiva ipsi caelo, siue illa superficies sit locus caeli quo ad eius connexum vel quo ad concavum. Et cum inferitur, quod tunc tempus esset subiective &c. Dico quod tempus est subiective in motu locali caeli quantum ad illud, quod de tali motu est in caelo, scilicet quantum ad vbi. Vbi autem dicitur aliquid, quod est in caelo, & aliquid quod est extra caelum, scilicet locum, vel potius dicitur puram habitudinem, quae est subiective in caelo. Ad septimam improbationem dicitur, quod secundum nullam opinionem de motu potest saluari quod proprie loquendo motus caeli sit causa efficiens generationis istorum inferiorum, siue ponatur quod

motus sit relatio, siue intervallum, siue aliquid successivum nullo modo natum permanere, nullum enim tale potest poni causa efficiens per se omnium generationum inferiorum, sed ad hunc sensum conceditur motum caeli esse univertalem causam generationum omnium, quia scilicet caelum sub motu est causa omnium generationum, ita quod ille motus non est causa nisi sine qua non, sicut propinquitas est causa, sine qua non actionis agentis in passum. Talis enim relatio non potest esse causa per qua, ita in proposito, nisi caelum moveretur non esset causa generationis inferiori, ut nunc est, licet ille motus non multum faciat ad hoc, nisi quia adducit generans. Et hoc modo responderet Grego. ad hoc argumentum. Potest tamen dici, quod si motus caeli sit locus vel vbi, modo praeposito, melius potest saluari tale motum esse causam generationis, quam si ponatur esse quoddam intervallum, quale imaginatur argumentum, quia scilicet locus vel vbi primi mobilis successione acquisita habent virtutem activam, qua nullo modo potest habere relatio vel tale ens, quale fingitur, sed de hoc alius erit specialis questio in forma. Ad octavam improbationem dico, quod si nullus locus esset nullum vbi, esset, ac per hoc nec motus localis esset. Concedo tamen, quod Deus posset totum istum mundum movere motu recto, si faceret extra ipsum aliquem locum, scilicet quem successiva acquirere istum mundo, qui nunc est, sed non aliter. De rotatione autem dico, quod si non esset nisi vnum corpus in toto univervo, & esset perfecte solidum & continuum, puta vnum pomum, illud, stante casu illo, non posset rotari, nec moveri circulariter nisi in potentia, puta si locus vel vbi aliquid fieret actu penes quod illud corpus varie se haberet, & ita responderet Grego. Ad octavam principale dico, quod dicendo radius est a sole, dicitur radius & sol & habitudo dependentiae, vel effectus radij ad solem, illa tamen habitudo non est motus, nec de ratione motus, nec est passio, licet sit de ratione passionis saltem in obliquo. Ad nonum dico per idem. Et similiter dico ad decimum, & ad suam confirmationem, unde motus & actio & passio & forma, quae acquiritur, idem dicuntur in recto, sed super rationem formae, puta caloris addit motus rationem successivae & fluxus & fieri, quod sit actus entis in potentia, ut prius dictum est. Super ratione vero motus addit actio respectum originis & producetis ad productum, qui quidem respectus est in mouente ut in subiecto & fundamentum, & terminatur ad motum. Passio vero super rationem motus addit respectum producti ad producentem spondendum in motu, & terminatur ad agens, & haec omnia superius tacta sunt. In tertia parte huius articuli respondendum est ad argumenta facta contra tertiam conclusionem. Et ad primum quidem dicitur, sicut ibidem dicebatur. Et ad replicas dicitur, quod omnes procedunt ex falso intellectu, licet enim nos dicamus, quod conservatio est continuatio actionis, vel potius actio continuata, qua datur esse, vel qua Deus insuit esse, non tamen dicimus, quod sit continuatio originis, si origo importet receptionem essendi, nec proprie concedimus, quod creatio sit conservatio, nec quod creare sit conservare, hoc tamen non dicimus propter hoc, quod creatio & conservatio actus sumptus dicantur diversas actiones, aut operationes in recto, cum vtrunque dicamus esse divinam substantiam, sed quia differunt ratione sic, quod conservatio importat oppositum eius, quod importat creatio in obliquo, & e contra, unde eadem divina actio, quae in primo instanti creatur, vel respectu effectus incipientis habet rationem creationis, in quolibet alio instanti post primum, vel respectu effectus antiqui, & post inceptionem suam permanentis habet rationem conservationis, & non creationis, quia ut sepe dictum fuit, creatio importat in effectu suo inceptionem essendi, conservatio autem continuationem essendi, & oppositum inceptionis. Et sic patet ad primas duas replicas, non enim dicimus, quod conservatio sit continuatio originis, vel quod cadat super originem. Ad tertiam replicam dicitur, quod creatura non conservatur per creationem, sed per actionem divinam, quae prius habuit rationem creationis, & modo habet rationem conservationis, unde licet nunquam secundum communem modum loquendi haec sit vera,

Intra dist. 14.

In fol. argu. aut. 1. & 2. lo. co. contra secundam conclusionem.

fit vera, creatio est cōseruatio, nec ista, cōseruatio est creatio, tamen istę sunt vere, creatio erit cōseruatio, & ista cōseruatio fuit creatio, si volumus terminificare. Ad quartā dicitur simile, quod licet eadem actio diuina primo sit creatio, & postea cōseruatio, tamen non dicimus, quod in eodem instanti habeat rationem creationis & cōseruationis sumendo creationem prout in suo effectu importat inceptionem, vel nouitatem essendi. Si enim importaret solum in fluxum essendi non importando inceptionem, sicut dicerent ponentes mundum ab eterno creatum, tunc eadem actio simul haberet rationem creationis & cōseruationis, tamen differrent ratione, nec vnum de altero posset proprie predicari. Et tunc ad istam replicam diceretur, quod creatio & cōseruatio non essent opposita, nisi creatio importet effectum incipientem, & cōseruatio effectum antiquum vel continuatum in esse. Ad secundum principale dicitur, quod si arguēs loquatur de productione actiua creature dico quod illa quantum ad id, quod dicit in recto, est eterna, scilicet Dei actio, quę est diuina substantia, sed quantum ad respectum ad effectum, quem dicit in obliquo, & quantum ad id, quod connotat, ipsa durat quādiu creatura habet esse à Deo, quia tandiu Deus in fluxu sit esse, sed quantum ad inceptionem essendi, si quam importat, non durat nisi per instans, scilicet per primum instans, quo creatura incipit esse, quia inceptio non amplius durat. Et ista distinctio potest optime fieri de creatione actiua, quia illa secundum communem vsum nominis dicitur crea prædicta potius quam productio. Tunc ad huius improbationem cum dicitur, quod si creatio habet, quod duret ultra instans, Deus non poterit creaturam annihilare &c. Dico quod consequentia non valet eundo ad prædictum sensum. Si enim creatio quantum ad omnia, quę dicit, duraret ultra primum instans consequentia haberet colorem. Nunc autem nullū habet, sed procedit ex falsa imaginatione arguētis, qui putat creationem actiuam esse quoddam interuallum inter Deum & creaturam. Quod quidem interuallum si ex ratione sua haberet, quod eo facto quod poneretur in instanti duraret per tempus, argumentum concluderet, sed nos longe aliter sentimus. Dico enim quod creatio actiua quantum ad aliquid non durat nisi per instans, sed quantum ad aliquid durat per tempus, & quantum ad aliquid est eterna. Sed si arguēs loquitur de productione actiua dico, quod illa durat quādiu creatura manet, & hoc quantum ad relationem dependentiæ ad Deum, quam dicit in recto, sed quantum ad inceptionem creaturę, quam dicit in obliquo non durat nisi per instans. Tunc ad argumentum dico, quod licet talis productio vel processio passiuā duret per tempus, non tamen sequitur, quod creatura sit producta aut ipsa productio sit necesse esse, aut quod necessario duret per tempus aliquod determinatum quantumcumque, modicum, immo per nullum tempus necessario durat, quia illa productio non habet tempus suę durationis præfixum nisi quantum Deus sibi dat plus vel minus. Vnde non est de ratione eius durare per horam, nec per dimidiam, nec per dimidium dimidij, immo dato quocumque tempore quantumcumque, minimo, quo durauit, Deus potuit eam annihilare cętes millies ante dimidium illius temporis. Sed tamen quia non est dare vltimum instans rerum permanentium, ideo si Deus dat sibi esse per instans necessario necessitate consequentię nõ absoluta dat sibi esse per tempus, sicut est de qualibet substantia. Item si aliquid mouetur, adhuc mouebitur, si tamen teneatur, quod Deus posset aliquam rem in instanti producere & non ultra sibi esse influere, tunc diceretur, quod illa productio, sicut & alię res creatę non habet ex sua ratione, quod duret quantum ad aliquid sui plus quam per instans, sed potest durare per instans vel per tempus, sicut Deo placuerit, quia neutrum sibi repugnat. Sed mirum est quomodo arguens non aduertit defectum suarum cōsequentiarum. Nõ plus enim valent quam istę, si homo vel si motus producit durat per tempus necessario, igitur habet necesse esse. Item quia cum sic arguit. Productio creaturę non habet ex sui natura, quod duret ultra quam per instans, igitur ex sui natura habet quod non duret nec durare possit ultra instans. In hoc enim argumento est fallacia consequentis, sicut si arguitur, animal non habet ex sui natura quod

Creatio actiua quō mouetur vel tempore talis.

fit rationale, igitur ex sui natura habet quod non sit rationale, vel quod sit irrationale. Nam in talibus arguitur a negatiua ad affirmatiuam, & ad propositionem habentem plures causas veritatis ad vnam illarum. Ad tertium dicitur, quod solum probat, quod cōseruatio & productio differunt quantum ad connotata, quę dicunt in obliquo, sed nõ probat, quin diuina actio eadem manens nunc habeat solum rationem productionis, vel creationis, scilicet in primo instanti sui effectus, & post habeat rationem cōseruationis. Et ideo non conceditur quod creare sit cōseruare, nec econtra secundum communem vsum loquendi, cuius causa sepe dicta est. Ad quartum conceditur, quod proprie loquendo nulla creatura cōseruat aliquam substantiam. Vnde S. Tho. de potentia Dei. q. 5. arti. 1. ad septimum dicit sic. Actio corporalis agentis non se extendit ultra motum, & ideo agens corporale est instrumentum primi agentis in educatione formarum de potentia in actum, non autem in cōseruatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria forme; Sic enim per motum corporum cęlestium inferiora cōseruantur in esse. Hęc ille. Et sicut de agentibus corporis, scilicet angelis, quę nõ agunt in hęc inferiora nisi per motum, vt ipse dicit in multis locis. Dico igitur quod licet Deus communicet creaturis agere, non tamen proprie cōmunicat eis cōseruare substantiam. Sed ex hoc non sequitur, quod in Deo creatio & cōseruatio sint res distinctę, sed solum quod differunt ratione, vel quo ad connotata in obliquo, sicut Deus aliquibus creaturis communicat viuere, quibus non communicat intelligere, non tamen ex hoc sequitur quod in Deo aliud sit viuere, & aliud intelligere. In quarto loco huius articuli respondendum est ad argumentum Aureoli cōtra quartam conclusionem. Et ad primum quidem dicitur, quod non est de ratione productionis inquantum huiusmodi habere duos terminos reales aut proprie terminum a quo exclusum virtute productionis nisi vbi productio est cũ motu aut mutatione. Vnde S. Tho. de potentia Dei. q. 3. arti. 1. ad vndecimum. Illud (inquit) quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum est, non secundum motum, qui est ab vno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Hęc enim duo in genere naturali considerantur, scilicet transitus de vno termino in alterum, & effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum est in creatione proprie. Hęc ille. Et arti. 2. ad secundum. In generatione (inquit) secundum quam fit aliquid secundum partem suę substantię, est aliquid commune subiectum priuationi & formę, & ideo sicut ibi accipitur proprie terminus, & sic & ibi accipitur proprie transitus, quod in creatione non est. Hęc ille.

Dico tamen quod accipiendo large terminum a quo pro opposito vel carentia, aut non existentia rei productę, & terminum ad quem pro illo quod producit, concedendum est, quod in omni productione temporalis sunt tales duo termini, vbi scilicet aliquid nouiter, & ex tempore producitur. Nam loquendo de productione eterna qualis est diuinariū personarum, vel de creatione, quam ponit Auic. & sui sequaces, illa maxima nullū colorem, aut apparentiam veritatis habet. Tunc ad argumentum dico, quod id quod creatur fit ex nihilo per se, & non per accidens. Vnde S. Tho. ibidem arti. 1. ad decimum sextum. Si ex (inquit) nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, scilicet ratione subiecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito per se, vnde etiam priuatio dicitur esse principium fieri non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo. Hęc ille. Ex quibus patet, quomodo aliquid fit ex nihilo per se, si ly ex dicat ordinem, vt fit sensus. Aliquid fit ex nihilo duplex est sensus, vt patet per Anselmum in suo monologio. Nam negatio importata in nihilo potest negare præpositionem ex, vel includi sub præpositione. Si autem neget præpositionem, adhuc potest esse duplex sensus. Vnus vt negatio feratur ad totum, & negatur non solum præpositio, immo etiam verbum, vt sic dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia non fit, sicut de tacente possumus dicere, quod de nihilo loquitur, & sic de Deo possumus dicere, quod de nihilo fit, quia iste modus loquendi non sit cōsuetus. Alius sensus est, vt verbum

Quot modis contingit esse aliquid vniuersale commune utriusque terminis.

Quis subiectus in mutatione prima vniuersalis in prima creatione.

bum maneat affirmatum, & negatio solum feratur ad propositionem, vt ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non præexistit aliquid ex quo fiat: sicut dicimus aliquem tritari de nihilo, quia non habet suę trititricę causam, & hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero præpositio includat negationem, tunc est duplex sensus. vnus verus, & alter falsus. Falsus quidem si præpositio importet habitudinem causę, non esse enim nullo modo potest esse causa entis. Verus autem est si importet ordinem tantum, vt dicatur aliquid fieri ex nihilo, quia fit post nihil, quod etiam verum est in creatione. Hęc ille. Patet igitur quomodo fit aliquid ex nihilo per se. Tunc ad primam huius improbationem dicitur, quod ex opposito fit aliquid per se: si ly ex dicat ordinem, non autem si dicat causam, & cum hoc improbat, quia tunc vnum oppositum conuertitur in aliud, negatur consequentia, sed solum sequitur, quod vnum oppositum fit post aliud. Nec iterum valet secunda improbatio, non enim omne, quod fit per se ex aliquo fit ex eo, vt ex subiecto, nisi ly ex dicat causam. Et ideo responsio, quam arguens recitat, bona est, & secundum mentem Sancti Thome patet. Tunc cum illa responsio improbat, dico ad primam improbationem, quod non vbiunque est talis ordo requiritur aliquid commune subiectum proprie utriusque illorum, inter quę est ordo, nisi sit ordo realis, qualis non est inter ens, & non ens. Dico tamen, quod in proposito est aliquid commune secundum imaginationem. Vnde Sanctus Thom. vbi supra arti. 2. sic dicit. In qualibet mutatione requiritur, quod fit idem aliquid commune utriusque termino mutationis, si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem conuenient, non posset ibi notari transitus ex vno in alterum. In nomine enim mutationis, & transitus designatur aliquid idem se habere alter nunc, & prius, & etiam ipsi mutationis termini non sunt contingentes, quod requiritur ad hoc, ut sint mutationis termini, in quantum referunt ad idem. Nam duo opposita si ad diuersa referantur, contingit esse simul. Quandoque ergo contingit, quod vtrique mutationis termino est vnum commune subiectum actu existens, & tunc proprie est motus, sicut accidit in alteratione, & augmento, diminutione, & loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum vnum, & idem actu existens de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subiectum utriusque termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione, & corruptione simpliciter. Formę enim substantialis, & priuationis subiectum est materia prima, quę non est ens actu. Vnde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quędam. Quandoque vero nõ est aliquid subiectum commune nec actu, nec potentia existens, sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est vnum oppositum, & in secunda aliud, ut cum dicimus, hoc fieri ex hoc, id est post hoc. Sicut ex mane fit meridies, sed hoc non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginatur quasi subiectum eorum, quę in tempore aguntur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo prædictorum modorum, neque enim est commune subiectum actu existens, neque potentia, tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione vniuersi, nam ante mundum tempus non erat. Inuenitur tamen aliquid subiectum esse secundum imaginationem tantum, prout imaginatur vnum tempus commune dum mundus non erat, & postquam mundus in esse productus est, sicut enim extra vniuersum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari, ita etiam ante principium mundi non fuit, aliud tempus, quamuis sit possibile ipsum imaginari, & quantum ad hoc creatio secundum vnitatem proprie loquendo non habet rationem mutationis, secundum imaginationem quandam non proprie, sed similitudinarię. Hęc ille.

Patet igitur, quod non semper vbi ex hoc fit hoc, & ly ex dicit ordinem, oportet ponere aliquam rem substratam illi, quod tollitur, & illi quod ponitur, vel vt verius loquamur substratam vtrique oppositorum, quia in crea-

tione nihil tollitur, sed sufficit continuitas temporis veri, aut imaginarij, in cuius vna parte sit vnum oppositorum, & in alia sit reliquum.

Ad confirmationem ibidem factam patet per idem, quia mane, & meridies non succedunt sibi nisi modo prædicto. Ad aliam impugnationem dico primo, quod ibi non est proprie transitus, nec terminus, sed successio imaginaria. Et ideo non requiritur ibi subiectum aliquod, in quo sibi succedant nihilitas, & entitas.

Dico secundo, quod ponentes distinctionem inter essentiam, & esse actualis existentię, dicerent quod lapis prius fuit nihil, & postea fuit ens, id est actuale existens. Et cum dicitur, quod realitas lapidis nunquam fuit sub nihilo &c. Dico, quod si realitatem lapidis vocet essentiam lapidis, & eius quidditatem, tunc conceditur, quod realitas lapidis fuit sub nihilo existentia, vere vel imaginarię. Si autem realitas sumatur pro existentia actuali, conceditur, quod illa existentia, vel esse actualis existentię nunquam fuit sub nihilo sibi opposito, scilicet nihilitate existentię. Et cum dicitur, quod vnum oppositum non est sub alio. Dico, quod verum est, sed non ad propositum, quia nihilitas essentię opponitur solum essentię lapidis, non autem nihilitas existentię, quia essentia lapidis abstracta hit ab existentia, & a non existentia, vel ab esse, & a non esse, nec vnum plus ei opponitur quam aliud.

Ad aliam improbationem dicitur, quod cum mundus fiebat ex nihilo, ibi non erat proprie transitus, nec terminus a quo nisi imaginatione modo prædicto, nec erat ibi ordo realis nec prioritas, aut posterioritas realis. Sciendū tamen quod moderni, puta Gregor. & Adam citius expediunt se de primo argumento Aureoli. Gregorius quidem ad istud dicit quadrupliciter. Primo dicit, quod cum dicimus aliquid fieri ex nihilo, ly est nota materię, sed hoc potest dupliciter intelligi. Vno modo quod sit nota materię constitutię, sic quod per illam enunciationem detur intelligi, quod ex nihilo id est ex eo, quod est penitus nihil, quasi ex materia fiat aliquid, ac si ipsum nihil sit aliquid existens, ex quo possit aliquid fieri, sicut dicimus, quod ex farina fit panis, & in isto sensu propositio est falsa. Alio modo, ut sit nota materię, sed negatiue, vt scilicet negetur omnis materia, ita quod cum dicimus factum ex nihilo esse aliquid, intelligamus, quod aliquid factum est, sed non est unde sit factum. Patet autem, quod secundum hunc sensum ratio in nullo procedit, nec confirmatio, sed tantum contra primum sensum, quem non damus.

Secundo dicit, quod hic terminus nihil potest in enunciationibus dupliciter teneri, scilicet sine cathogematię, & cathogematię. Primo modo æquiualeat in significando huic complexo, nullum ens. Secundo modo huic complexo, non ens, aut huic quod non est. Et secundum hanc diuersam acceptionem eius multum diuersantur multe propositiones in veritate, & falsitate, & aliis conditionibus earumdem. Nam si dicatur, nihil potest corrumpere Deum, & ly nihil stet primo modo, idem valet, quod hæc propositio, nullum ens potest corrumpere Deum, & sic erit propositio vniuersalis negatiua, & vera. Si vero teneatur secundo modo, tunc æquiualeat huic non ens, seu illud, quod est, potest corrumpere Deum, & sic est indefinita affirmatiua falsa. Consimiliter distinguendum est de ista, nihil potest satiare auarum, nihil docuit me volare, & similibus.

Tertio dicit, quod cum dicunt philosophi, nihil fit ex nihilo, secundum ipsos ly nihil non potest teneri in subiecto, & prædicato cathogematię, tunc enim esset sensus quod non ens fit ex non ente, quod utique secundum illos falsum est. Volunt igitur, quod teneatur in subiecto sine cathogematię: in prædicato autem potest teneri cathogematię, & tunc est sensus, nullum ens fit ex non ente. Potest etiam teneri sine cathogematię, & tunc est sensus, nullum ens fit, ex nullo ente. & utroque modo secundum ipsos est propositio vera. Secundo nos autem in secundo sensu est falsa, & eius opposita est vera, scilicet aliquid ens fit ex nullo ente, ita quod æquiualeat huic copulatiuę, aliquid ens fit, & ipsum ens nullo ente, fit seu non fit ex aliquo ente.

Greg. de Arist. dist. 1. q. 2. art. 1. ad tertium.

Quarto dicit, quod isto modo concedendo, quod aliquid fit ex nihilo querentibus, an fiat ex nihilo per se, vel per accidens, dici debet, quod quæstio est impertinens, eo quod procedit ac si ly nihil teneretur cathogrematice, & esset propositio mere affirmatiua. Non autem est sicim mo est copulatiua pro una parte negatiua, & si non formaliter tamen æquiuualenter. Affirmatur namque, quod aliquid est factum, & negatur esse ex aliquo per se, vel per accidens. Posset tamen concedi sic querenti, quod aliquid fit ex nihilo per se, & per accidens, id est ex nullo ente nec per se, nec per accidens. Hæc Grego, & valde bene. Adam autem in prima quæstione quarti breuius dicit, quod scilicet omnia argumenta ista procedunt ex falsa imaginatio ne. imaginantur enim quod nihilitas esset aliquid, quod deberet tolli, & non sic est. sed illud quod modo est aliquid prius non fuit aliquid, & immo est aliquid, nõ quod aliquid sit substratum aliquiditati, & nihilitati. Quicquid autem addit de repugnantia ex terminis per se secundo modo totum est materiale dictum, & totum procedit ex falso intellectu propositionis uere per se secundo modo. Deus enim de tota sua omnipotentia non posset falsificare propositionem ueram per se. Hæc ille.

Ad secundum principale dicendum, quod utraque responsio ibidem data bona est, nec vlla earum sufficienter improbat. Nõ quidem prima, quia non est verum, quod in prima eius improbatione assumitur, scilicet quod qualemunque ordinem dicat ly ex semper istæ equipollent, hoc fit hoc, ex hoc fit hoc, nam nullus diceret, quod martius fiat aprilis. conceditur tamen quod ex martio fiat aprilis. Vnde Commentator 5. Metaphysicorum, commento 29. facit magnam differenciam inter illum modum, quo aliquid transmutatur in aliud, & illum modum, quo aliquid fit post aliud. In signum, quod secundus non in fert primum, nec sequitur ex hoc fit hoc. igitur hoc fit hoc, vel transmutatur in hoc, unde ibidem sic ait. Omnes intentiones, quæ signantur per hanc præpositionem ex: includuntur in duobus modis. quorum unus est in quolibet duorum, quorũ alterum transmutatur in alterum. transmutatum enim dicitur esse ex eo de quo transmutatur. Materia igitur transmutatur ad materiam, & totum transmutatur ad partes apud suam corruptionem, & generationem partium, & partes transmutantur ad totum apud generationem totius. Secundus autem sensus successiue dicitur, res autem, quæ sequuntur se ad inuicem, dicuntur ex se inuicem. sed ista præpositio ex significat in hoc loco idem, quod post. Hæc ille. Patet igitur quod ad hoc quod aliquid dicatur esse ex aliquo, sufficit, quod sequatur illud, & non oportet, quod alterum fiat, proprie loquendo reliquum, ut arguens uult. Si autem respondens in ser, dico quod sicut ipse concedit istam, martius fit aprilis: dies fit nox, ita concedam sibi istam, nihil fit aliquid id est post nihil. Sed ex ista nihil potest inferre contra nos, quia impropria est, sicut sua, dies fit nox, & omnia, quæ arguit contra nos arguemus contra eum. Confirmatio similiter, quam arguens facit, nulla est, quia non arguit de primo modo acceptionis huius, quod dico ex aliquo. Causa similiter, quam assignat illius equipollentia non ualet, quia falsum est, quod ly ex semper importet habitudinem terminatiõis ad alium terminum, licet importet habitudinem realem, vel rationis prioris ad posterius. Illa autem habitudo non requirit subiectum commune, sed commune tempus reale, vel imaginatum. Verumtamen addo prædictis, quod concessa in proposito equipollentia prædictorum, scilicet ex nihilo fit lapis: & nihil fit lapis, ista propositio, nihil fit aliquid, vel huiusmodi, potest vno modo concedi, non quod nihilitas veretur in aliquatatem sibi oppositam, sed quia essentia lapidis, quæ prius erat nihil in genere existentium postea est aliquid in genere illo. Secunda similiter responsio male impugnatur. Vnde ad primam eius impugnatiõnem dico, quod cum dicitur, quod creatura est ex nihilo, nihil potest negare solam præpositionem, ut superius dictum est in simili de ista, hic tristatur de nihilo, nec tamen illo modo conceditur, quod filius Dei fit de nihilo, vel productus de nihilo, quia negatio non solum negat ly ex ut dicitur habitudinem materæ, immo ut dicitur habitudinem

habentis qualemunque conditionem materæ. Licet autem filius Dei non fit ex aliqua materia, tamen est productus ex substantia patris, quæ habet aliquam de conditionibus materæ, scilicet, quia non solum est in filio genito, sed in alia persona, scilicet in patre. Creatura autem non fuit creata ex aliqua materia, nec ex aliquo habente conditionem materæ, scilicet quod præset in aliquo, quia nihil quod fit in creatura formaliter, præcessit eius productionem, nec fuit in aliquo alio.

Illud autem quod additur in argumento de Anselmo facit pro nobis in parte, quia ipse dicit, quod sicut idem homo prius est pauper, postea fit diues, ita creatura prius nihil existens, fit actu existens, quod est conforme aliquibus supradictis. Cum autem dicit arguens, quod Anselmus ponit aliquem ordinem &c. Concessum est prius, quod illa præpositio ex potest includere negationem, & includi ab ea. Primo modo signatur ordo ad nihil. Secundo modo signatur nihilitas ordini. Vnde utroque modo concedi potest illa propositio, creatura ex nihilo facta est, & in sensu quo signatur ordo ad nihil dictum est prius, quod non sequitur, ex hoc igitur hoc fit hoc, nisi consequens improprie intelligatur. Et dato quod sequeretur, nondum argumentum sufficienter improbat istam, nihil fit aliquid, immo Anselmus eam uidetur concedere, ut patet ex allegatis per arguentem.

Ad tertium principale negatur antecedens. Nec probatio ualet, non enim contradictionem implicat id, quod est reduci in nihilum. Et cum dicitur, quod in nullo genere oppositionis &c. Dico quod ens sumptum ab esse existentie opponitur contradictonie nihilo existentie, & ens sumptum ab esse essentia opponitur nihilo essentia. Dico igitur quod essentia, quæ est ens secundo modo potest reduci in nihil sibi non oppositum, licet ens existentie non potest reduci in nihil existentie, nisi per accidens ratione substrati, scilicet essentia, quæ siue habeat actum essendi, uel existendi siue non: semper tamen remanet ens, prout ens sumitur ab esse essentia, & significat essentiam reponibilem in prædicamento. Vnde sublato actu essendi, essentia, quæ prius fuerat ens, uel aliquid primo modo fit nihil illo modo, licet remaneat ens aliquo modo, scilicet in esse intelligibili, uel ens in potentia, non quidem proprie passiuæ, sed in potentia actiua Dei.

Ad quartum dicitur, quod cum lapis sit totaliter de nihilo, uel cum mundus creatus fuit de nihilo, uirtute illius productionis factum est illud, quod omnino nihil erat per prius in esse existentium extra Deum. Nec tamen sequitur quod nihil abstractiue dictum sit conuersum in ens, sed bene sequitur quod res quæ prius nihil erat in actu modo est aliquid actu. Et ad huius improbationem dicitur, quod dicitur lapis, qui prius erat purum nihil &c. intelligunt quod lapis erat omnino nihil in genere existentium, nec erat sibi aliquid ultra tale nihil existens in actu, & de quo posset dici, hoc est actu. Erat autem ultra nihilitatem, quæ est carentia actualis existentie, essentia in esse essentia, quæ absolute considerata ut natura, vel quidditas, est subtrahibilis nihilitate existentie, & aliquidditati existentie, hoc est ipsi esse, uel non esse actualis existentie, & ipsa secundum se semper est aliquid in genere essentiarum, & in esse intelligibili, & in potentia actiua creatoris, licet non in esse reali actuali, ut declarant Henricus, & Godofredus, & Bernardus de gannaco. Et sic non sequitur, quod vnum oppositum abstracte sumptum sit conuersum in aliud, puta nihilitas in aliquatatem, vel non esse in esse sibi oppositum, sed essentia quæ prius nõ habebat esse actu, modo habet esse actu. Et cum dicitur, quod tunc lapis non est factus ex puro nihilo. Dico quod non est factus ex puro nihilo in genere entium vel essentiarum, sed ex puro nihilo in genere existentium actu, vel in potentia passiuæ extra Deum, nam antequam mundus esset, vel crearetur mundus, erat mundus, & erat id quod nunc est non in actuali existentia, nec in potentia actiua, uel passiuæ creaturæ, sed in potentia actiua Dei, & in esse intelligibili, & secundum suam absolutam considerationem.

Item in potentia logicali, quæ est non repugnantia terminorum, non enim repugnabat rosæ esse substantiam, esse

Nihil fecit
dieritas
pionus
lis opponit
Essentia de
est aliquo
ens subit
cum ioh
& non
non simul

Qualib. s. ar.
tici.

esse corpus, esse florem. Et ideo conceditur, quod rosa ab æterno erat substantia, corpus, flos, non actu, sed in potentia in Deo. Non sic erat omnino nihil chimæra, cui repugnat esse actu, sicut enim dicit Augu. prima homelia super Ioanem dans exemplum de hoc. Faber facit archam, primo in arte habet archam, si enim in arte non haberet archam uide illam fabricando proferret? sed archa fit in arte, ut non fit ipsa archa, quæ uidetur oculis, in arte inuisibiliter est, in opere visibiliter exit, ecce facta est in arte, nõquam desinit esse in arte. Et illa in opere facta est, & illa manet, quæ in arte est, nam potest illa archa putrescere, & iterum ex illa, quæ in arte est, potest alia fabricari. Attendite ergo archam in arte, & archam in opere. Archa in opere non est vita, archa in arte est vita, quia uiuunt anima artificis, ubi sunt omnia ista antequam proferantur. Sic ergo fratres charissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem cõtinet omnia, antequam fabricet omnia, quæ hic sunt per ipsam artem, nõ continuo uita sunt, sed quicquid factum est, uita est in illo. Terram uides, est in arte terra, cœlum uides, est in arte cœlum, Solem & Lunam uides, sunt ista in arte, sed foris corpora sunt, in arte uita sunt. Hæc ille. Ex quo patet, quod secundum illum modum loquendi Augusti. idea terra dicitur terra inuisibilis & intelligibilis, & sic de deis cæterorum. Cui concordat S. Thom. contra Gentiles. libro 4. cap. 11. ubi dicit, quod intellectus in intelligente est intentio intellecta & uerbum. Est igitur in Deo intelligente seipsum uerbum Dei, quod est Deus in intellectu, sicut uerbum lapidis in intellectu est lapis intellectus. Ibidem etiam dicit, quod licet hæc sit falsa, homo est uerbum, tamen hæc potest esse uera, homo intellectus est uerbum. Ex quo patet, quod omnis essentia antequam creatur habet esse essentia intelligibilis in Deo, & ideo antequam mundus fieret, erat in Deo lapis intellectus, & essentia rosæ intellecta, & sic de cæteris, essentia enim uel quidditas non est aliud quam illud, quod importat ratio alicuius, & quia ratio cuiuslibet rei est æterna in Deo, ideo quælibet essentia æternaliter est essentia uel quidditas, esse enim essentiam uel quidditatem non est aliud quam habere rationem ueram, non fictitiã in intellectu alicuius uere intelligentis. Item S. Thom. in illo quolibet, quod quærit an senarius numerus, quo creaturæ omnes dicuntur esse perfectæ sic creator uel creatura &c. sic ait. Triplex est consideratio alicuius nature. Vna est prout consideratur secundum esse, quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc uel in illo lapide. Alia uero est consideratio alicuius nature secundum suum esse intelligibile, sicut natura lapidis prout est in intellectu. Tertia uero est consideratio nature absolute, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, uel cuiuslibet alterius quantum ad ea tantum, quæ per se competunt illi nature. Harum quidem considerationum due semper uisuntur eundem ordinem seruat. Prior. n. est consideratio alicuius nature absolute quam consideratio eius secundum esse, quod habet in singularibus, sed tertia consideratio nature, quæ est in esse, quod habet in intellectu, non semper habet eundem ordinem ad alias considerationes. Consideratio. n. nature in esse, quod habet in intellectu, qui accipit a rebus, sequitur utraque aliarum considerationum. Hoc. n. ordine scibile præcedit scientia, & sensibile sensum, sicut mouens motum, & causa causatum. Sed consideratio nature in esse, quod habet in intellectu causante re, præcedit alias duas considerationes. Cum. n. intellectus artificis adueniat aliquam formam artificiatam, ipsa natura seu forma artificiatam in se considerata est posterior intellectu artificis, & per consequens etiam archa sensibilis, quæ talis formam uel speciem habet. Sicut autem se habet intellectus artificis ad artificiatam, ita se habet intellectus diuinus ad omnes creaturas. Vnde uisusque nature prima consideratio est in intellectu diuino. Secunda uero consideratio est ipsius nature absolute. Tertia uero in rebus ipsis, uel in mente angelica. Quarta in esse, quod habet in intellectu humano. Et ideo Dionysius 11. cap. de diuinis nominibus hunc ordinem assignat, quia primo inter omnia est ipse substantiarum rerum Deus, postea uero ipsa dona Dei, quæ creaturis exhibet uniuersaliter, & parti-

culariter considerata, ut per se pulchritudinem, per se uitam, quam dicit esse donum ex Deo proueniens. Ipsam naturam uitæ, deinde ipsa particularia uniuersaliter, & particulariter considerata, quæ sunt res, in quibus natura habet esse. In his igitur semper id, quod est prius est posterioris ratio, & remota posteriori remanet prius, non autem e contra. Et inde est quod hoc, quod alicui nature competit in absoluta considerationem, est ratio quare cõpetit nature alicui in esse, quod habet in singularibus, & non e contra, ideo. n. fortes est rationalis, quia homo est rationalis, & non e contra. Vnde dato quod Sortes & Plato non essent, adhuc nature humane rationalitas competeret. Similiter etiã in intellectu diuino est ratio nature absolute considerate, uel in singularibus, & ipsa natura absolute considerata uel in singularibus est ratio intellectus humani, & quodãmodo mensura ipsius. Possunt ergo uerba Aug. intelligi de senario dupliciter. Vno modo, ut per senarium intelligatur ipsa natura senarij absolute, cui primo, & per se competit perfectio, quæ quidem est ratio perfectionis eorum, quæ senarium participant. Vnde remotis omnibus, quæ numero senario participantur, adhuc perfectio nature senarij competeret, & hoc modo senarius nominat naturam creatam. Alio modo potest intelligi senarius in esse, quod dicitur habet in intellectu diuino, & sic eius perfectio est ratio perfectionis in creaturis inuentæ, quæ in senarium sunt condite, quibus etiam remotis in prædicto senario perfectio remaneret. Sic autem senarius non erit creatura, sed ratio creaturæ in creatore, quæ est idea senarij, & est idem in re, quod diuina essentia tantum ratione differens. Hæc ille. Et statim ad primum fit dicit. Remotis omnibus creaturis, quæ sunt perfectæ in senario dicuntur, nõ dicitur quod perfectio remaneret in senario numero, quia senarius aliquid esse habet in rerum natura, nulla creatura existente, sed quia remoto omni esse creaturæ remanet absoluta consideratio nature senarij prout abstrahit a quolibet esse, & sic attribueretur sibi perfectio, sicut remotis oibus singularibus hoibus, adhuc remanet rationalitas attribubilis nature humane. Hæc ibidem. Et ad tertium sic dicit. Non est intentio Aug. dicere, quod si cœlum & terra transeant, & cæteræ creaturæ, quæ senarius maneat in aliquo esse creatum, sed quia si omnes creaturæ deficiat ab esse, remanebit adhuc natura senarij, prout abstrahit a quolibet esse hmoi, quod eius perfectioni cõpetit, sicut & natura humana remanebit talis, quæ ei competit rationalitas. Hæc ille. Ex quibus patet, quod ante creationem mundi quælibet quidditas quæ post creatam fuit, habebat esse in intellectu diuino per suam ideam, & quæ cuiuslibet talis nature secundum suam absolutam considerationem competeat omne prædicatum, quod per se consequitur eã. Talis ergo natura antequam habeat esse in rerum natura per productionem uel creationem, est oimò nihil, prout nihil opponitur enti, quod dicit actum essendi in intellectu diuino, uel in potentia productiua Dei. Et sic patet quod lapis factus est de nihilo, & quod nõ sequitur, quod nihilitas sit conuersa in entitatem, sed solum quod quidditas, quæ non habebat esse extra causam suam, uel extra diuinum intellectum, postea habuit esse actu extra Deum. Item Dominus Albertus in logica sua veteri, tractatu de post prædicamentis. c. 9. sic dicit. Res de quibus dicit affirmatio, & negatio dupliciter sunt. In esse, & in ipsa rerum ordinabilitate, & hoc est manifestum per Auicem. & Algazelem, & Alpharabium dicentes, sicut & uerum est, quod quando prædicatum cõcipitur in ratione subiecti, talis propositio uera est, siue re existente, siue non existente. Siue. n. homo sit & animal, siue nõ sit homo & animal, hæc semper est uera, homo est aial, & hæc, animal est aiatum sensibile, & uiuũ est substantia, & ideo sequitur, homo est aial, & aial est uiuũ, & uiuũ est substantia: ergo homo est substantia. Sed si ueritas inferat substantia est ens: igitur homo est ens, dicunt quod non sequitur, quia ens uel esse accidit homini & aiali, & non per se clauditur in intellectu eorũ. Cum. n. dicitur, homo est animal sufficit ad ueritatẽ propositionis substantialis ordinatio prædicti ad subiectũ. Cum autem addit, aial est ens, & ens non est de ratione animalis, uel hominis, nõ erit ibi ordo substantiarum.

Cuiuslibet nature
secundum
se, & non so-
lum ut habet
esse. I Deo cõ-
petit ad præ-
dicatũ de ex-
per se etiam
ante creatio-
ne mundi se-
cundum San-
tho. exprel-
so.

Idem quod su-
pra secundum
Albertum &
prædictos ex-
pessius.

his vnus ad alterum, & ideo si animal est ens, vel homo est ens, oportet qd sit ens actu, & hoc est contra hypothefim, positum. n. qd non sit homo. Ordinabilitas autem rerum in predicatum & subiectum equaliter conuenit rebus existentibus, & non existentibus, dum non sint incompossibiles ad existendum, & ideo ante mundum, hac propositio: mundus est mundus, fuit in ipsa reru ordinabilitate vera, & similiter hec, homo est animal. Et si queratur in quo fuit illa rerum ordinabilitas, quando no erant res? Dicendum est, qd fuit in ipsis reru rationibus. Si aut de illis rationibus vterius queratur. Dicendum est, qd fuerunt in sapientia creatis, & causantis & ordinantis. Si aut vterius inferatur, qd in sapientia primi intellectus fuerunt vt vnum, & non vt ordinatum vnum ad alteru. Dicendum qd res in sapientia primae causae dupliciter considerantur. s. vt res considerate & producende, vel vt intellectus quo intelliguntur. Et primo quidem modo possibiles sunt ad pluralitatem & ordinem, non quidem in actu ordinantis, sed ad ordinem qui est in ordinabilibus. Et hoc modo possibile est veritatem esse de ipsis, & enunciables sunt ad veritatem, quamuis nunquam fiat enunciatio. Et enunciable ad rem reductum, & similiter propositio possunt esse aeterno, & tñ vnum solum est actu ab aeterno. Et si queritur vtrum tale sit creatu vel increatum? Dicendum qd est creabile, & non creatum secundum rerum ordinem. Et quamuis hoc sit in creatore, tamen ratione differt a creatore, quia creator no est creabilis, nec creatus. Si autem quae sunt in intellectu creatis accipiantur vt intellectus, cu creator non intelligat nisi seipso, tunc verum est qd res in creatore sunt per modum creatoris, & sunt vnũ, nec multa, nec ordinata, nec inordinata, sed sunt idem quod ipse. Et hac est Auic. doctrina quae concordat cum Porphyrio, qui dicit, qd nulla speciem animalis existente potest intelligi substantia animata sensibilis. Et constat qd non loquitur de intellectu intelligentis, quia sic nihil diceret, quia si nulla est species animalis, nullus homo erit inreligens, sed loquitur de intellectu intelligibili, quia secundum naturam ordinem nulla specie animalis existente, adhuc quantum in se est, intellectualiter manet substantia animata sensibilis. Hec ibi in forma. Item idem in commento super Porphyrium in tractatu de communibus differentiis, & conuenientijs. s. vniuersalium c. 8. quod est de cobus, & proprijs differentiis speciei sic dicit. Habitudo ista, quae est particularis ad vniuersale essentiale, perpetua est siue sit totum esse, vt species, siue sit pars essentiae vt differentia, & ideo dicunt Auic. & Algazel, qd semper hac est vera, Sor tes est homo, & homo est animal. & animal est substantia, & omnis illa propositio, in qua predicatum est de ratione subiecti, & clauditur in intellectu eius. Si quis autem sic inferat. Homo semper est animal, vel animal semper est substantia, & esse hominem, vel animal, vel esse substantiam non dimittit ab esse, sicut cum dicitur, homo mortuus: igitur si semper homo est animal, homo semper est, patet qd non sequitur, & est ibi fallacia s. m. quid ad simpliciter. Quia cu dicitur, homo semper est animal, hoc qd dico semper non dicit nisi sempiternitatem habitudinis subiecti ad predicatum, & conclusio inferatur, ac si dicat de sempiternitate simpliciter. Huius tñ consequentiae aliam causam dicunt Auic. & Algazel. dicunt. n. has esse per se, homo est homo, & homo est animal, & homo est substantia, & semper esse veras propter causam, quae dicta est, quia. s. predicatu clauditur actu & intellectu in subiecto. Si autem inferatur, homo est substantia: igitur homo est, dicunt no sequi, quia id qd est, actu est, & hoc accidit. Accidit. n. esse actu ei, quod dicitur, homo est substantia, quia siue homo sit actu, siue no sit actu, hac semper est vera, homo est substantia. Hac ille. Item in commento super predicamenta exponens illud Phil. Destructis primis substantijs impossibile est aliquid alioru remanere, dicit. Superiora esse actualem s. m. naturam no habent, nec esse perfectum vltima perfectione nisi in indiuiduis, quae sola perfectum esse in natura attingunt. Ad quod oia, quae sunt in genere, & specie esse habent in potentia & indeterminatum, & confusum, & fluidum quouique illud attingant. Et ideo illis non existentibus, nihil alioru habet esse actuale, & in natura determinatum. Item post. Priora s. m. naturam non destruitur vt priora, destructis sequentibus

posterioribus s. m. esse priorum, & sic destructis indiuiduis remanet esse eorum, quae priora sunt natura indiuiduis. Et destructis speciebus remanet esse eoru, quae speciebus priora sunt s. m. illud esse quo priora sunt eis. Hoc autem esse intellectuale, quo sunt genera & species, & no est esse actuale perfectum in natura, quo ad hoc enim destruntur destructis primis, quia tale esse non habent nisi in primis, & tale esse est esse simpliciter, & omne aliud est esse s. m. quid. Hac Albertus. Apparet igitur prima facie, qd licet nulla essentia creata fuerit ens ab aeterno, loquendo de ente prout dicitur actu essendi, vel actualem existentiam, tñ quilibet essentia semper fuit id, quod nũc est, essentialiter, & per se, puta qd homo semper est homo, semper est animal, semper est corpus, semper est substantia, semper est essentia vel ens, quod dicit essentiam. Et hoc s. m. mentem Alberti, & multorum aliorum, cuius etiam opinionis videtur esse S. Doc. Si tñ illa positio non placet, teneatur quod tenet S. Thom. de potentia Dei. q. 3. art. 5. vbi sic arguit. Omnia quae a Deo sunt facta, dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse, prima enim rerum creaturũ esse est, vt habetur in lib. de causis. Cum igitur quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur qd quidditas rei non sit a Deo. Ecce argumentum. Sequitur responso. Ex hoc ipso (inquit) quod quidditati esse tribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat nihil est, nisi forte in intellectu creatis, vbi non est creatura, sed creatrix essentia. Hac S. Thom. Et puto qd ista secunda via est securior, nec tñ alia via est erronea, nec errori proxima, nisi pro quanto videtur ponere, qd essentia habeat aliquod esse, & non a Deo, sed hoc no debet mouere, quia sicut dicit Henricus, & bene meo iudicio, essentia habet duplex esse. s. esse essentiae, & esse existentiae, & quodlibet istoru habet a Deo. Sed primum habet a Deo vt est causa exemplaris dans per suum intelligere esse intelligibile, & quidditatum cultibet essentiae, secundũ autem esse dat, vt est causa efficiens, & sic no sequitur qd creatura habeat aliquod esse, quod no sit a Deo, sed solum qd non dicitur creari quantum ad primum, sed quantum ad secundum esse. Item. Quia vt supra tractum est, esse possibile, esse intelligibile, esse quidditatum cum non sit esse, nisi s. m. quid, non est per creationem, sed sufficit qd sit per intellectiõnem diuinam in genere causae formalis. Possit tñ breuius dici ad argumentũ, qd ista consequentia non valet, lapis ante sui creationem nihil omnino erat, & post sui creationem est aliquid: ergo purum nihil conuersum est in ens, sed solum sequitur qd res, quae prius no fuit aliquid, postea est aliquid. Et si dicatur, lapis prius non fuit aliquid: ergo tunc fuit nihil: negatur consequentia, quia aliud est affirmare lapidem esse nihil, & aliud esse negare ipsum esse aliquid. Conceditur tamen qd nihil fuit lapis. i. nullum ens fuit lapis, vt sit vniuersalis negatiua, & non sit affirmatiua de subiecto infinito. Similiter conceditur, qd lapis nihil fuit. i. lapis nullum ens fuit, vt ista similiter sit negatiua. Hoc enim quod dico nihil aliquando accipitur in virtute huius complexi, nullum ens, & sic sunt duae dictiones, sicut hoc qd dico, omne ens. Aliquando verò est vna dicitio, vel nomen infinitum, sicut hoc quod dico, non ens, sed prima solutio realior est, dummodo intelligatur. Ad primum eoru, quae secundo loco contra eandem conclusionem inducta sunt, dicitur negado maiorem, nam non omne, quod est factum, potest aliquando non esse per potentiam passiuam sibi intrinsecam, licet possit non esse per potentiam extrinsecam. Et ad eius probationem dicitur, qd ista est falsa, omne incorruptibile est ingenitum sumendo incorruptibile pro illo quod habet potentiam vt semper sit, & non habet potentiam ad non esse, & sumendo ingenitũ pro non producto, ad illum sensum negatur ista, omne incorruptibile est ingenitum. Nam secundum S. Tho. prima parte. q. 9. artic. 2. & 2. contra Gent. in multis locis. Substantiae separate, quae non habent materiam, & corpora coelestia quae non habent materiam subiectam priuationi no habent potentiam ad non esse. Si aut accipitur corruptibile vel potens no esse pro re, quae potest a Deo redire in nihilum per potentiam extrinsecam, & eodem modo opposita in proportionabili significatione, tunc conceditur maior, scilicet omne factum potest aliquando non esse, & in eodem sensu

Leatio. 4.

2. dist. 1. q. 2. artic. 1. ad secundum primam via.

Vnum infinitum secundum quid potest esse maius alio.

Dist. 1. q. 2. artic. 1. ad secundum primam via.

sensu negatur minor, qua dicitur, nullum perpetuum vel aeternum a parte prius, potest aliquando non esse, & conceditur sua opposita, scilicet quod perpetuum potest aliquando non potest aliquando no esse. Et ad probationem minoris dico, quod sicut ista, praedestinatus potest damnari, non ponitur sic in esse, praedestinatus damnatur, nec ista, album potest esse nigrum, ponitur sic in esse, album est nigrum. Sed prima ponitur sic in esse, iste damnatur demonstrando per ly iste aliquid de quo vere dicitur, qd est praedestinatus. Secunda sic, hoc est nigrum demonstrando per ly hoc aliquid vere album. Et similiter ista, perpetuum potest aliquando non esse, ponitur sic in esse, hoc aliquando non erit, demonstrando aliquid angelum, vel animam rationalem vel coelum, & constat, quod nulla istarum de in esse est impossibilis, & hanc responsonem ponit Greg. de Ari. Potest autem dici quod proteruos, qd cum dicitur, omni propositioni de possibili vere correspondet aliquid de in esse sub eisdem terminis no impossibilis, hoc intelligendum est de propositione de possibili in sensu composito, sicut est ista: aquam esse calidam est possibile, isti enim cor respondet hec de in esse possibile, aqua est calida, sed non oportet hoc esse verum de propositione de possibili in sensu diuiso, cuiusmodi est ista, album potest esse nigrum, non enim habet istam sibi correspondentem, album est nigrum. Sic in proposito de ista, perpetuum potest aliquando non esse, quae est diuisa, sicut autem no valet probatio maioris, ita nec secunda. Vnde secundum Grego. conceditur qd aliquid, quod potest semper esse, potest aliquando non esse, & qd idem simul est in potentia ad opposita. Nec ex hoc sequitur, qd esset possibile, vt eide illa opposita simul inesset. Et si dicatur qd quilibet potentia potest reduci ad actum, & quodlibet possibile potest poni in esse. Dicitur qd verum est, non tamen quilibet potentia possunt simul ad actum reduci, sicut ille quae sunt ad actus oppositos circa idem, nec quilibet possibilis possunt poni simul in esse, patet de contradictorijs contingentibus. Et ideo licet potentiae sint simul, non tamen est possibile actus esse simul, seu eas reduci simul ad actũ. Et hoc ideo, quia ipse non sunt ad actus oppositos coniunctim, sed diuisim, propter quod cu dicitur, qd idem est simul in potentia ad opposita, vel simul potest opposita, consequitur dici qd intelligenda est simul potentiae, non autem potentia simultatis. Ad oppositum ergo dicitur, qd perpetuum aliquod, puta coelum, potest semper esse, & potest aliquando non esse, & vtrumque eorum diuisim potest poni in esse, non autem coniunctim. Ad secundam rationem principalem negatur minor, quicquid sit de maior. Et ad probationem eius dicitur, qd no est inconueniens vnum infinitum secundum quid esse maius alio infinito s. m. quid. Tempus autem praeteritum est infinitum s. m. quid. s. ex vno extremo tantum, & no ex vtroque, & similiter tempus futurum. Et ad confirmationem patet per simile. Veruntamen s. m. qd dicit hic Gregor. de Ari. ista probatio & eius confirmatio aequae militant contra Philos. & Commentatorem, qui posuit tempus aeternum in praeterito & in futuro, cum tñ tempus aeternum in futuro, & tempus aeternũ ab vtraque parte illa duo infinita comprehendat. Dicitur vterius, qd non est inconueniens vnum infinitum comprehendere in se plura infinita, vt patet de continuo, cuius vtraque medietas continet in se infinitas partes proportionabiles, alias ab his, quas reliqua continet. Dicitur vterius, qd quodlibet perpetuum sicut potest durare per infinitum futurum, ita si fuisset ab aeterno, potuisset durare per infinitũ praeteritum, & infinitum futurum. Vnde nullum creatum perpetuum excedit aliud quantum ad posse durare, licet de inesse vnum fuerit prius alio, sicut coelum antequam humana anima, & sic probatio Commentatoris nullius est efficaciae contra Christianos, sicut putat. Haberet autem aliquam apparentiam contra eos, qui ponerent aliquid perpetuum posse durare tantum infinito tempore futuro, quod nos no posuimus, sed quodlibet posse tã in praeterito quam in futuro, sicut Deo placuerit ipsum conseruare. Ad tertiu negatur minor. Et ad eius probationem, dico qd nullum inconueniens est materiam esse productã de nihilo. Et cum hoc improbatu dico ad primam improbationem, qd s. m. S. Tho. aliqui Philosophi non considerauerunt nisi emanationem effectũu particulariũ a causis particularibus, quas

neceffe est praesupponere aliquid in sua actione, & s. m. hoc erat cois eorum opinio ex nihilo nihil fieri. Sed hoc locum non habet in emanatione prima totius entis ab vniuersali principio rerum. Hac ille. prima parte. q. 4. artic. 2. ad primum. Ita in proposito prima & secunda probatio procedit eodem modo, sicut illi Philosophi pro cedebant de particularibus actionibus & factionibus, per quas res non sunt quantum ad omnia, quae pertinent ad suum esse, puta materiam, & formam, & omnia quae sunt in re, sed solũ forma prius in potentia materię existens reducitur ad actũ. Vnde in creatione terminus ad quem est tota substantia rei, sed in factionibus particularium agentium terminus ad quem est sola forma. Tertia denique improbatio non valet. Nam consequentia ibidem facta nulla est, nam illud quod ponimus fieri ex nihilo, non fit per motum, neque per mutationem proprie loquendo, sed per simplicem effluxum, ideo non sequitur, qd ibi sit mutatum esse sine moueri primo. Conceditur tñ qd ibi est factũ esse sine fieri primo. Nec hoc est inconueniens de illis, quae sunt sine motu. Greg. tamen Greg. de Ari. pro solutione huius argu. dicit latius. Nam ad primã improbationem dicit, qd inductio, in qua non percipitur, qd sit praedicatio essentialis, non dat certitudinem vniuersalem, aut necessariam, nisi inducantur in ea omnia particularia. Inductio autem Philosophi non fit per omnes particulares factiones, sed per eas tantum, quibus forma educitur de potentia materię, aut subiectum aliquid transmutat, ideo non est sufficiens vt ex ea vniuersaliter concludatur omne, quod fit fieri ex aliquo, maxime cum non participiatur, qd hac praedicatio, qua dicitur, omne quod fit, fit ex aliquo sit essentialis. Quo ad secundam improbationem dicit, qd agens no sufficienter diffinitur per esse vnde principium motus, nec potentia actiua per esse principium transmutandi. Ex hoc. n. bene sequeretur infallibiliter, qd nullum agens agit nisi transmutando materia, & huius dicti veritatem testatur Auic. primo sufficienter suae dicens, qd illa diffinitio no est agens vniuersaliter, sed tantum naturalis, & Physici. Quo ad tertiam improbationem dicit, qd no solum possibile est aliquid esse mutatum, quod prius non mouebatur, immo est verum, sicut contingit de facto in actibus intellectus & volũtatis & alijs multis, in quibus sunt mutationes indiuisibiles no sequentes motum aliquem suorum subiectorum. Nec Philos. 6. Physic. probat, nec probare intendit oppositum, sed tantũ hoc probat de motu locali continuo. Ad quartum dicitur, qd coelum non est genitum per motũ, aut mutationem, & hoc solum probat argumentum. Nam talis factio locũ requirit, sed productio per simplicem effluxum non requirit locum, isto aut modo coelũ est a Deo productũ. Vnde Commentator in de substantia orbis. c. 3. sic dicit. Agentium quoddam est prius tempore actũ, & est omne, qd fit in sphaera mundi. Et istius agẽtis & actũ quoddam est prius naturaliter non tempore, & est orbis, quem sequitur tempus, & cui accidit agens. s. facies ipsum in dispositionibus necessarijs inueniendo finem, propter quem fuit, & cum hoc ignorauerũt quidã esse de opinione Arist. dixerunt ipsum non habere causam agentem, sed tñ causam mouentem, istud fuit valde absurdum, & non est dubium in hoc, qd agens ipsum est mouens ipsum. Hac ille. Ibidem etiam dicit. Debes scire qd corpus coeleste non tantum indiget virtute mouẽte in loco, sed etiam virtute latente in se, & substantia sua permanentiam aeternam. Hec ille. Ex quibus patet, qd mens Arist. & Commentatoris fuit Deum esse causam efficientem coelestis corporis, licet non ex tempore, nec per generationem, aut motũ. Concordat Greg. de Ari. d. q. sicut non est necessariũ omne corpus esse in loco, immo nec est verum, vt patet de primo continente oia, sic non est necessarium, omne corpus quod fit, fieri in loco loquẽdo de factione vtr, ideo propositio sumpta quae dicit. Impossibile est aliqd corpus fieri, nisi in loco, est simpliciter falsa. Si tñ debet habere aliqua veritatem intelligenda est tantũmodo de corporibus, quae generant per trãsmutationem agentiu naturaliu, quae oportet esse approximata s. m. debita distantia suis passiuis, & de in esse, qd de illis verũ est de facto, qd sunt in loco, quicquid sit de possibili, celũ aut non est sic factũ, ideo ratio non valet ad propositum. Capreolus 2. Sent. D 2 Ad quin-

Greg. de Ari. pro solutione huius argu. dicit latius. Nam ad primã improbationem dicit, qd inductio, in qua non percipitur, qd sit praedicatio essentialis, non dat certitudinem vniuersalem, aut necessariam, nisi inducantur in ea omnia particularia.

Tex. com. s. t.

Talis factio locũ requirit, sed productio per simplicem effluxum non requirit locum, isto aut modo coelũ est a Deo creatio.

Deũ esse causam efficientem corpus coelestis licet non ex tempore.

Ad quintum negatur minor, & ad primam eius probationem dicitur, quod procedit solum de productione per motum, aut mutationem per agentia naturalia, illo modo autem non ponimus intelligentias esse productas a Deo, sed alio modo. Ad secundam probationem dicitur, quod Commentator negat ibidem intelligentias esse factas a Deo, & productas illo modo, quo posuit Avicenna, scilicet quod vna earum solum immediate esset producta a primo principio, & alia essent producta a primo non immediate, sed mediantia illa. Reputavit enim Avicenna in convenienti, quod ab vno immediate produceretur multitudo, & pluralitas actionum vel effectuum. Et hoc Commentator reprobat, quia secundum eum agens limitatum ad vnum effectum est agens extrahens id, quod erat in potentia ad actum. Unde hoc ostendunt verba eius, nam non dicit absolute, quod non sit ibi actio, nec proventus, nec consecutio, sed cum addito, unde dicit. Non est illic proventus neque consecutio, neque actio, ita vt dicamus quod vna actio consequitur vnum agens &c. Sed voluit Commentator, quod alia intelligentia essent immediate a prima, in quantum ipsa intelligit multos modos ex sua essentia, quos nos dicimus ideas vel conceptus. Unde ibidem Commentator dicit. Tantum enim est illic causa & causatum secundum quod dicimus quod intellectus est causa intelligentis, & cum ita sit, non est impossibile, vt id, quod est per se intelligentia & intellectus sit causa plurimum entium secundum quod intelliguntur ex eo multi modi. Hec ille. Verumtamen quaecumque fuerit mens Commentatoris, eius auctoritas non est in hac parte recipienda, sicut nec in multis alijs locis. Hic etiam dicit Gregorius ad primam probationem minoris, quod propositio assumpta est falsa, & habet instantia etiam secundum Commentatorem sumendo generaliter factionem, scilicet omne quod fit, fit ex contrario, & per alterationem & cetera. Et potissime in factione specierum intelligibilium ab intellectu agente, qui non est corpus nec transiens, nec alteras materiam per qualitates actiuas & passiuas, de quibus arguitur. Unde septimo Metaphysice commento 31. dicit, quod Aristoteles coactus est ponere agens separatum a materia in factione virtutum intelligibilium, quae apud ipsum non sunt mixtae cum materia. Et intelligit hoc de intellectu agente, & speciebus intelligibilibus. Ad sextum dicitur, quod non omni potentiae actiuae correspondet necessario potentia passiuam, sed soli potentiae actiuae, quae agit pertransmutationem. Sicut enim ostendit S. Thom. 2. contra Gentiles. cap. 16. Operari ex materia praecedente est agentis ad determinatam speciem, & non vt causa vniuersalis essendi. Quia autem dicit arguens, quod hoc est verum vniuersaliter de omni modo potentiae actiuae, falsum est. Et ad allegata de quinto Metaphysice. Dicitur, quod Philosophus ibi loquitur de potentia actiua agentis particularis, non autem de potentia vniuersalis principij essendi. Vel loquitur secundum quod dictum est de potentia actiua transmutatiua, non autem generaliter de omni potentia productiua, quia licet omni potentiae actiuae transmutatiuae correspondeat potentia passiuam, non tamen omni potentiae actiuae productiuae. Nec talis potentia actiua & non transmutatiua dicitur relative ad potentiam passiuam, sed solum ad producibile, non est autem necesse ens producibile vel agibile esse aliquid. Ad septimum dicitur, quod secundum Sanctum Thomam de potentia Dei. quaestione tertia articulo quarto ad septimum. Forma potest dupliciter considerari. Vno modo secundum quod est in potentia, & sic a Deo materiae concreantur nulla disponentis naturae actione interueniente. Alio modo secundum quod est in actu, & sic non creantur, sed de potentia materiae per agens naturale educitur. Hec ille. Ex quo patet, quomodo omnis forma naturalis a Deo creata est quantum ad esse inchoatum potentiale, quod habet in materia. Similiter pro alio quod inducitur in argumento de formis, quae a solo Deo materijs infundantur, sciendum quod cum dicimus creationem non supponere materiam, dupliciter dicitur aliquid creari. Primo modo, quia producit sine quocumque subiecto praesupposito ex quo, vel in quo fiat, & isto modo materia prima & angeli, & illa quae primo facta sunt, creata fuerunt, quia non praecessit materia factionem eo-

rum ex qua, vel in qua fuerant. Alio modo quod licet supponant subiectum in sui factione, tamen illud subiectum non est talium formarum causa efficiens, nec materialis, isto modo quod forma fit taliter in potentia illius subiecti, quod per agens naturale educi possit, & isto modo gratia, & anima intellectiua dicuntur creari. Unde Sanctus Thomas de potentia Dei. quaestione tertia articulo octauo ad tertium sic dicit. Gratia cum non sit forma subsistens, nec esse, nec fieri proprie sibi competit. Unde nec proprie creatur per modum illum quo substantia per se subsistens creatur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam, in qua fit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actu, sicut est de formis naturalibus. Cum enim dicitur aliquid fieri ex nihilo: negatur causa materialis, hoc verum ad creaturam materiae aliquo modo pertinet, quod aliqua forma de naturali materiae potentia educi non potest. Hec ille. Et ibidem ad septimum. Licet anima rationalis habeat materiam, in qua fit, non tamen educitur de potentia materiae, cum eius natura supra omnem materialem ordinem eleuetur, quod eius intellectualis operatio declarat, & iterum hac forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore remaneat. Hec ille. In quinta parte huius articuli respondendum est ad obiecta contra quinta conclusionem, unde ad argumentum Aureoli negatur maior. Nec valet probatio, quia licet conseruatio actiua Dei teneat rem in esse, & corruptiuum deducat ad non esse, non tamen sequitur, quod Deus vincatur ab agente naturali corruptiuo, quia agens naturale non ageret ad corruptionem conseruari a Deo ante corruptionem, nisi moueretur ad sic agendum & corrumpendum a Deo. Sed agenti naturali sic corruptiuae Deus coagit ad corrumpendum, sicut coagebat suo generanti ad generandum, modo enim coagit isti, modo illi, modo conseruat, modo corrumpit, sed per se solum conseruat in esse: generat verum & corrumpit mediante actiua naturali. Efficit autem inconueniens si Deo volente rem penitus & quo ad omnia conseruare, aliud agens cogeret Deum ad non conseruandum, vel plus posset ad destruemum quam Deus ad conseruandum, vel si illud agens se solo Deo non cogente destrueret illud, quod prius conseruabatur a Deo, vel si idem & secundum idem conseruaretur, & destrueretur, quorum nullum dicimus. In sexta parte articuli responderetur ad obiecta contra sextam conclusionem, & primo ad argumenta Aureoli. Ad primum si quidem dicitur, quod Augustinus vbi allegatur non aliud vult, nisi quod Deus non impedit res a proprijs actionibus formas earum consequentibus, quas eidem in creatione contulit, vt ignem calefacere, solem illuminare, non autem intendit, quod creaturae aliquid operentur Deo illis non cooperante. Ad illud Ecclesiastici dicit S. Thom. de potentia Dei quaestione tertia articulo septimo ad duodecimum. Quia Deus non dicitur dereliquisse hominem in manu consilij sui, quin in eius voluntate operetur, sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, vt non esset obligata ad altera partem contradictionis, quod quidem dominium non dedit naturae, cum per suam formam sit determinata ad vnum. Hec ille. Ad secundum dicitur, quod ista opinio non subtrahit a rebus suas proprias operationes, quod ostendit Sanctus Thom. tertio contra Gentiles. capitulo septuagesimo dicens. Quibusdam videtur difficile ad intelligendum, quod effectus naturales attribuantur Deo, & naturali agenti. Nam vna actio a duobus agentibus non videtur posse progredi. Si igitur actio, per quam naturalis effectus producit, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo. Item quod sufficienter potest fieri per vnum, superfluum est quod fiat per multa. Videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta, quod potest facere per vnum. Cum igitur virtus diuina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eos producendos etiam naturales virtutes, vel si virtus naturalis sufficienter effectum proprium producit, superfluum est quod diuina virtus ad eundem effectum agat. Prima. Si Deus effectum naturalem producit, nihil relinquit de effectum

Ad argum Aureoli contra conclusionem.

Tex.com. 31.

de effectum naturali agenti ad producendum. Non igitur videtur esse possibile, quod eodem effectus Deus dicatur producere, quos res naturales producant. Hec autem difficultatem non afferunt si praemissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam, quae agit, & virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis in quantum superioris agens dat virtutem ipsam inferiori agenti, vel conseruat eam, vel applicat eam ad agendum. Sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, nec conseruat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis non solum fit ab eo, per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentis, agit enim in virtute omnium, & sicut agens inuenitur immediate actiuum, ita virtus primi agentis inuenitur immediate actiua ad producendum effectum. Nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris proximi, & virtus illius ex virtute superioris, & sic virtus summi agentis inuenitur ex se productiua effectus quasi causa immediata, sicut patet in principijs demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconueniens, quod aliqua actio producat ex aliquo agente, & ex eius virtute, ita non est inconueniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente, & a Deo ab vtroque immediate, licet alio & alio modo. Patet etiam quod si res naturalis producat effectum proprium, non est superfluum, quod Deus producat illum, quia res naturalis non producit illum nisi diuina virtute, neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia virtutis diuinae, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam bonitatem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc vt essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causa essent. His duobus modis creaturae communiter omnes diuinam similitudinem consequuntur, per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. Patet etiam quod non sic diuinae virtuti & causa naturali idem effectus attribuitur, quasi partim a Deo & partim ab agente naturali fiat, sed totus ab vtroque secundum alium & alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumentum, & principali agenti. Hec ille. Quibus similia ponit prima parte. q. 105. artic. 5. & de potentia Dei. q. 3. artic. 7. per totum. Ad tertium dicitur secundum Sanctum Thomam de potentia Dei. quaest. 3. artic. 7. ad septimum. Quia sicut instrumentum, artificis non potuit conseruari, quod operaretur absque modo artis, ita rei naturali conseruari non potuit, quod operaretur absque operatione diuina. Hec ille. Illud autem quod additur de opinione Doctorum male exponitur. Illius enim opinio est Sanctus Thomas vt patet, tertio contra Gentiles. cap. 66. vbi sic dicit. Secundum ordinem causarum est ordinem effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse. Nam omnia alia sunt determinationes ipsius: ergo esse est proprius effectus primi agentis, & omnia alia agunt ipsum in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes & determinantes actionem primi agentis agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse. Item secundo libro cap. 12. Effectus suis causis proportionabiliter correspondent, vt scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, & effectus in potentia causis, quae sunt in potentia, & similiter effectus particulares causis particularibus, vniuersalibus vero vniuersales, vt docet Philosophus secundo Physicorum, esse autem est causatum primum, quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum & vniuersale, quod est Deus. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, vt hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praexistere, quod sit extra ens simpliciter. Per alias autem factiones fit hoc ens, vel tale: nam ex ente praexistente fit hoc ens vel tale, ideo creatio est actio propria Dei. Hec ille. Item de potentia Dei. quaestione tertia articulo quarto. Causa secunda non agit nisi ex influenza

In quolibet agente est duo considerare.

primae causa, & sic omnis actio causa secunda est ex suppositione primae causa agentis, vt intelligamus, quod causa secunda potest habere duplicem actionem, vnam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causa. Impossibile est autem, quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum huiusmodi. Hoc enim est proprium causa primae, nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus alijs effectibus praesupponitur, & ipsum non praesupponit aliqueum alium effectum. Et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae folius secundum propriam virtutem. Et quandoque alia causa dat esse, hoc habet in quantum est in ea virtus & operatio primae causa, & non per propriam virtutem. Sicut etiam instrumentum efficit actionem principalem, non per virtutem propriam natura, sed per virtutem mouentis. Sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem viuam, per virtutem autem propriam natura solummodo calefacit & dissoluit. Hec ille. Ex quo patet, quod dare esse est proprius effectus Dei, dare autem esse hominem vel esse hoc, vel illud conuenit particularibus agentibus. Quod non est sic intelligendum quasi Deus solum operetur in rebus illam perfectionem, quae est esse, quo res subsistit, vt puta quod det homini esse, non autem sapientiam vel iustitiam, sed hoc fiat a causis secundis. Nec similiter est putandum, quod nulla causa secunda det esse rei, sed solum alias perfectiones. Sed mens eius est, quod dare esse illud quod pertinet ad quodcumque esse rei, est proprius effectus Dei, & non alterius agentis, signato enim aliquo effectum omnes causa secunda non possent ei dare quicquid pertinet ad esse eius, immo supponit, quod prius habeat esse in actu, vel potentia sibi collatum a Deo. Sicut ergo obiectum intellectus est ens, in quantum huiusmodi, non quia intellectus intelligat substantiam, & alia inferiora ad ens, sed quia quicquid concipitur sub ente est sibi obiectibile, & ideo ens est proprium eius obiectum adaequatum, ita ens vel esse est proprius effectus Dei & adaequatus, quia potest in omne participans illam rationem, loquendo de esse participato. Et similiter sicut prima, & propria ratio quare aliquid est obiectibile intellectui est ratio entis, quia nihil non participans illam est sibi obiectibile, & quicquid obicitur intellectui hoc habet ex ratione entis primo & per se, sic prima & propria ratio quare aliquid est effectibile a Deo est ratio essendi, ita quod ista ratio est formalis, alia vero sunt materiales. Per hunc autem modum nullius causa secunda effectus proprius est esse, sed alicuius earum proprius effectus est esse sensibile, vt coeli: nam omne sensibile tangibile est effectus coeli. Alicuius autem proprius effectus est esse calidum aut humidum & huiusmodi, ita quod sua causalitas propria virtute non extendit se ultra limites rationis illius effectus. Unde talis causa secunda dat esse ignem virtute propriae naturae, esse autem in actu non dat nisi in quantum agit virtute primae. Unde Sanctus Thomas tertio contra Gentiles. cap. 66. Cum esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu, oportet quod hunc effectum producat in quantum ordinatur sub primo agente, & agunt in virtute illius. Dico igitur quod esse sic est effectus Dei non vt arguens imponit doctoribus, quod Deus sit tantum causa rerum producendo aliquid, quod pertinet ad esse rei, & non omnia, sed quia quilibet effectus dependet a Deo quantum ad omnia, quae pertinet ad esse eius, ab alijs autem causis non dependet quantum ad esse in quantum huiusmodi, sed quantum ad esse hoc vel illud. Nec aliqua causa dat effectum omne, quod pertinet ad esse eius, immo nec dat aliquid pertinens ad esse simpliciter in quantum esse, nisi in quantum agit in virtute primae causa. Sicut ignis generans ignem dando ei esse ignem dat sibi formam, ac per hoc aliquid, quod pertinet ad esse eius, sed non dat sibi materiam, quae pertinet ad esse eius, & si dat sibi esse per formam, hoc facit in quantum agit in virtute primae. Item omnis effectus causa secunda prius habet esse qualescunque in rebus natura, antequam causetur a causa, nec aliqua causa secunda potest suo effectum dare esse primo, sed ratione partis, nec per se, sed quasi per accidens, quia dat sibi aliquid, quod accidit enti, pura esse equum. Nec Capreolus 2. Sent. D 3 efficit

Esse quod sit proprius Dei effectus quis sensus.

Ens vt sic esse proprium intellectus obiectum, quis sensus.

efficat ens de non ente, sed ens tale de ente tali, & de hoc videbitur amplius in questione sequenti. Ad quartum, & quintum, & sextum, patet responsio ex predictis. Verum cum dicitur in 6. q. alteratio facta à Deo & creatura non est velocior & cetera. Dicitur q. velocitas vel tarditas attenditur secundum proportionem unius causae secundae ad aliam, & unius mouentis proximi ad aliud, non autem secundum proportionem causae secundae ad primam vel e contra. Deus enim & creatura non velocius mouent solem quam moueret Deus se solo, quia Deus agit in causa secunda secundum modum illius, ita q. in agente parue virtutis mouet tarde, & in agente duple virtutis mouet velocius. Ad septimum dicitur, q. licet tam Deus quam creatura immediate producat totum effectum, tamen actio creaturae dependet ab actione Dei, & fundatur in ea. Vnde S. Thom. 3. sentent. dist. 23. q. 3. artic. 1. dicit. Quia in omnibus agentibus ordinatis actio primi agentis est prior & posterior, prior in mouendo, quia actiones omnium aliorum fundantur super illa, quae cum sit vna communiter omnes firmans, specificatur effectus eius in hoc & in illo secundum illius exigentiam, & post. Est autem posterior vtendo aliorum actibus ad proprium finem, & sic omnes aliorum actiones modificantur per actionem primi agentis. Hec ille. Dico igitur, q. actio causae secundae dependet ab actione causae primae, non autem e contra. Et cum inferatur, quia si actio Dei non dependet &c. Dico q. consequentia non valet, sicut non sequitur. Actio martelli dependet ab actione fabri, & non e contra: igitur remoto martello, faber faceret clauos, ita in proposito non sequitur. Actio Dei non dependet ab actione solis: igitur sole remoto Deus faceret lumen in aere. & potissime talis consequentia non valet, ubi causa principalis indifferenter potest effectum producere cum instrumento, & sine instrumento. Nec vitur instrumento de necessitate, cuiusmodi est in proposito, & ideo argumentum non probat q. causa secunda nihil agit in effectu, sed solum q. essentialiter effectus dependet tam à causa prima, quam à causa secunda. Ad argumenta Duran. dicitur. Ad primum quidem q. ille effectus, qui immediate procedit à Deo, & immediate à creatura procedit vnica actione exteriori Dei & creaturae, sed procedit duplici actione scilicet, q. prater exteriorem actionem communem primae causae & secundae, Deus agit actione immanente, quae est diuina substantia cum respectu ad creaturam. Et cum probatur, quod non eadem actione. Dico ad primam probationem, quod creatura nullam actionem habere potest quae non essentialiter dependeat à Deo quam à creatura, nec sufficit conseruatio virtutis suae à Deo, nisi illa virtus moueatur ad suum actum & coniungatur illi mediante diuina virtute, vt sepe dictum est supra, nec oportet vltius replicare. Ad secundam probationem dicitur negando maiorem. Quia enim eadem actio procedat à duobus immediate & perfecte à quolibet, contingit non solum quando eadem virtus numerò est formaliter in illis duobus, imò quando vnus agit in virtute alterius. Vtrumque enim agit perfecte, quia totum effectum & quamlibet eius partem sufficienter producit in ordine suo, immediate vero, quia causa prima immediata est effectus, quo ad virtutem, causa vero secunda immediata est quo ad suppositum agens. Item cum probatur, quod nec duplici actione: probatio nulla est, quia non ponimus, quod actio exterior primae causae sit alia ab actione causae secundae, sed quia alia est immanens causae primae, quae est suum velle, alia est ab actione exteriori causae secundae, hoc autem non sufficienter improbat arguens. Cum enim dicit, aut vtraque actio simul attingit &c. Dico quod simul tempore, sed prius natura actio primae causae attingit effectum quam actio causae secundae. Nec ex hoc sequitur quod altera superfluat, vt supra dictum est, nec quod causa secunda nihil faciat. Quia autem dicit quod actio est eadem realiter cum suo termino, conceditur de actione transeunte, modo superius exposito, non autem de immanente, quae habet terminum extra agens, ideo non ponimus ibi duas actiones transeuntes proprie, sed vniam immanentem in Deo, & aliam transeuntem à causa secunda in effectu, & dato quod poneremus duas transeuntes, sicut etiam idem effectus producit à sole & ab igne, quia in solis nulla est actio immanens, diceretur tunc quod so-

lis & ignis eadem est actio quo ad absolutum actionis, pura motum, vel mutationem, sed actio illa est duplex quo ad respectum, quia ille motus originatur à sole & ab igne, ideo tam sol quam ignis habent respectum originis actus ad illum motum, & ita potest dici de causa prima & secunda, si teneatur, q. effectus procedit ab illis duplici actione exteriori. Ad secundam negatur minor. Secundum enim quod dicit arguens finis alicui effectui potest dupliciter assignari. Vno modo vt est res quaedam. Alio modo vt est effectus, vel quid operatum, modo licet lapis, qui est effectus primae causae & secundae non habeat duos fines proximos perfectos & immediatos, vt est quaedam res, sed solum vnus, tamen vt est quid operatum habet duos immediatos & perfectos fines, quia Deus operatur lapidem propter hunc finem immediatum, qui est sua bonitas, causa autem secunda operatur illum propter hunc finem immediatum, qui est communicatio suae formae, vel conseruatio suae speciei, vel aliquid simile, finis vero lapidis, vt est quaedam res, est sua propria operatio, vel aliquid tale. Ad tertium dicitur, quod ideo & ad hunc sensum dicitur Deum producere quemlibet effectum causa secundae, quia producit immediate quo ad immediationem virtutis quicquid quocumque modo pertinet ad esse effectus, non autem quaecumque causa secunda sic producit. Item dicimus, q. non solum perfectionem primam, quae est esse, sed omnes sequentes producit, vel saltem communicat, non sic autem quaecumque alia causa. Item licet Deus sic producat effectus quo ad omnia, quae ad esse pertinent, tamen prima & per se ratio, quare aliquid subijctur diuinae causalitati est ratio essendi, non sic autem de quacumque causa secunda, quia nulla dar esse primo & per se, & hoc magis patebit in sequenti questione. Tunc ad improbationes illius trimembris diuisionis, dico quod pro impugnatione primi membri ociose laborat, quia nullus catholicus dicit hoc, quod Deus producat solam materiam effectus causae secundae. Secundo dum impugnat secundum membrum dicens, quod esse non est intimius rei quam viuere secundum rem, negatur, quia licet esse & viuere idem sint secundum ad id, quod dicunt in recto, & pro quo supponunt, vt aliorum verbis vtamur, tamen viuere aliquam compositionem connotat in re potissime corporali, quam non connotat esse, & sic esse simpliciter & absolutus & penetratius remanet quam viuere, & non quilibet pars viuunt, sed quilibet est quodammodo. Tertio dum tertium membrum impugnat dicens, quod non oportet effectum vniuersalissimum secundum predicationem reduci in causam vniuersalissimam secundum virtutem, sed solum in causam vniuersalissimam secundum predicationem, ita quod causa entis sit ens, hoc apparet imprudenter dictum & multum voluntarie vel proterue. Tum quia hoc est expresse contra multas propositiones auctoris lib. de causis. Tum quia esse participatum cum reperitur in multis, oportet quod habeat vniam primo & per se causam, à qua est in omnia participantia. Tum manifeste apparet, quod quanto causa est vniuersalior in causando, tanto effectus primo & per se sibi correspondens est vniuersalior secundum predicationem, sicut patet de sensu & intellectu. Et multa talia possent adduci, cuius quidem ratio est, quia ratio per se primo effectus alicuius agentis correspondet virtuti, per quam agens agit: quanto ergo maioris virtutis fuerit agens, tanto vniuersalior erit suus primus & per se effectus & e conuerso. Vnde S. Thom. super 2. Physic. lectio. 6. parte prima sic ait. Causa vniuersalis & propria, vel prior & posterior potest accipi aut secundum communitatem predicationis, aut secundum communitatem causalitatis, & haec duo sibi inuicem correspondent. Manifestum est enim q. quilibet virtus extenditur ad aliqua secundum q. communicat in vna ratione obiecti, & quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communiorem. Et cum virtus proportionetur obiecto secundum eius rationem, sequitur q. causa superior agat secundum formam magis vniuersalem, & minus contractam, & sic est considerandum etiam in ordine reru, quia quanto aliqua sunt superiora in rebus, tanto habent formas minus contractas & magis dominantes supra materiam, quae coarctat virtutem formam, vnde

Finis alius effectui potest dupliciter assignari.

Alio modo prima alio modo effectus se ad alios concurrunt.

Effectus quo ad communem secundam predicationem, in communiore causa secunda virtutis in ducitur.

Lectio. 9. Metaphys. cap. 4.

Lib. 2. cap. 9.

vnde & id quod est prius in causando, inuenitur esse prius quodammodo secundum rationem vniuersalioris predicationis, vt supra, si ignis est principium calefactionis coelum non tamen est primum calefaciens, sed primum alterans. Haec ille. Ex quibus patet, quod causa vniuersalior in causando, vniuersalior etiam & communior in predicando effectus responderet, & e conuerso. Quia autem dicit, quod effectus sola ratione differentes non oportet reduci in causas sola ratione differentes, patet quod falsum est. Nam hic homo & homo sola ratione differunt, tamen per se causa hominis, & per se causa huius hominis non sola ratione differunt, quia causa per se hominis altior est tota natura humana. Quia autem dicit, q. vniuersalia non sunt nisi ratione singularium, nihil valet, quia hoc coeffero, oportet signare causam quae de per se sit causa oium singularium, sub vniuersali contentorum, & non solum huius vel illius, & cuius virtute natura vniuersalis omnibus conceditur illam participantibus, quia vt probat B. Tho. de potentia Dei, vt supra allegatum est, quandoque aliquid vnus reperitur in multis &c. Ad argumentum vltimo contra eandem conclusionem inducta, patet responsio facillime ex predictis potissime ad primum. Ad secundum dicitur, q. quilibet effectus quantumcumque modicus requirit ad sui productionem potentiam infinitam in causa prima; non autem in causa proxima, nec ex hoc sequitur, q. sit infinita difficultas, quia facilitas & difficultas attenduntur respectu causarum proximarum tantum. Ad argumentum in pede quaestionis factum, patet responsio per duas primas conclusiones. Et haec de quaestione.

Q. V. A. E. S. T. I. O. I. I. I.

Vtrum potentia creandi possit communicari alicui creaturae, quod possit creare.



TERVM circa primam distinctionem secundi sen. queritur. Vtrum potentia creandi possit communicari alicui creaturae, ita q. possit creare. Et arguitur q. sic. Virtus faciens consideratur secundum mensuram eius quod fit, sed ens creatum est finitum: ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur virtus infinita, sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturae: ergo non est impossibile creaturam creare. In oppositum arguitur, quia dicit Aug. 3. de Trinitate, q. nec boni, nec mali angeli possunt esse creatores alicuius rei: multo igitur minus alia creaturae.

In hac quaestione erunt tres articuli. In quorum primo ponetur opinio S. Thom. per conclusiones. In secundo ponentur aliorum obiectiones. In tertio ponentur ad obiecta solutiones.

Quantum ad primum ponuntur duae conclusiones. Prima. Nulli creaturae communicari potest potentia creandi, sicut causae principali, neque sicut causae vel agenti instrumentali. Hanc conclusionem ponit & probat diffuse S. Thom. in de potentia Dei. q. 3. artic. 4. vbi sic ait. Quorundam Philosophorum fuit positio, q. Deus creauit creaturas inferiores mediante virtutibus superioribus, vt patet in lib. de causis, & in Metaphysica Auicennae & Algazelis, & mouebantur ad hoc opinandum propter hoc q. credebatur, q. ab vno simplici non posset immediate nisi vnus prouenire, & illo mediante ex vno procedebat multitudo. Hoc autem dicebat ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex vno simplici non fit nisi vnus. Nos autem ponimus, q. à Deo procedunt res per modum scientiae & intellectus secundum quem modum nihil prohibet ab vno primo & simplici multitudinem immediate prouenire secundum q. sua sapientia continet vniuersa, & ideo secundum fidem catholicam ponimus, q. omnes substantias spirituales & materiales corporalium Deus immediate creauit, haereticam reputantes si dicitur per angelum, vel per aliam creaturam aliquid esse creatum. Vnde Damasc. dicit. Quicquid dixerit angelum aliquid creare, anathema sit. Quidam tamē catholici tractatores dixerunt, q. & si nulla creatura possit aliquid creare, Deus tamē com-

municare potuit creaturae, vt per eius ministerium Deus aliquid crearet, & hoc ponit magister sent. in 4. dist. 5. Quidam verò e contrario dicunt q. nullo modo creaturae communicari possit, vt aliquid crearet, quod etiam communius tenetur. Ad horum autem euidenciam sciendum est, q. creator nominat potentiam actiuam, qua res in esse producit, & ideo est absque praesuppositione materiae praesistentis, & alicuius prioris agentis. Haec n. solae causae praesupponuntur actioni, nam forma geniti est terminus actionis generantis, & ipsa etiam est finis generationis, quae in esse non praecedit, sed sequitur actionem. Quia n. creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione, dicitur in aliquid creari, quia ex nihilo fit. Quia etiam non praesupponat aliquam priorem causam agentem patet ex hoc, quod Aug. dicit 3. de Trinitate. Ibi enim probat angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae in ditis, quae sunt virtutes actiuae in natura. Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti conuenire. Nam causa secunda non operatur nisi ex influentia primae causae, & sic omnia actio causae secundae est ex suppositione primae causae agentis. Nec etiam ipsi Philosophi posuerunt angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem diuinam in ipsis existentem, vt intelligamus, q. causa secunda duplicem actionem habere potest, vniam ex propria natura, aliam ex virtute causae prioris, imò possibile est autem, q. causa secunda ex propria virtute sit principium esse in quantum huiusmodi. Hoc enim est proprium causae primae, nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primes autem effectus est ipsum esse, quod omnibus alijs effectibus praesupponitur, & ipse non praesupponit aliquid aliud effectum, & ideo oportet q. dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem, & quaecumque alia causa dat esse, hoc haberinquantum est in ea virtus & operatio primae causae, & non per propriam virtutem, sicut & instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem mouentis, sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem viuam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit & dissoluit. Et per hunc modum posuerunt quidam Philosophi, q. intelligentiae sunt creatrices secundarum, in quantum dant eis esse per virtutem primae causae in eis existentem, nam esse est per creationem, bonum verò & vita, & huiusmodi per informationem, vt habetur in lib. de causis, & hoc fuit idolatriae principium, dum ipsis creatis substantijs quasi creatricibus aliarum latrici cultus exhibebatur. Magister verò in 4. sent. ponit hoc esse communicabile creaturae, non quidem vt propria virtute aliquid crearet quasi auctoritativae, sed ministerio quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile, nam actio alicuius etiam si sit eius quasi instrumentum, vel vt instrumenti, oportet vt ab eius progrediatur potentia, cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est, q. aliqua creatura ad creationem operetur etiam quasi instrumentum, nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia, à qua egreditur, quod ex quinque rationibus apparet. Prima est ex hoc, quod potentia facientis proportionatur distantiae, quae est inter illud, quod fit & oppositum ex quo fit. Quanto enim frigus est vehementius, & sic à calore magis distans, tanto maiori virtute caloris opus est, vt ex frigido fiat calidum, non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia à quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens quantumcumque ab alio distans inueniatur, & ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse, nisi potentia infinita. Secunda ratio est. Quia hoc modo factum agitur quo faciens facit vel agit, agens autem agit secundum quod actu est, vnde id solum se toto agit, quod totum est actu, quod non est nisi actus infiniti, qui est actus purus, vnde & rem agere secundum totam eius substantiam solius infinitae virtutis est. Tertia ratio est. Quia cum omne accidens oporteat esse in subiecto, subiectum autem actionis sit recipiens actionem, illud solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cuius actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est, & ideo solius eius est creare. Quarta ratio est ducens ad impossibile. Capreolus 2. Sent. D. 4. Nam

Capit. 8.

Nam secundum elongatione potentie ab actu est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducendum. Quanto n. plus distat potentia ab actu, tanto maiori potentia indiget. Si ergo sit aliqua potentia finita, que de nulla potentia presupposita operetur aliquid, oportet esse eius aliquam proportionem ad illam potentiam actiuam, que educit aliquid de potentia in actum, & sic est aliqua proportio nullius potentie ad aliquam potentiam, quod est impossibile, non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur 4. Phys. Quintaratio est. Quia cum omnes cause secundae agentes a primo agente habeant hoc ipsum quod agunt ut in lib. de causis probatur, oportet quod a primo agente omnibus secundis ordo & modus ponatur, ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis a materia dependeat, que recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia presupposita ab aliquo agente agere, & omnibus alijs secundis agentibus materia ministrare. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare propria virtute, neque alterius instrumentum. Hec S. Thom. ibidem: Eandem conclusionem probat in prima parte, quest. 45. artic. 5. dicens. Creare non potest esse actio prima, nisi solius Dei, & operetur in virtute virtutis universaliores in vniuersaliores & priores causas reducere, inter omnes autem effectus, vniuersalissimum est ipsum esse, unde oportet quod sit proprius effectus primae & vniuersalissimae cause, que Deus est. Unde etiam dicitur in lib. de causis, quod nec intelligentia, nec anima nobilis dat esse, nisi in quantum operatur operatione diuina. Producere autem ens absolute non in quantum hoc, vel tale pertinet ad rationem creationis, unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei. Contingit autem quod aliquid participat actionem propriam alicuius alterius non virtute propria sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius, sicut aer per virtutem ignis habet calefacere & ignire, & secundum hoc aliqui opinati sunt, quod licet creatio sit propria actio vniuersalis cause, tamen aliqua inferiorum causarum in quantum agit in virtute primae cause potest creare, & sic posuit Auicenna, quod prima substantia creata a Deo, creat aliam post se, & substantiam sui orbis, & animam eius, & quod substantia orbis creat materiam inferiorum corporum, & secundum hunc modum etiam magister dicit 5. dist. 4. sen. quod Deus potuit communicare creaturam potentiam creandi per ministerium non propria auctoritate. Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem cause superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositiue operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil sibi ageret secundum illud, quod est sibi proprium, frustra adhiberetur, neque operaretur esse determinata instrumenta determinatarum actionum, sic enim videmus quod securus scindendo lignum, quod habet ex proprietate sue forme, producit formam scamm, que est effectus principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creatis, est illud quod presupponitur omnibus alijs, scilicet esse absolute, unde non potest aliquid operari dispositiue & instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo presupposito, quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est, quod alicui creaturae conueniat creare, neque instrumentaliter, siue per ministerium, neque propria virtute, & hoc precipue inconueniens est de aliquo corpore, quod creet, cum nullum corpus agat, nisi tangendo & mouendo & sic requirit in sua actione aliquid preexistens, quod possit tangi & moueri, quod est contra rationem creationis. Hec ille. Eandem conclusionem tenet secundo contra Gentil. cap. 21. Et arguit sic. Cum secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio, oportet quod prima actio sit propria primi agentis. Prima autem actio est creatio, eo quod nullam aliam presupponit, & omnes alie presupponunt eam: est igitur creatio propria actio solius Dei, qui est primum agens. Secundo sic. Effectus suis causis proportionabiliter respondent, ut scilicet effectus in actu attribuamus, causis in actu, & effectus in potentia causis, que sunt in potentia, & similiter effectus particulares causis particularibus, vniuersalibus vero vni-

Tex. com. 71.
Lectio. 1.

uersales, ut docet Philosophus 2. Phys. Esse autem est causatum primum, quod ex ratione sue communitatis apparet. Causa igitur propria efficiendi est agens primum & vniuersale, quod est Deus, alia vero agentia non sunt causa efficiendi simpliciter, sed causa efficiendi hoc, ut hominem vel album, esse autem simpliciter per creationem causarum, que nihil presupponit, quia non potest aliquid preexistere, quod sit prater ens simpliciter vel extra ens. Per alias autem actiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente preexistente fit hoc ens vel tale: ergo creatio est propria Dei actio. Tertio arguit sic. Quicquid est causatum semper aliquam naturam non potest esse prima causa illius nature, sed secunda & instrumentalis. Sorres. n. quia habet sue humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa, quia cum humanitas sua sit causata ab aliquo, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cui sit quod est per humanitatem, & ideo oportet quod generans vniuersum sit quasi agens instrumentale respectu eius, quod est causa propria totius speciei, inde est quod oportet omnes causas inferiores & agentes reduci in causas superiores, sicut instrumentales in primarias, omnis autem alia substantia preter Deum habet esse creatum ab alio. Impossibile est igitur, quod sit causa efficiendi, nisi sicut instrumentalis & agens in virtute alterius instrumentum autem nunquam adhibetur ad causandum aliquid, nisi per viam motus. Est. n. ratio instrumentum, quod sit mouens motum, creatio autem non est motus: nulla ergo substantia preter Deum potest aliquid creare. Confirmatur. Quia instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam & causatum, & attingat vtrumque, & sic influentia primi peruenit ad causatum per instrumentum, unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo, quod per instrumentum causatur, quod est contra rationem creationis, nam nihil presupponit, relinquitur igitur, quod nihil aliud preter Deum potest creare, neque sicut principale agens, neque sicut instrumentum. Et confirmatur. Quia omnia agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam & conaturalem sibi, sicut calor naturalis generat carnem dissoluendo & digerendo, & terra operatur ad perfectionem scami secundo: si igitur aliqua creatura sit, que operetur ad creationem, sicut instrumentum primi creatis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem propriam & debitam sue nature. Effectus autem respondens actioni proprii instrumenti, est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti, ex quo prouenit quod primo agenti finis vltimus respondet: Plus enim est effectio ligni quam forma scamm, & digestio cibi quam generatio carnis. Oportet igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creatis, quod sit prior in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creatis, hoc autem est impossibile. Nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hois, sicut Phil. dicit in lib. de generatione animalium. Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, sicut principale agens, aut sicut instrumentale. Quarto arguit sic. Quod est semper aliquam naturam creatum, non potest esse simpliciter illius nature causa, esset enim sui ipsius causa, potest autem esse causa illius nature in hoc, sicut Plato est causa humane nature in Sorte, non autem simpliciter, eo quod ipse est causatus in humana natura. Quod autem est causa alicuius nature in hoc, est attributus naturam eodem alicui, per quod specificatur, vel indiuiduatur. Quod non potest esse per creationem, que nihil presupponit, cui aliquid attribuitur per actionem, impossibile est ergo aliquid ens causatum esse causam alicuius per creationem. Quinto arguit sic. Cum omne agens agat semper est actu, oportet modum actionis esse semper modum actus illius rei. Unde calidum semper magis est in actu caloris, magis calefacit, cuiuscunque igitur actus determinatur ad genus, & ad speciem accipies eius virtutem, oportet esse determinatum ad effectus similes agenti in quantum huiusmodi, ex eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile alteri eiusdem generis vel speciei, nisi semper rationem generis vel speciei. Nam semper est hoc aliquid, vnumquodque est ab alio distinctum: nihil igitur cuius esse finitum

Tex. com. 57.

Apparet contradiçtio in dictis S. Thom. sed in reuocata non existens, immo nulla penitus contradiçtio est in tota doctrina eius, ut patet subtiliter speculanti, quod & in parte declarata magister Pet. de Bergamo mo in concordantijs suis.

In primolib. dist. 35. q. 2. art. 2. conclusio- ne octaua.

Lib. 2. ep.

finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius, nisi quantum ad hoc, quod habet genus aut speciem, non autem quantum ad hoc quod subsistit ab alijs distinctum, omne igitur agens finitum presupponit ad suam actionem: vnde hoc causatum suum indiuidualiter subsistit, non ergo creat, sed solum hoc est illius, cuius esse est in finitum, quod est ois entis comprehensio similitudinem. Sexto arguit sic. Cum omne quod fit, ad hoc fiat, ut sit, oportet si aliquid fieri dicatur, quod prius fuerit, quod non fiat per se, sed per accidens, per se vero sit illud, quod prius non fuit, ut si ex albo fiat nigrum, sit quidem nigrum & coloratum, sed nigrum per se fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat, sic igitur cum fit aliquid ens ut homo vel lapis, homo quidem per se fit, quia ex non homine, ens autem fit per accidens, quia non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut probat Philosophus 1. Physicor. Cum ergo aliquid sit ex omnino non ente, ens per se fit, oportet igitur quod fiat ab eo, quod est per se causa efficiendi: nam effectus proportionabiliter reducitur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis in quantum huiusmodi, alia vero sunt esse efficiendi per accidens, & non esse per se. Cum igitur producat ens ex non ente preexistente sit creatura, oportet quod solius Dei sit creatura. Hec S. Thom. in forma. Verum licet prædictam conclusionem teneat in prædictis locis, tamen dum esset iuuenis & scriberet super sen. oppositum tenuit, ut patet secundo sen. dist. 1. q. 1. artic. 3. Item 4. sent. dist. 1. q. 1. artic. 3. questio noua tertia, in responsione ad quartum, sed in talibus reuocandum est quod vltimo dicitur, quia magis digeste & ponderate locutus est in summa, quam vltimo fecit, quam in scriptis primo confectis. Secunda conclusio. Potentia creandi non est propria alicui diuine personae, immo communis toti trinitati, licet approprietur alicuique personae procedentibus, ut filio & Spiritui sancto. Hanc ponit S. Thom. 1. parte q. 45. ar. 6. vbi sic ait. Creare est proprie causare siue producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu, ignis. n. est qui generat ignem, & ideo creare conuenit Deo semper esse suum, quod est eius essentia que est eois tribus personis: unde creare non est proprium alicui personae, sed eois toti trinitati, sed tamen diuina personae secundum rationem sue processio- nis habent causalitatem respectu creationis rerum, ut. n. Iu pra ostensum est, cum de Dei scientia & voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum & voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, & per amorem sue voluntatis ad aliud relatu operatur: unde & Deus pater operatur est creaturam per verbum suum, quod est filius, & per amorem qui est Spiritus sanctus, & secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum in quantum includunt essentialia attributa, que sunt scientia & voluntas. Hec ille. Item ibidem post in responsione ad secundum sic inquit. Sicut natura diuina licet communis sit tribus personis, ordine tamen quodam eis conuenit, in quantum filius accipit naturam diuinam a patre, & Spiritus sanctus ab vtroque, ita etiam virtus creandi licet sit eois tribus personis, ordine tamen quodam conuenit eis: nam filius habet eam a patre, & Spiritus sanctus ab vtroque: unde creatorem esse attribuitur patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De filio autem dicitur, per quem omnia facta sunt, in quantum habet eandem virtutem, sed ab alio. Nam hæc præpositio pro solet denotare causam mediatam sicut principium de principio, sed Spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab vtroque attribuitur, quod dominando gubernet & viuificet, que creata sunt a patre per filium. Potest etiam huius attributionis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum: nam patri appropriatur potentia, que maxime manifestatur in creatione, & ideo attribuitur patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, & ideo dicitur de filio, per quem omnia facta sunt, Spiritui sancto attribuitur bonitas, ad quem pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, & viuificatio: nam vita interiori motu quodam consistit. Primum autem mouens est finis & bonitas. Hec ille. Simile ponit 1. sent. dist. 10. q. 1. artic. 1.

In processione inquit creaturarum duo est considerare ex parte ipsius creatoris. scilicet naturam ex cuius plenitudine, & perfectione omnis creatura perfectio efficitur & extrahitur, & voluntatem ex cuius liberalitate non nature necessitate, hæc omnia creaturæ conferuntur. Supposita autem secundum fidem nostram processione diuinarum personarum in vnitatem essentiae, ad cuius probationem ratio sufficiens non inuenitur, oportet processio nem personarum, que perfecta est, esse rationem & causam processio nis creaturæ. Vnde sicut processio nem creaturarum nature diuine perfectionem imperfecte representationum reducimus in perfectam imaginem diuinam perfectionem plenissime continentem, scilicet filium tanquam in principium, & quasi naturalis processio nis creaturarum a Deo secundum limitationem nature exemplar & rationem, ita oportet quod in quantum processio creaturæ est ex liberalitate diuine voluntatis, reducatur in vnum principium, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Hoc autem est amor, sub cuius ratione omnia a voluntate conferuntur, & ideo oportet esse aliam personam in diuinis procedentem per modum amoris, & hæc est Spiritus sanctus. Hec ille. Et hoc tantum de primo articulo.

Quantum ad secundum articulum ponenda sunt aduersariorum obiectiones. Et quidem contra primam conclusionem arguit Durand. volens probare quod Deus posset facere aliquam creaturam, que posset aliquid producere nullo presupposito in quod agat. Et arguit sic. Tota repugnantia que videtur esse in creatura, nec creet, fundatur in duobus, quorum vnum est, quod creatio videtur requirere infinitam potentiam in create propter infinitam distantiam entis a non ente, aliud est, quia omnis actio creaturæ videtur esse per motum vel mutationem, que necessario supponunt subiectum, ideo hæc duo in fringent per ordinem. Primo ergo ostendetur, quod non est necessarium illud, quod creat habere potentiam infinitam propter infinitam distantiam entis a non ente, quod patet. Primo per hoc quod ens & nihil non sunt termini creationis, quod enim illud quod creatur dicitur esse ex nihilo, solum intelligitur negatiue, quia non est de aliquo in ratione subiecti, nec in ratione termini, & hoc diffuse declarat. Cum. n. inquit dicitur aliquid fieri ex nihilo hoc potest intelligi tripliciter. Vno modo materialiter, scilicet quod nihil sit materia rei producte, quod esse non potest, quia nihil nullius rei potest esse materia. Inest. n. materia rei facte tanquam pars eius, esse enim materia ex qua aliquid fit, est in sit, ut dicitur 1. Phys. Secundo modo ordinatur ut sit sensus. creaturam fieri ex nihilo, id est post nihil, ita ut maneat ordo affirmatus ad nihil tanquam ad terminum a quo, & licet hæc sensum quibus Doctores accipiant tanquam verum, imaginantes quo quo modo, licet improprie, ens & nihil esse terminos creationis, tamen proprie loquendo illud non est verum, pro eo quod non est possibile ponere terminos in actione, in qua nullum est subiectum commune vtrius termino, nisi vterque terminus sit positius. Quod dico propter transubstantiationem panis in corpus Christi, cuius ratio est, quia est in omni actione habente terminos quod necesse termini sint incompossibiles, & quod vnus necessario præcedat alterum, scilicet terminus a quo terminum ad quem, sed negatio vel priuatio non potest secundum se præcedere habitum natura, vel duratione, cum secundum se & in se non sit aliqua natura, nec durationem habeat, ergo si aliquo modo præcedit, hoc est ratione alicuius nature sibi subiectæ, igitur in actione non habent subiectum commune, sicut est creatio, ens & nihil non possunt esse termini, cum alterum illorum sit pura negatio. Item oportet, quod virtus agentis in omni actione attingat vtrumque terminum, vnus enim abijciatur & alius acquiritur, & vtrumque fit virtute agentis, & ideo oportet quod virtus agentis attingat vtrumque terminum, vterque autem potest attingi, quando vterque est positius, sed quod alter est positius, & alter est negatiuus, cum illud quod nihil est, attingi non possit secundum se, oportet quod attingatur ratione alicuius subiecti, quemadmodum fit in illuminatione aeris, cum de non illuminato fit illuminatus. Et vbiunque alter terminorum est priuatio, alter vero forma, nunquam enim attingi potest terminus negatus nisi

Contra primam conclusionem Dur. 1. 2. dist. 1. q. 4.

Vtrum creatio requirat potentiam infinitam in creatura te. Hæc habetur vbi supra q. 1.

Tex. com. 52.

nisi ratione substrati subiecti, à quo expellitur priuatio per introductionem habitus. Cum igitur in creatione nõ supponatur subiectum commune, impossibile est, qd proprie loquendo demus ei duos terminos. Ens & nihil. Relinquitur ergo tertium, scilicet creatio dicitur esse de nihilo solum negatiue, quia non est de aliquo, nec in ratione subiecti, nec in ratione termini: vnde sicut non habet subiectum, sic nec terminum ex quo vel à quo. Ex quo potest formari talis ratio. Quandoquocumq; aliqua actio non habet subiectum, nec terminum à quo, sed solum effectum productum, nisi effectus productus secundum se arguat infinitatem virtutis producti, nõ poterit argui ex aliquo, qd sit in actione, quia non est ibi aliquod subiectum, nec termini, nec distantia terminorum, sed creatio est huiusmodi, vt declaratum est: igitur &c. Effectus autem creationis secundum se nõ arguit infinitatem virtutem agentis, cum ipse sit finitus: igitur &c. Secundo. Quia dato qd ens & nihil essent termini creationis, tamen nullam habent inter se distantiam, sicut enim differentia & diuersitas non est nisi entium inter se. Ens. n. non est diuersum, nec differens à non ente, quia idẽ & diuersum sunt differentie entis. Sic & distantia non est nisi entium, & non entis à non ente, quod patet in speciali de distantia, quæ est secundum locum. Cælum. n. non distat à nihilo extra cælum distantia locali, & per eandem rationem non distat distantia formalis ea, quorum vnum est ens, & aliud non ens. Tertio. Quia dato qd distaret, illa distantia nõ esset infinita, quod patet dupliciter. Primo. Quia illa distantia non est infinita, quia est dare maiorem, sed est dare maiorem distantiam quam sit illa, quæ est entis à non ente, quod ponitur terminus creationis, eo qd non ens quod implicat contradictionem, multo plus distat ab ente, quia ex ipso nihil potest fieri, quare &c. Item positio vel ablatio subiecti non auget, vel minuit distantiam terminorum, tantum enim distat ab inuicem albedo & nigredo, si sint separate, sicut si sint in subiectis, sed ens & nihil circa subiectum suppositum non distat in infinitum: quia forma & priuatio circa subiectum se habent vt ens & nihil, quorum distantiam absoluit agens naturale actione naturali: igitur exclusio omni subiecto, ens & nihil non distat in infinitum. Secundum patet videlicet, qd non est de ratione actionis creaturæ, qd sit motus vel mutatio, quæ ratione subiectum, quia non minus est possibile Deo separare accidens à subiecto, dum producit ab agente naturali, quam postquam productum est, sed secundum est possibile & fit in Sacramento altaris: igitur & primum. scilicet accidens producat & non ex subiecto, nec in subiecto ab agente naturali, cooperante tamen Deo, non ad productionem, sed ad talem existentiam rei productæ, & per consequens producat ab agente naturali, quæ subiectum requirit. Hæc Durand. contra primam conclusionem in se. Vltimus ponit instantiam ad rationes, per quas probata fuit prima conclusio, & primo contra primam rationem. Dicit enim qd in prima ratione assumitur falsum: quia creatio non habet proprie terminos, vel si aliquo modo toleraretur, qd ens & nihil sint termini creationis, inter tales terminos, cum non sint ambo positivi, nulla est distantia, vt dicit se probasse. Vel si est aliqua distantia, illa non est infinita, quod etiam probat nouiter: quia quando extrema distantie alicuius sunt mediata, tanta est distantia, quanta est quantitas medij interpositi, siue sit quantitas extensua, siue intensua, vt patet in distantia terminorum quantitatiuorum, & in distantia qualitatuum contrariarum habentiu medium. Sed quando distantia est inter extrema immediata, tunc tanta est præcise distantia extremorum quantum vnum extremum est maius altero, quod patet, quia dum medium non est inter extrema, nihil aliud est ibi distantia, nisi excessus vnius extremi super alterum, aliter. n. non potest ibi sumi. Cum igitur ens finitum creatum non excedat in infinitum ipsum nihil sibi correspondens, quia non excedit nisi tantum quantum ipsum est, patet qd non est ibi distantia infinita. Ex quo patet, vt dicit, qd non est verum qd ibi dicitur. scilicet inter quodcumq; ens & nihil sibi correspondentia sit tanta distantia, qd non possit dari maior, quia sicut est maior excessus Dei, vel totius entis ad non Deum, vel ad totum non ens, quam sit istius entis, puta lapidis ad

Verum de ratione actionis creaturæ sit motus, vel mutatio.

Verum inter ens, & nihil sit distantia infinita.

non ens sibi correspondentem, sic est maior distantia Dei à non Deo, vel totius entis à non ente, quam sit huius entis, puta lapidis à non ente sibi correspondente. Non. n. inter quæcumque contradictoria est æqualis distantia inter Deum & non Deum, & inter totum ens & nihil, quam sit inter aliquod ens creatum, & nihil sibi correspondens. Secundo contra secundam rationem dat instantiam. Non. n. oportet, vt dicit, qd illud quod producit totam rem agat se toto, sed sufficit qd illud, per quod agit, contineat virtualiter omne illud quod producit. Concedendo etiam maiorem potest dici ad minorem, qd Deus potest facere creaturam, quæ se tota agat, puta intelligentiam aliquam, quæ secundum se totam esse actus & ageret, nec propter hoc esset actus purus, quamuis non esset actus permixtus potentie, quæ est materia. Tertio contra rationem tertiam instat dicens. Quia actio, quæ est sine motu, est idem cum termino producto, nisi qd includit respectum ad producens, & ideo non est necesse, qd requiratur subiectum præter productum, nisi natura producti hoc habeat, propter qd cum agere sine motu possit communicari creaturæ, non oportet qd omnis actio eius supponat subiectum, quantum est ex natura actionis, ex qua sola procedit argumentum. Quarto contra quartam instat dicens. Quia inter ens & nihil nulla est proportio, quia alterum est positium, & aliud pure negatiuum, & positium ad non positium nulla est proportio. Similiter nulla est proportio distantie, quæ est inter duo creata, ad distantiam, si qua sit inter ens creatum & nihil, non propter infinitatem alicuius earum, sed quia vna est positia, & inter extrema positia, altera vero habet vnum extremum negatiuum. Ex ista autem improportione non sequitur, qd virtus, quæ potest super vnam distantiam sit improportionabilis virtuti, quæ potest super aliam, vt patet per exemplum simile. Nulla. n. est proportio distantie inter lumẽ & tenebras ad distantiam caloris à frigiditate, cum tamen quælibet sit infinita, & tamen eadem virtus solis potest super vtrâque, quia aerem de tenebra deducit ad lucem, & de frigiditate ad calorem. Quinto instat contra quintam. Dicit. n. qd agere nullo præsupposito ex parte agentis non potest communicari creaturæ, hoc. n. est proprie primi agentis, sed agere nullo præsupposito ex parte facti potest communicari alteri à primo agente. Et ad probationem dicit, qd secundum ordinem institutum per agens creatum, agens per artem supponit aliquid productum per agens naturale, non quia per artem agit, cum Deus qui nihil supponit, agit per artem, sed quia forma rei artificialis, ad quam solum producendam se extendit virtus talis agentis, est ordo vel compositio, quæ nulla virtute potest esse, nisi in ordinatis & compositis. Similiter agens naturale supponit materiam à Deo productam, quia agit per solam formam, quæ est altera pars compositi, quæ nõ potest producere nisi formam, quæ de natura sua est altera pars compositi, ne effectus productus sit perfectior suo principio productiuo. Sed ex hoc non habetur, quin Deus possit producere aliquam creaturam, puta intelligentiam, quæ se tota ageret producendo aliquid secundum se totum. Sexto instat contra quandam aliam rationem superius positam de agente principali & instrumentali. Dicit. n. qd si agens instrumentale vocetur omne illud, quod supponit aliud agens, sic omnis creatura in actu suo quantumcumq; naturali est agens instrumentale, quia supponit primam causam, cui innatur in esse, & per consequens in agere, & tale instrumentum non oportet vt agat, vt motum vel per motum, quia nec Angelus mouetur quocumque motu ad hoc vt agat, nec cælum necesse est moueri, vt quidam dicunt, ad hoc vt ageret. Rursus tale agens non oportet, qd disponat ad effectum vltioris agentis, alioquin omnem actionem naturalem sequeretur effectus, qui est à primo agente, quod est. Si verum vero agens instrumentale vocetur solum illud, quod de se non exiret in actum nisi specialimotione facta circa ipsum, sicut est in securi, sic verum est, quod tale agens non possit creare huiusmodi actionem, non oportet autem quod omnis creatura sit instrumentum Dei isto modo, quia nec etiam in naturalibus actionibus, vt dicitur est. Hæc Durand. in forma. Scotus autem licet teneat primam conclusionem, tamen arguit qd probationes

Verum potest ens totum esse in re producta agat totum.

Verum agens nullo præsupposito ex parte facti potest communicari.

Contra rationem pro conclusionem factam a quo Scotus dicit.

bationes S. Thom. non concludunt. Et primo impugnatur rationem inductam de prima parte S. Thom. quæ consistit in duabus propositionibus, quarum prima est, qd esse simpliciter est effectus proprius Dei. Secunda est, qd esse simpliciter est proprius terminus, vel effectus creationis. Prima inquit positio videtur esse falsa. Quia à quocumq; efficiente generatur compositum, ab eo effectiue est esse compositum, compositum autem generatur à causa aliqua creatâ, nisi tollatur omnis actio creaturæ: igitur. Maior probatur. Tum quia secundum Philosophum generatio est ad esse. Tum per rationem, quia à quocumq; generatur compositum, per eius actionem forma eius est in materia, forma autem esse in materia est compositum habere esse, quæ si non, aut ergo sequitur naturaliter ipsum compositum, quod est terminus generationis, aut præcedit naturaliter, si præcedit, ergo prius est esse compositi quam ipsum compositum, quod non est intelligibile: si sequitur: ergo sine contradictione posset ipsum compositum produci ab agente absq; hoc qd illi composito producto Deus daret esse, imo simpliciter posset Deus non dare esse illi composito producto, cum non agat extra se nisi contingenter. Nec valet fingere, qd esse non est à generante compositum, & tamen necessario concomitatur ipsum: quia non concomitatur vt terminus acti omni ipsius generantis per te, si ergo vt terminus agentis primi, & non præcedens compositum, ergo sequens, & ita sine contradictione potest non sequi. Probationes autem huius propositionis improbatæ non concludunt. Nam ratio ad hoc adducta peccat per fallaciam æquiuocationis, vel altera præmissarum est falsa. Dupliciter enim potest intelligi causa vniuersalior. Vel secundum virtutem seu perfectionem, vel secundum prædicationem. Consimiliter effectus potest dupliciter dici vniuersalior, scilicet prædicatione, & virtute, vniuersalior prædicatione est, cuius ratio dicitur de pluribus, vniuersalior perfectione est, cuius perfectio in se est maior, & perfectionum plurium conuenit. Si igitur in maiori accipitur vniuersalior vniuersalior ex parte causæ & effectus, concedo maiorem: quia communior effectus requirit causam communior, & perfectior requirit causam perfectior, si tamen potest esse perfectior, sed si accipitur in maiori vtrobique vniuersalior secundum perfectionem, est fallacia æquiuocationis, vel minor est falsa, minor. n. non est vera nisi de vniuersalitate secundum prædicationem, patet. Non. n. esse est perfectissimus effectus, quia quod includitur in multis, non potest esse perfectus quocumque illorum, in quibus includitur, sequitur ergo conclusio, qd reducitur in causam vniuersalissimam prædicatione. Sed tunc vltra, Deus est huiusmodi, minor est falsa, imo est causa vniuersalissima perfectione. Ens autem est causa vniuersalissima prædicatione, & tunc non potest concludi, nisi qd esse non potest esse effectus nisi entis, quod conceditur. Si vero in maiori accipitur diffimiliter vniuersalior ex parte causæ & effectus, puta ex parte effectus pro vniuersaliori prædicatione, & ex parte causæ pro vniuersaliori perfectione, maior est falsa. Nam effectus vniuersalissimus prædicatione non potest esse à causa imperfecta, quia saluatur in pluribus effectibus imperfectis. Alia probatio, quæ adducitur per auctorem de causis, concludit oppositum. Non enim negat absolute ab intelligentia dari esse alicui, imo magis affirmat, quia dicit qd non competit sibi dare esse, nisi in quantum diuina operatione operatur. Si autem adduceretur ad propositum illud de causis propositione quarta. Prima rerum creaturarum est esse, non concludit, qd esse sit præcise terminus creationis: quia vel secundum aliquos accipitur ibi esse pro prima intelligentia proxima primo, vel accipitur ibi creatio extendendo ad primam productionem secundum rationem, & primitas entis accipitur secundum rationem distinctionis formalium in effectus, vel secundum originem, non secundum perfectionem, vt sit sensus, eo modo quo esse in effectibus distinguitur à perfectionibus essentialibus, ipsum est terminus primæ productionis secundum rationem. Hoc dicitur confirmando illam rationem de causa & effectus vniuersaliori secundum prædicationem, quod debet intelligi de effectus vniuersaliori secundum prædicationem, & hoc in quantum huiusmodi. Nunquam. n. effectus vniuersalior

Verum esse finitius sibi correspondens.

Text. com. 7. de gene. text. com. 20. 2. Met. text. com. 7.

secundum prædicationem in quantum huiusmodi potest esse nisi à causa vniuersaliori secundum perfectionem, licet. n. homo possit esse ab homine, non tamen homo in quantum huiusmodi potest esse nisi à causa perfectiori tota specie hominis: igitur à simili, esse in quantum huiusmodi non potest esse nisi à causa vniuersaliori secundum perfectionem toto esse creabili. Esse autem in quantum huiusmodi est terminus creationis: vnde & primo dictum est, qd esse non in quantum hoc vel tale, sed simpliciter est terminus creationis, ista confirmatio non concludit. Hanc. n. responsum ponit Doctor ille, cuius est ista opinio, in illa questione, vtrum solius Dei sit creare. Supposito. n. qd non intendat querere: vtrum solius Dei sit creare omne creabile, quia illa questio includeret, an aliquid aliud à Deo possit creare seipsum. De quo nullus vnquam dubitauit secundum Aug. de tri. Cap. 1. igitur intendit querere aliquam questionem dubitabilem, an aliquid aliud à Deo possit creare saltem aliquid inferius se. Et sic intellecta questione tenet partem negatiuam per rationem iam positam. Accipitur ergo maior secundum istam expositionem, vniuersalissimus effectus prædicatione in quantum huiusmodi est à causa vniuersaliori secundum perfectionem, esse est huiusmodi, sequitur ergo ista conclusio: igitur esse in quantum huiusmodi. Vel vt plus detur eis propositum: igitur omne esse creabile in quantum huiusmodi, non potest esse nisi à causa vniuersaliori secundum perfectionem toto esse creabili. Ex hoc non sequitur: ergo nec esse huiusmodi creabilis potest esse, nisi à tali causa, patet. n. qd in illa illatione est fallacia consequentis, ergo secundum istam expositionem prima rationis, vel questio nulla erit, vel si sit dubitabilis, & tenetur pars negatiua propter istam rationem, sic intellecta ratio est sophistica secundum consequens. Quia si dicas est considerare in isto producto esse huiusmodi, & esse simpliciter, & secundo modo est effectus causæ vniuersalissime, vt probat rō, sed primo modo est effectus causæ particularis. Hoc non soluit, quia esse simpliciter in isto, & esse huius, non sic distinguuntur, qd aliqua causa nõ possit esse huius quin ab eadem sit esse simpliciter, quod est in isto, siue. n. sit distinctio rationis intellecta vel qualitercumque, quod dat isti esse huius, dat sibi esse simpliciter, quod est in isto. Quod etiam additur de instrumento. Dico qd maior potest bene vel male intelligi, quod. n. accipitur in maiori intelligitur non qd instrumentum habeat actionem propriam, sed qd per aliquid sibi proprium agit, & ad hoc inducit probationes suas, quæ postulat concedi. Nec tamen per illud proprium agit nisi in virtute principalis agentis: quia in quacumque actione, in qua nõ habetur virtutem principalis agentis, in illa non est instrumentum, sed principale agens accipit, ergo instrumentum agit dispositiue. Quod si intelligatur vniuersaliter, falsum est: nam possibile est secundum ipsum alibi instrumentum attingere effectum principalis agentis, vt patet in multis actibus artis, in quibus aliquando artifex per instrumentum inducit terminum principaliter intentum, sicut monetarius per instrumentum inducit formam in moneta, & sigillator in cera. Nec vnquam oportet instrumentum disponere ad effectum principalem, nisi sit instrumentum in actione, quæ disponit ad illum effectum, quod non est vniuersaliter necessarium, sed tantummodo quando sunt plures actiones ordinate, quarum vna disponit ad aliam. Absolute autem potest esse instrumentum in actione principali, licet non concurrat in aliqua alia præcedente. Non potest igitur maior sua habere veritatem, nisi sic intellecta, qd instrumentum per aliquid sibi proprium causat dispositionem ad terminum principalem, quando non potest virtute principalis agentis attingere illum terminum, & tunc oportet supponere in minori propositione, qd creatura nõ possit in virtute Dei attingere creationis terminum, quæ minor non est probata, nisi per rationem illam priorem. De esse. De qua iam visum est, qd non concludit, nec illud exemplum de securi. Vel probationes illæ, quæ adducuntur ad hoc, qd instrumentum habeat aliquid, per quod agat sibi proprium, probant vniuersaliter qd instrumentum agit dispositiue aliquam actionem, ideo enim securis præcise agit dispositiue ad arcem, quia est instrumentum in seccio ne lignorum, quæ præcedit inductionem formæ arcæ.

Cap. 1.

Verum instrumentum agere dispositiue sit vniuersaliter verum.

Si autem

Si autem artifex vteretur ea, vel alio in principali actione, non oportet quod in quantum est instrumentum ad formam arcæ, quod haberet aliquam actionem dispositivam. Ex talibus ergo exemplis, ubi accipit quod instrumentum disponit ad principalem terminum, non potest inferri vniuersaliter hoc de instrumento, nisi fiat fallacia consequentis, nisi aut vniuersaliter accipiatur non potest remoueri a creatura ratio creationis: nam ex maiori particulari in prima figura nihil sequitur propter fallaciam consequentis. Secundo loco impugnat aliam rationem superius factam, quæ talis est. In virtute super infinitam distantiam non potest nisi virtus infinita, inter terminos aut creationis à quo & ad quæ, puta inter nihil & ens est distantia infinita: igitur &c. Ista inquit ratio non videtur concludere. Quia quando extrema sunt immediata tanta præcisè est distantia eorum quantum est alterum extremum maius, hoc apparet per simile, tanta. n. est distantia Dei à creatura etiam suprema possibile, quantum est Deus, & ideo si poneretur suprema creatura possibile, adhuc distaret ab illa in infinitum, quia est infinitus. Apparet etiam exemplum in opposito, in quantitatibus. n. est distantia propter medium aliquod interiacens, & ideo secundum quantitatem spacij interiacentis est distantia illa inter quanta: igitur per oppositum, ubi nullum est medium interiacens distantia non erit quanta nisi secundum quantitatem alterius extremi. Hoc etiam apparet per rationem, quia nihil aliud est hæc distantia, nisi excessus vnius super alterum, quando autem excedens immediatum est excessus, quantitas excessus est secundum quantitatem excedens. Supposita igitur maiore, sequitur quod cum affirmatio aliqua entis creabilis sit finita, quod distantia huius affirmationis ad negationem erit finita, patet. n. quod ista distantia sit immediata, quia secundum Philosophum 1. Posteriorum, contradictio est oppositio, cuius secundum se non est medium. Quia si fingat infinitatem ex parte nihili, hoc non valet, quia nihil non distat ab aliquo nisi deficienter, non. n. plus deficit illud ab ente quam ens illud ponat. Hoc etiam patet: quia comparando nihil ad nihil nulla est distantia, sic ergo minor secundæ rationis est falsa, intelligendo distantiam infinitam positivè, hoc est in infinitum excedentem omnem distantiam finitam, & sic oportet intelligere distantiam in maiori ad hoc quod maior sit vera, non enim potest aliter concedi infinitas virtutis agentis, quod potest super illam distantiam. Minor etiam improbat sic. In aliqua contradictione est maior distantia quam in alia, quia plus distat Deus à non Deo, quam anima à non anima, quia nulla virtus omnino potest facere à non Deo Deum, nec contra, aliqua autem potest facere de non anima animam, si autem quælibet esset infinita, nulla posset esse maior distantia, quia infinitum non potest excedi. Item. Illa virtus potest super distantiam, quæ potest super totum terminum ad quem illius distantia, quia terminum ad quem posito destruitur terminus à quo per illum terminum ad quæ succedentem, sed terminus ad quem est finitus, & per consequens non potest ex hoc concludi, quin super ipsum possit virtus finita: ergo & super distantiam. Item. Aliqua generatio naturalis est inter formam & priuationem ex primo Physic. sed priuatio includit contradictionem, licet in subiecto, & per consequens quando transitur à priuatione ad formam, transitur ab affirmatione ad negationem, & patet quod illa generatio est per virtutem finitam & creatam: igitur distantia illa non obstat. Qualiter ergo inquit saluator dicitur commune, quod inter contradictoria est distantia infinita. Respondet quod adhuc simpliciter falsum est accipiendo infinitum pro excedente in infinitum quantumcunque finitum in infinitum. Sed alio modo infinitum potest accipi pro indeterminato, & sic verum est. Nulla enim distantia est ita parua, quin sufficiat ad contradictionem, quantumcunque enim recedatur ab vno contradictorio, factum est sub altero, nec est aliqua distantia ita magna, et si in infinitum posset esse maior maxima, quando ad illam, & eius extrema se extendat contradictio, & isto modo accipiendo infinitum in maiori, maior est falsa. Ad probationem ergo minoris primum, cum dicitur quod non conuenit intelligere maiorem ista. Dico quod falsum est positivè, verum est autem permissivè, hoc est dictum, quod aliqua di-

Vtrum inter ens & non ens sit distantia infinita.

Tex. com. 7. & inde.

stantia ponit maiorem remotionem quam ista, & vna contradictio quam alia. sed ista permittit quantumcunque maximam, & in maxima saluatur. Exemplum. Plus perfectionis ponit asinus intensiue quam animal, tamen animal plus permittit siue saluari potest in aliquo perfectiori quam sit asinus, puta in homine, & quod sic est maximum, hoc est permissivè non est formaliter maximum. Ad aliam probationem, quæ solet fieri. Quia inter quantumcunque contradictoria est æqualis distantia &c. Dico, quod licet quantumcunque contradictoria sint æque impossibilia inter se, non tam æque distantia. Plus enim distat Deus à non Deo, quam album à non albo, quod est pro cessit prima ratio, quia extremum positivum minus est in comparatione ad negativum. Per idem patet ad aliam probationem, quæ potest fieri: quia. f. inter totum ens, & nihil est infinita distantia: igitur inter animam & non animam &c. Patet. n. quod totum ens creatum plus excedit nihil quam anima excedat non animam, sicut totum ens creabile in se est perfectius quam anima, tamen æque incompossibilis est anima cum non anima, sicut nihil cum toto ente, sed hoc non arguit propositum. Tertio loco impugnat quandam rationem superius factam, quæ talis est in virtute. Non est aliqua proportio nullius potentie ad aliquam potentiam: igitur nec est aliqua proportio distantie, quæ est inter actum & potentiam, ad illam, quæ est inter actum & nullam potentiam &c. Concedo inquit, quod distantia nullius potentie ad actum non habet aliquam proportionem ad illam, quæ est alicuius potentie ad actum, sed hoc est, quia vna distantia est positiva, quia inter extrema positiva. Alia autem non est positiva, quia eius alterum extremum est nihil, & positivi ad non positivum nulla est proportio, sicut entis ad nihil, sed ex ista improprietate non sequitur, quod virtus, quæ potest super istam, sit improprietabilis virtuti, quæ potest super illam, quia positivum non est improprietabile alteri positivo, nisi propter infinitatem in altero, in illis autem distantijs sunt in proportio, non quia sunt infinitas in altero, sed quia altera non habuit aliquam quantitatem, secundum quam potuerit proportionari. Exemplum huius. Punctus est improprietatus linea, quia non quantus: igitur virtus quæ potest super hoc est improprietabilis virtuti, quæ potest super illud. Non sequitur. Nam virtus & virtus nate sunt habere quantitates virtutis, & per consequens simpliciter proportionem, nisi alia sit infinita, ex alia vero parte est defectus proportionis propter defectum quantitatis in altero extremo. Quarto loco impugnat quandam aliam rationem superius factam, quæ potest sic formari. Agens inferius præsupponit in agendo effectum superioris agentis, sed non potest esse aliquod agens creatum, quod non subordinetur Deo in agendo &c. Dicit. n. Scot. quod hæc ratio non concludit: quia aut intelligit in maiori, quod agens secundarium præsupponat effectum primi agentis, ut passum in quod agit, & tunc petit principium, scilicet quod omne agens aliud à Deo agit circa passum præsuppositum, aut intelligit absolute, quod, scilicet absolute præsupponat effectum primi agentis. Quod concedo, quia præsupponit seipsum, sicut agere præsupponit esse, & ipsum est effectus primi agentis. Et ad inductionem quæ videtur probare minorem secundum primum intellectum inquit, respondeo & dico, quod ars si possit in aliquam formam, non tamen nisi in accidentalem tñ, accidentalis autem necessario requirit substantiam pro subiecto. Non ergo artifex: quia agens subordinatum nature, præsupponit effectum nature vt passum suum, sed quia agens ad talem terminum qui requirit substantiam in qua substantiam producendam non potest ars. Quia autem hoc non sit ex ordine agentium, patet manifeste, quia natura in actione sua supponit effectum nature vt passum, sicut in alteratione supponit substantiam. Est ergo causa communis ex parte nature, & artis in præsupponendo subiectum, quando. sagunt aliquod accidens, quod non potest produci, nisi in substantia. Si ergo etiam aliqua substantia corporea esset immediate producta à Deo absque actione nature, nihilominus posset ars circa illud passum agere si posset, vel esset capax termini artis, ac si effectus nature præcessisset in ea. Similiter patet, quod ratio ex isto ordine agentium non concludit distinguendo plures ordines agentium,

Contra eandem quidam alij ab Adam naturaliter est forma substantialis & accidentalis producta in subiecto ab actu creato aliquid in se quam aliquid inherens alteri, aliter per nullam potentiam posset produci in esse absque hoc, quod inheret: consequens est falsum secundum fidem: igitur de potentia Dei potest à creatura produci ad esse absque hoc, quod produceretur ad inherere. Secundo sic. Aut productio rei est respectus distinctus à producto, aut non. Si sic, igitur potest naturaliter poni positum fundamento & termino, sed sublatu receptiuo adhuc habetur terminus & fundamento. Si autem sit res ipsa producta, multo magis non videtur, quod requiratur. Tertio. Prior est dependentia forme substantialis vel accidentalis cuiuscunque absolute ad agens quam ad receptiuum, aliter à non agente posset fieri sine receptivo: ergo poterit dependere ad agens non dependendo ad subiectum, quia prius

tium, nam in ordine agentium naturaliter inueniri potest agens materiale, quod est inferius, & immateriale, quod est superius, non tamen sequitur, quod agens materiale præsupponat effectum agentis immaterialis creati, nec sequitur si materiale præsupponit effectum Dei immediate in quod agit: ergo agens immateriale, quod est superius, nihil supponit. Quinto loco impugnat quandam aliam rationem superius factam, quæ talis est in virtute. Nullum agens creatum est actus purus: ergo nec eius actio est actus purus, sed habens aliquid potentialitatis admixtum, & sic est cum motu &c. Illa inquit ratio non concludit: nam illa potentialitas, quæ communis est creaturæ, siue intelligatur obiectiva respectu cause vt creaturæ, siue intelligatur subiectiva ad recipiendum sicut potentiale, vel ad inherendum sicut forma vel actus, non sufficit ad inferendum, quod actio eius sit cum motu vel mutatione; sed quod actio illa, si est immateriale habet potentialitatem illam prædictam, vel vtramque. Si etiam sit transiens eo modo, quo est in illo, in quo transit, vel in termino habet potentialitatem alteram, vel vtramque, nec propter hoc tamen est fluxus sicut motus, vel rapim transiens sicut mutatio. Sexto loco impugnat quandam aliam rationem superius factam, quæ talis est in virtute. Participans aliquam naturam non producit secundum illam simile sibi, nisi applicando eam ad aliud &c. Ista inquit ratio supponit aliqua falsa, vnum est quod non aliud sit producere simile secundum naturam, nisi applicare eam ad aliud, quod ideo est, quia necesse est illam naturam participari à producto, & ex hoc quod participatur ab eo oportet aliquid præsupponi, cui applicetur. Ex hoc n. sequitur quod Deus non posset creare Angelum. Vm quia Angelus iste participat esse, & per consequens oportet præsupponere aliquid, cui applicaretur esse, quod est contra rationem creationis. Tum quia vt declarat probatio maioris, per illud præsuppositum oportet productum esse hoc, sed angelus non potest esse hoc secundum eos per aliquid præsuppositum, quia per formam suam est hic, non ergo potest esse vera propter hoc, quod natura illa communicata participabitur à producto. Si ergo maior dicatur esse vera pro hoc, quod agens communicans naturam participat eam, hoc non potest esse ratio: quia in ipso agente non præsupponitur aliquid ipsi esse, tunc enim ipsum producus non posset creati: igitur non oportet in illo, quod assimilatur producti secundum esse, aliquid tale præsupponi. Primo. Aut esse participatur tanquam actus quidam alius ab essentia, & posterior, aut tanquam idem ipsi essentia, siue primus actus rei. Si primo modo, non probatur productum non posse creati, quia & si esse præsupponat aliquid in quo recipiatur, tamen essentia nihil præsupponit, & ita quamuis participans esse non creetur secundum esse, non probatur, quin possit creati secundum essentiam, quæ præsupponitur. Si secundo modo, minus habetur propositum, quin ipse possit creati, & ita à participante ipsum sicut ab alio: quia in istis inferioribus quodlibet indiuiduum participat naturam speciei, & tamen illa potest esse in vno singulari prius terminus productionis, & in alio singulari principium producendi. Quia autem ibi materia præsupponatur, non est propter naturam participatam, sed quia forma illa, quæ est pars nature participatæ, est forma materialis. Hæc Scot. in forma. Contra eandem conclusionem arguunt quidam alij, vt ponit Adam 4. sent. dist. 1. Et primo arguit sic. Prius naturaliter est forma substantialis & accidentalis producta in subiecto ab actu creato aliquid in se quam aliquid inherens alteri, aliter per nullam potentiam posset produci in esse absque hoc, quod inheret: consequens est falsum secundum fidem: igitur de potentia Dei potest à creatura produci ad esse absque hoc, quod produceretur ad inherere. Secundo sic. Aut productio rei est respectus distinctus à producto, aut non. Si sic, igitur potest naturaliter poni positum fundamento & termino, sed sublatu receptiuo adhuc habetur terminus & fundamento. Si autem sit res ipsa producta, multo magis non videtur, quod requiratur. Tertio. Prior est dependentia forme substantialis vel accidentalis cuiuscunque absolute ad agens quam ad receptiuum, aliter à non agente posset fieri sine receptivo: ergo poterit dependere ad agens non dependendo ad subiectum, quia prius

potest absolui, vel fieri sine posteriori. Quarto. Agens naturale potest de speciebus panis & vini in eucharistia generare vel producere formam substantialem vermis, & ita non educitur de potentia materie, igitur naturale agens ibi creat. Quinto. Creatura potest annihilare: igitur creare, consequentia communiter conceditur, quia non minus est facere aliquid ex nihilo quam reducere aliquid in nihil, antecedens probatur. Tum quia in corruptione compositi forma annihilatur, cum nec in se, nec in aliqua sui parte remaneat, nec in actu, nec in potentia naturali, quia aliter potentia illa esset frustra in natura, cum per naturam non posset reduci in actum. Tum quia si medicum frigus separatum esset in maximo igne & calidissimo, non videtur quin ignis destrueret ipsum, & sic annihilaret, quia ponitur separatum à subiecto. Tum quia peccator cum mortaliter peccat annihilat gratiam, vt videtur. Sexto. Quilibet virtus est communicabilis creaturæ quam non oportet esse infinitam. Nam data quacunque potentia finita potentia alia proportionabilis est possibilis creaturæ, sed aliqua virtus creatura potest esse finita, non. n. oportet quod sit infinita, quia aut hoc esset ratione termini producti, aut ratione modi producendi, aut ratione productionis, aut ratione distantie inter terminum à quo & terminum ad quem, sed primum non implet, nec exigit infinitatem, quia omnis terminus creationis est finitus. Nec secundum, cum omnis modus creationis sit finitus, cum sit aliquid extra Deum. Nec tertium: quia ipsa creatio est finita, cum sit ipsamet creatura. Nec quartum, quia nulla est ibi distantia, nec positiva, nec priuatiua, siue negatiua, si qua ibi sit, taxanda est, nisi secundum quantitatem termini positivi, nec aliqua est ibi resistentia: igitur non apparet ratio cur potentia creandi necessario debeat poni infinita. Septimo. Certum est, quod si materia requiritur, omnino nullam tribuit actiuitatem in productione forme, vel compositi de ea: igitur tota productiuitas est à parte principij actiui, & si hoc non videtur esse propter defectum actiuitas, quin creatura producere possit non de materia. Octauo. Omnis effectus non adæquans virtutem cause suæ potest à minori virtute produci, quia ex quo non adæquat virtutem cause non videtur, quod tantam virtutem requirat, sed quod minor sufficiat, sed omnis virtus minor infinita comunicari possibilis est creata virtus vel creabilis, & infinitam virtutem diuinam nulla creatura adæquat: igitur &c. Nono. Omne agens instrumentale plus potest vt est instrumentum superioris agentis quam in virtute propria vel per se, sicut calor in quantum est instrumentum ignis potest producere ignem, quod non posset secundum se ex virtute propria, sed non est aliqua forma naturalis producibilis de potentia materie, in quam non possit actiuum creatum vel creabile virtute propria, supposita Dei generali influenza: ergo aliquid ultra poterit vt instrumentum Dei, sed hoc non est nisi non præsupponere materiam in agendo: igitur vt instrumentum Dei poterit agere non præsupponendo materiam. Decimo. Quia nulla apparet contradictio, quod Deus vellet aliquid esse actiue à creatura sine passio. igitur &c. Undecimo. Plus videtur esse attingere essentiam infinitam totam obiectiue vel cognitivè, quam attingere creaturam secundum totam eius entitatem effectiue, sed primum potest creatura aliquo sibi superaddito, igitur & secundum. Duodecimo. Nulla videtur repugnantia, quod illud, quod virtualiter continet & includit entitatem perfectiorem possit continere imperfectiorem, vel saltem aliquod ens circa Deum posset virtualiter & effectiue continere imperfectius, sed aliqua creatura virtualiter & effectiue continet formam substantialem, igitur aliqua potest continere materiam, quæ est entitas minus perfecta. Tertiodecimo. Quia nulla apparet contradictio, quare Angelus non posset producere Angelum eiusdem speciei, sicut ignis ignem, sed hoc faciendo crearet. Quarto decimo. Quia tunc aliqua essentia eiusdem generis, puta fides infusa, & scientia acquisita & infusa, vel gratia & virtus acquisita, & tamen vnum esset in infinitum difficultioris productionis, vel impossibilitatis respectu creaturæ quam aliud, quod videtur inconueniens: igitur creatura potest creare fidem gratiam & virtutem infusam, sed non esset nisi creando. igitur &c. Quindecimo, Quia

Vtrum creare requirat virtutem infinitam ideam supra quod durand. in principio.

Q5 2. in principio.

est in omnibus agentibus perfectissimum est esse. Quilibet enim forma vel natura perficitur per hoc, quod est in actu, & comparatur ad esse in actu, sicut potentia ad ipsum actum: igitur esse est, quod agentiam secundam agunt in virtute primi agentis. Item secundum ordinem causarum est ordo effectuum, primum autem in omnibus effectibus est esse. Nam omnia alia sunt determinationes ipsius: igitur esse est effectus primi agentis proprius, & omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia quae sunt quasi particulariter & determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus, alias perfectiones, quae determinant esse. Primo. Quod est per essentiam tale, est propria causa eius, quod est tale per participationem, sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute Dei. Haec Tho. Ex quibus patet, quod esse est proprius effectus Dei. secundo quod omne agens dat esse, in quantum est instrumentum agens in virtute Dei: tertio quod esse actum est primum in intentione, & ultimum in generatione cuiuslibet rei: quarto quod esse est perfectissimus effectus: quinto quod esse est primus effectus, sexto quod agentia secunda in propria virtute determinat & particulariter esse. Sed videtur in dictis esse contradictio, & tertium dictum repugnare quinto, scilicet quod esse sit ultimum in effectu, & sit primus effectus. Dicitur quod nulla est ibi contradictio, aut repugnantia. Sicut enim forma vno modo est prior materia, & alio modo est posterior, sic cum esse sit actus cuiuslibet formae, vel naturae, seu perfectionis, esse vno modo est posterior omnibus, alio modo est prius. Dicitur siquidem & est prius qualibet perfectione alia, eo modo quo actus est prior sua potentia, est autem posterior illo modo, quo potentia praecedat actum suum. Et in hoc vide Sanctum Thomam in simili quarto sententiarum distinctione decima septima, quaestione prima articulo quarto ubi pertractat hanc quaestionem, Vtrum remissio culpa naturaliter praecedat infusionem gratiae. Sic ergo esse actualis existentiae est prius & posterior alijs perfectionibus prioritate & posterioritate naturae, non autem durationis. Item esse substantiale praecedit quamlibet aliam perfectionem naturali prioritate praesuppositionis, quia quilibet alia perfectio supponit esse qualecunque, sed esse completum est ultimum, actio enim creaturae supponit esse & terminatur ad esse. Item potest dici, quod esse actualis existentiae potest dupliciter considerari. Primo modo in generali, & secundum absolutam considerationem suae naturae, & sic est prius reliquis effectibus & perfectionibus & diuini participationibus. Alio modo, ut est in supposito particulari participatum, & sic est posterior alijs tanquam ultimus terminus generationis, sic ergo esse est ultimus effectus in via generationis, sed est prius in via perfectionis, & iterum prioritate communitatis vel ambitus. Et haec omnia intelligo de esse actualis existentiae. Loquendo vero de esse essentiae dicendum est, quod esse est primus effectus prioritate durationis & naturae & communitatis, sed de illo non est nunc sermo. Ex praedictis apparet quomodo dicta Durand. contra conclusionem & probationes conclusionis non militat.

Nunc ad impugnationes Scoti contra eandem conclusionem dicendum est per singula, & primo ad impugnationem primam, in qua multa dicit. Cum enim laborat ad probandum, quod aliqua creatura dat esse ipsi composito dicitur, quod frustra laborat, quia Sanctus Thomas contra quem arguit, gratis & sine labore hoc sibi concessisset. Vt enim apparet ex dictis Sancti Thomae & tertio contra Gentil. capitulo sexagesimo sexto omne agens dat actu esse. Ex quo tamen non infringitur, quin esse sit proprius effectus Dei modo praeposito, scilicet quia nihil dat esse nisi ut instrumentum Dei, & agens in virtute Dei. Cum autem dicit, quod ratio probans, quod esse simpliciter sit proprius effectus Dei, sophisticata est, & peccat per fallaciam

Esse vno modo est posterior omnibus alio modo prius.

Esse existentiae potest dupliciter considerari.

equiuocationis, vel altera praemissarum est falsa. Negatur. Et cum quaerit quomodo intelligimus maiorem & minorem. Dico quod ista maior, effectus vniuersalissimus reducit in causam vniuersalissimam secundum Sanctum Thomam sic intelligitur, scilicet quod causa vniuersalissima secundum perfectionem habet effectum vniuersalissimum secundum praedicationem, & etiam secundum perfectionem per se & primo sibi correspondentem tanquam proprium effectum. Et ideo cum Deus sit causa vniuersalissima vniuersalitate perfectionis & virtutis & actiuitatis, & esse actualis existentiae sit effectus vniuersalissimus vniuersalitate praedicationis & virtutis, ideo correspondet Deo tanquam effectus proprius, & primus, & per se. Nec improbationes huius maioris sic intellectae aliquid valent. Vnde cum dicit, quod esse non est effectus vniuersalissimus secundum perfectionem, quia reperitur in multis, & sic non potest esse perfectus quolibet illorum &c. Dicitur quod arguens decipitur per fallaciam equiuocationis, & equiuocat enim de esse, & de esse in multis. De esse siquidem, quia nos loquimur de esse actualis existentiae, id est de actu essendi, ipse autem procedit de esse quod est essentia, quae duo esse multum differunt. Et bene conceditur, quod esse essentiae non est perfectissimus effectus, quia reperitur in multis, immo in quolibet effectu secundum praedicationem, quilibet enim effectus proprius causae secundae est ens, & habet esse sic sumptum. Dicitur tamen, quod esse actualis existentiae, quod est proprius effectus Dei, est perfectissimus effectus, & perfectissima inter omnes diuinas participationes, ut dicit Beatus Dionysius quinto capitulo de diuinis nominibus. Quia participat tanquam actus & perfectio a ceteris, & ipsam naturam aliorum participat. Et cum dicit arguens. Quia quod reperitur in multis & cetera. Dicitur quod equiuocat, vel male intelligit Sanctus Thomae. Non enim esse, de quo loquitur reperitur in quolibet effectu, sicut vniuersale in particulari, sicut animal in homine, sed sicut actus in sua potentia, esse enim sic sumptum est perfectio cuiuslibet formae, vel naturae. Vnde sicut argumentum istud nullum esset, forma reperitur in multis, immo in qualibet materia, sic nec in proposito valet, esse reperitur in quolibet &c. Quia autem esse sit effectus vniuersalissimus perfectione, iam ostensum est ex dictis Sancti Thomae tertio contra Gentiles capitulo sexagesimo sexto. Item prima parte quaestione tertia articulo tertio. Esse est actualitas omnis formae, vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significat aliquid in actu, nisi prout significamus cum esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparatur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Haec ille.

Item ibidem quaestione quarta articulo primo ad tertium. Ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est. Vnde ipsum esse est actualitas omnium rerum, & etiam ipsarum formarum. Vnde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscunque alterius, ipsum esse consideratur ut formale & receptum, non autem id, cui competit esse. Haec ille. Quia etiam esse sic sumptum sit effectus vniuersalissimus praedicatione quodammodo patet. Licet enim nulla creata essentia, nec aliqua forma, nec suppositum sit suum esse, quo actu existit, tamen quamlibet essentiam, quamlibet formam, quodlibet suppositum creatum conueniatur esse. Et de hoc multa dicta fuerunt in prima quaestione. Cum vterius dicit arguens, quod ista est falsa, effectus vniuersalissimus secundum praedicationem est a causa vniuersalissima secundum perfectionem. Dicitur quod immo est vera, dummodo intelligatur bene, scilicet quod effectus vniuersalissimus praedicatione est primo & per se a causa vniuersalissima secundum perfectionem. Et notanter dico primo, quia licet esse sit effectus cuiuslibet agentis isto modo, quod omne agens primum vel secundum perfectum vel imperfectum dat esse: Solus tamen Deus dat esse primo, id est dat omnia quae quocunque modo faciunt & pertinent ad esse: alia vero agentia non sic. Et ideo

Quod dicitur vniuersalissimus effectus in se vniuersalissimus effectus.

Quod solus Deus dat esse primo quod est sensus.

Quod solus Deus dat esse per se, quis sensus.

Itellus arat. pro uerbis. ser, id est ita agit.

Et ideo non dant esse primo, sed esse hoc, quia conferunt aliquid pertinens ad esse, non autem ad omnia, & sic dant partem esse, non totum esse. Et huius mentis est Sanctus Thomas prima parte quaestione quadragesima quarta articulo secundo. Quidam (inquit) Philosophi considerauerunt ens particulare particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens, & sic rebus causas agentes particulares assignauerunt. Et vterius aliqui exeruerunt se ad considerandum ens in quantum ens. Et considerauerunt causam rerum non solum secundum quod haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam eorum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, sed etiam secundum omne illud, quod pertinet ad esse eorum quocunque modo. Haec ille. Patet igitur, quomodo solus Deus dat esse primo cuiuslibet rei, alia vero agentia non primo, sed secundum partem, & hanc distinct. vide in principio quinti Physicorum. Sic igitur patet, quod nulla creatura dat esse primo primitate ad quaerendum, ut ly primo distinguitur contra secundum partem. Item nec primo primitate durationis patet. Quia antequam effectus habeat esse a creatura, vel a causa secunda agente, prius duratione habuit esse a Deo: quia prius erat in potentia passiva materiae vel subiecti, quod est a solo Deo effectiue. Item solus Deus dat esse per se, quod intelligo dupliciter, primo modo prout ly per se distinguitur contra per aliud. Nam solus Deus propria virtute dat esse, causa vero secunda non propria virtute, sed in quantum agunt instrumentali ter in virtute Dei. Secundo prout ly per se distinguitur contra per accidens: nam Deus dat esse directe, ut est esse, alia vero agentia quasi per accidens & mediate & indirecte dant esse in quantum conferunt aliquid, quod disponit ad esse, & est praeter rationem ipsius esse: & est particularium & determinatum ipsius esse: sicut animal directe dat esse animal, consecutus autem dat esse simpliciter. Dum vero arguens vult infringere probationem adductam ex libro de causis, litus arat, quia nihil contra nos, qui concedimus, quod non solum intelligentia, verum etiam omne agens secundarium dat esse modo praeposito. Cum exponit illam propositionem de causis. Prima rerum creatarum est esse. Non vadit ad mentem Sancti Thomae. Non enim intelligit Sanctus Thomae quod solum actus existendi, qui dicitur esse, sit terminus creationis, sed intelligit, quod nulla productio proprie dicitur creatio, nisi illa, quae datur rei esse simpliciter, hoc est producit tota substantia rei, & quicquid pertinet ad eius esse substantiale. Vnde Sanctus Thomas prima parte quaestione quadragesima quarta articulo quarto ad primum, sic dicit. Cum dicitur prima rerum creatarum esse esse, ly esse non importat subiectum creationis, sed importat propriam rationem obiecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente vniuersali, & est similis modus loquendi, sicut si diceretur, quod primum visibile est color, quamuis illud quod proprie videtur sit coloratum. Haec ille.

Item ibidem ad secundum. Compositum dicitur creari, quia simul cum omnibus suis principijs in esse producit. Item ibidem ad tertium. Creatio est productio totius esse. Item ibidem articulo primo. Creatio est emanatio totius esse ex non ente, quod est nihil. Item ibidem ad secundum. Creatio est perfectior, & prior quam generatio & alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Haec ille. Apparet igitur quomodo intelligit Sanctus Thomas quod esse simpliciter sit terminus creationis. Cum autem arguens glosat praeregatam propositionem de causis, quod esse accipitur ibi pro prima intelligentia, patet quod illa glossa est ridiculosa, & contradixit textui immediate sequenti, qui sic habet. Esse est supra sensum & supra animam & supra intelligentiam, & non est post causam primam latius.

Item cum secundo exponit eandem propositionem, quod creatio solum accipitur ibi pro prima productione secundum rationem & cetera. Vana est ista expositio, sicut pa-

ter per multa sequentia in eodem libro, ubi ponit vnam intelligentiam creatricem alterius licet erronee. Constat autem quod talis productio non est prima secundum rationem, quia prius producit esse quam anima & quam intelligentia prioritate rationis.

Item dato quod secunda expositio Scoti sit vera, scilicet quod creatio est prima productio secundum rationem, & quod eius terminus sit ens ut est communius & prius ceteris perfectionibus, oportet quod illa communissima productio reducat ad aliquid principium, cui primo & per se conueniat, & in cuius virtute a ceteris participetur, hoc autem non potest esse nisi Deus. Sed quae sit mens illius auctoris, dicit Sanctus Thomas ibidem super librum de causis, quod non videtur esse auctoris illius intentio, ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici loquebantur, neque de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dionysius de esse participato in primo gradu entis creati, quod est esse superius. Et quamuis esse superius sit intelligentia & anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideretur esse quam intelligentiae ratio, & similiter est in anima & ceteris. Quocunque tamen sit mens illius auctoris, non est multum curandum, quia probationes conclusionis non principaliter inuidentur dictis illius libri.

Cum autem vterius arguens impugnat quandam confirmationem praedictae rationis. Dicitur quod illa confirmatio est Sancti Thomae secundo contra Gentiles, ut prius visum fuit. Et cum quaerit arguens quomodo S. Thomae intelligit prima parte, cum quaerit, an solus Dei sit creator. Dicitur quod non in primo sensu quem arguens ponit, sed in secundo, scilicet an aliquid aliud a Deo possit creare. Et intendit sic probare conclusionem suam, Effectus vniuersalissimus praedicatione est a causa vniuersalissima, sed esse est effectus vniuersalissimus praedicatione: ergo est a causa vniuersalissima secundum perfectionem, sed talis est Deus, & non alia causa: igitur &c. Tunc cum dicit arguens, quod ista ratio solum concludit quod esse vniuersale secundum totum ambitum suum pro ut includet omne creatibile sit a solo Deo, non autem quod esse huius creaturae sit a solo Deo, sed est fallacia consequentis arguendo a superiori ad inferius & ceteris. Dicitur quod responsio ista nulla est. Quia Sanctus Thomae in minori propositione non solum loquitur de esse in vniuersali, puta de toto esse creabili, immo de quolibet esse particulari substantia creatae. Tale enim esse licet non sit vniuersale secundum quod est in hoc particulari, tamen ratio eius, quae est ratio essendi est vniuersalis, immo vniuersalior omnibus rationibus ceterarum perfectionum. Ideo sicut a solo Deo est totum esse creabile, ita a solo Deo est esse huius creaturae, ut est esse simpliciter & absolutum. Quam simpliciter & absolute intelligo praedicationem omnis determinationis & contractionis & diminutionis ab ipso esse, ut sit sensus, quod esse huius creaturae ut esse est a solo Deo, est primo & per se & tanquam ratio propria essendi, licet praedictum esse sit a creatura, vel a causis secundis non primo nec per se, nec quantum ad omnia, quae pertinent ad esse rei.

Ex quibus patet, quod ratio quam arguens ibi ponit ad esse simpliciter probandum, quod si esse huius est a causa secunda, quod esse simpliciter sit a causa secunda, sed non primo nec per se in nullo procedit contra nos. Concedo enim, quod esse vniuersale est a causa secunda, sed non primo, nec per se. Item conceditur, quod esse simpliciter est a causa secunda, sed non primo nec per se, sed sicut supra dictum est, causa secunda in virtute propriae naturae dat esse hoc vel illud, sed in virtute Dei dat esse. Non tamen propter hoc sequitur, quod possit creare, quia in creatione requiritur, quod esse primo & per se fiat ab illo, a quo dicitur creari. Primo quidem id est non secundum partem, sed secundum omnia, quae pertinent ad esse rei.

Item primo primitate durationis, quia scilicet effectus incipit habere rationem entis, quam prius non habebat in actu nec in potentia passiva. Per se vero, id est quod esse fiat post non esse, & ex nihilo. Nulla autem creatura potest sic dare esse. Vnde cum dico, quod esse, Capreolus 2. Sent. E 2 vniuers-

Esse simpliciter est primo & per se causa prima, a secunda vero est se vniuersale est a causa secunda, sed non primo, nec per se, sed non primo nec per se, sed sicut supra dictum est, causa secunda in virtute propriae naturae dat esse hoc vel illud, sed in virtute Dei dat esse. Non tamen propter hoc sequitur, quod possit creare, quia in creatione requiritur, quod esse primo & per se fiat ab illo, a quo dicitur creari. Primo quidem id est non secundum partem, sed secundum omnia, quae pertinent ad esse rei.

vniversale est terminus creationis, intelligo ibi duplicem vniversalitatem. Prima est vniversalitas rationis in intellectu, quæ dicitur prædicationis. Sic enim creatio terminatur ad esse vniversale, id est ad esse sub ratione qua est esse, quæ est prima omnium rationum. Et illa de nouo confertur rei, quia prius illam non habebat in actu, nec potentia passiva. Secunda est vniversalitas continentie, vel totalitatis, vt sit sensus, quod creatio terminatur ad esse vniversale, id est ad esse, & ad omnia, quæ pertinent quocumque modo ad esse substantiale huius rei. Cum autem arguens vterius impugnat ea, quæ Sanctus Thomas in prima parte dicit de agente instrumentali. Ad hoc dictum fuit satis respondendo obiectionibus Durand. Ibi enim ostensum est, quod causa instrumentalis siue attingat effectum principalis agentis, siue non, tamen semper virtute propriæ naturæ disponit ad effectum principalis agentis. Et cum dicit arguens, quod non semper oportet instrumentum disponere ad effectum principalis agentis, nisi quando sunt ibi duæ actiones, in quarum prima disponitur ad effectum, & in sequenti effectus inducitur, falsum assumit, nec exempla quæ ponit aliquid profunt. Nam cum monetarius per instrumentum inducit effectum suum in moneta, ibi sunt duo effectus, vel duæ actiones. Vna quæ est propria monetario, scilicet inducere imaginem in metallo, & illam instrumentum inducit in virtute principalis agentis, & non ex natura propria, alia est actio qua instrumentum agit virtute propriæ naturæ, scilicet mouere, comprimere, diuidere partes metalli. Hoc enim agit per instrumentum in quantum est durum vel acutum, & similiter de sigillo respectu cærx. Quod si obijciatur sic. Ponatur quod artifex non intendat alium effectum inducere, nisi illum in quem potest instrumentum virtute propriæ naturæ, tunc ad minus ibi instrumentum vnica habet actionem & vnicum effectum, & idem effectus erit instrumenti & agentis principalis. Vt puta cum quis cum securi scindit ligna, & non aliud intendit. Dico quod nihil est ad propositum, quia securus ibi non habet proprietatem instrumenti, sed quasi principalis, vel comprincipalis agentis, ex quo nullus effectus ibi producit, in quem non possit securus ex propria natura. Sed nos intelligimus quod vbicumque agens principale per instrumentum inducit effectum excedentem virtutem naturalem instrumenti, & sibi propriam, oportet quod instrumentum disponat ad effectum principalis agentis, nec ista maior habet instantiam. Pater igitur ex prædictis, quod nulla creatura potest creare in virtute propriæ naturæ, nec in virtute alterius, nec vt agens principale, neque vt instrumentum. Et quod ratio quam arguens impugnat nullam habet instantiam, sic arguendo. Effectus vniversalissimus secundum prædicationem & secundum perfectionem reducitur in causam vniversalissimam secundum perfectionem, sicut in propriam & per se causam, sed esse angeli vel cuiuscumque creaturæ est effectus vniversalissimus prædicatione & perfectione: igitur & cetera. Maior patet, quia non apparet quæ alia sit talis effectus propria & per se causa. Minor probatur, quia esse vt esse habet vniversalissimam rationem & perfectissimam inter omnes rationes perfectionum effectui communicabilium, vt ex prædictis latius est ostensum. Ad impugnationem alterius rationis, scilicet de infinitate distantie inter ens & nihil &c. patet quid dicendum ex prædictis contra Durandum, quia probatio Sancti Thomæ non principaliter innititur illi rationi. Sed quidam antiqui, & fere omnes innitebantur illi. Et quod illa sit mens Sancti Thomæ, apparet per superius allegata de quarto sententiarum distinctione quinta. Item quia ipse in prima parte questione quadragesima quinta articulo secundum, sic arguit. Infinitam distantiam non contingit pertransire, sed infinita distantia est inter ens & nihil, igitur non contingit de nihilo aliquid fieri. Ecce argumentum. Sequitur responsio ipsius. Ad quartum (inquit) dicendum, quod obiectio illa procedit ex falsa imaginatione, ac si sit aliquid infinitum medium inter nihilum & ens, quod patet esse falsum. Procedit autem hæc falsa imaginatio ex eo, quod creatio signatur, vt quædam mutatio inter duos terminos existens. Hæc ille. In questionibus

In sol. instans
tunc cetera sit
tam rationis.

autem de potentia Dei, questione tertia articulo primo, in solutione tertij argumenti sic dicit. Entis ad non ens simpliciter est aliquo modo & semper infinita distantia, non tamen eodem modo. Sed quandoque quidem ex vtraque parte est infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse diuinum, quod infinitum est, ac si comparatur albedo infinita ad nigredinem infinitam. Quandoque autem est finita ex vna parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum, quod finitum est, ac si comparatur nigredo infinita ad albedinem finitam. In id ergo esse, quod infinitum est, non potest fieri transitus ex non esse, sed in illud esse, quod finitum est, potest talis transitus fieri, prout distantia non esse ad tale esse ex vna parte terminatur, quamuis non sit transitus proprie. Sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem, sic enim nullo modo contingit infinitum pertransire. Hæc ille. Apparet igitur, quod mens eius non fuit inter ens & nihil esse distantiam simpliciter infinitam, sed quod nulla sit distantia media, vel si sit, illa non est simpliciter infinita. Item propter talem infinitatem non probaretur, quod potentia creandi esset incommunicabilis creaturæ, sicut ipse dicit quarto sententiarum distinctione quinta questione prima articulo tertio, vbi dicit soluendo illam rationem. Distantia inter ens & non ens non requirit absolute infinitatem potentie in eo, qui facit aliquid ex simpliciter non ente. Quod enim in motibus virtus mouentis proportionetur distantie, quæ est inter terminos, ideo contingit, quia ab illa distantia motus accipit quantitatem, quanta est enim via, tantus est motus vt dicitur quarto. Physicor. Motus autem est proprius effectus virtutis mouentis, & in quantum humilioris est proportionatus. Non sic autem est in creatione, quia non ens purum non est per se terminus creationis, sed per accidens se habet ad ipsam. Dicitur enim aliquid fieri ex non ente, id est post non ens. Vnde creatio non habet quantitatem ex distantia non entis ad ens, sed ab ente quod causatur. Et ideo non oportet, quod potentia creantis proportionetur distantie, quæ est inter ens & non ens, sed solum ei quod causatur, quod non est infinitum. Et ideo non requiritur infinita potentia simpliciter, sed infinita secundum quid, vt scilicet incommensurata alicui nature vel materie determinate, sicut sunt omnia agentia naturalia & materialia. Ignis enim non habet effectum, nisi in aliqua materia determinata, quia virtus eius materialis est. Hæc ille. Et post pauca subdit, quod illam distantiam dato quod esset infinita non respicit creatio ex parte non entis, sed magis ex parte entis, quod est per se terminus creationis. Ex dictis apparet, quod Sancti Thomæ reputauit illam rationem esse solubilem, & quod sequentes magistrum illo modo posset soluere illam. Ideo in summa non innititur illi rationi ad probandum potentiam creandi esse incommunicabilem creaturæ, sed alijs, vt putauit. Ad omnes igitur impugnationes illius rationis dicitur, quod non sunt proprie contra nos præter vnā, quam videtur probare, quod virtus finita potest aliquid de nihilo producere. Arguit enim sic. Aliqua generatio naturalis est ex priuatione in formam: ergo ex non ente in ens &c. Dico quod licet oppositio priuationis includat oppositio nem contradictionis, non puram, nec talem qualis est inter non ens simpliciter, & ens, quia priuatio non dicit purum nihil. Importat enim in sui ratione subiectum & potentiam ad actum cum negatione actus, ideoque quod generatur non fit ex puro non ente. Similiter nec proprie fit ens, quia prius quam generaretur erat ens in potentia, sed solum fit ens per accidens, quia fit homo vel asinus quæ accidit enti. Item fit ens ex consequenti, quia fit aliquid, ad quod sequitur ens. In creatione vero, quod fit ex puro non ente, fit per se ens, quia incipit habere rationem entis, qua prius carebat. & hæc tantum de illa pugnatione.

Ad tertiam impugnationem in qua dicit, quod potentia quæ potest aliquid producere ex nulla potentia passiva proportionabilis est potentie, quæ potest aliquid producere ex aliqua potentia passiva tantum. Patet ex prædictis, quod hoc est impossibile, quia ex hoc sequitur, vt superius

In sol. impug.
quintæ ratio
mie.

Tex. com. 62.

superius contra Durandum deductum est, quod essent duæ duæ potentie æquales in vigore, quarum vnā esset creatiua, & alia non, sed tantum generatiua vel transmutatiua, quod est valde inconueniens. Ad quartam impugnationem dictum fuit similiter superius contra Durandum. Nunc autem dicitur, quod cum omne agens secundum necessarium habeat modum & ordinem suæ actioni impossibilem a primo agente, talis autem modus & ordo formaliter confugit ex parte materie vel passivi, in quod agit, sequitur quod tale agens in sua actione materiam præsupponit. Et quod modus actionis principaliter confugit ex parte materie, in quam agit, potest probari. Tum quia actio si esset sine subiecto & subliteret, esset infinita: Tum quia infinitus effectus, vel nullum produceret potissime si naturaliter ageret, sicut bene probat Adam Godam in quarto sentent. questione prima, & idem probat de creatura agente libere. Sic igitur patet, quod illa ratio non petit principium, quia S. Thom. non ponit eam altubi in forma, qua recitatur ab arguente, quod ego recolam. Dico tamen, quod maior illius forma, quam ponit arguens, vera est secundum primum sensum ibidem expōsitum, & aliquid istam probatum. Et cum arguens instat contra inductionem, per quam probatur maior. Dico ad primam impugnationem, quod non videtur valere. Valde namque probabile videtur, quod tante dependeat omne agens creatum in sua actione & in suis effectibus a Deo, quantum dependet artem humanam a natura in sua actione & in suis effectibus. Sed tante & taliter dependet ars a natura in sua actione & in suis effectibus, quod nihil potest agere nisi supposito effectu Dei, in quo vel ex quo agit. Maior patet, quia plus dependet quælibet causa secunda a prima, quam vna causa secunda ab alia causa secunda. Minor patet de se. Nullus enim artifex potest operari, nisi in effectu nature, vel cause suppletis naturam. Et tunc arguens hoc improbandum dicit, quod ars non requirit effectum nature propter subordinationem cause ad causam, sed propter imperfectionem effectus artis, quæ requirit subiectum & cetera. Hoc non soluit, vt superius contra Durandum dictum est. Quia enim forma inducta per artem non potest esse sine subiecto, hoc est idem, ac si diceretur, effectus artis non potest esse sine effectu nature, & sic argumentum non euadit. Item queritur vnde est, quod ars non possit nisi in tales accidentales effectus. Quod autem addit, quod natura in sua actione supponit effectum nature, vt patet in alteratione, & tamen non subordinatur nature & cetera. Dico quod hoc nihil valet. Quia hic loquimur de fieri & produci, & de facere & producere simpliciter. In alteratione autem neutrum illorum est, vt habetur primo Physicorum. Et ideo alteratio, quæ est factio secundum quid supponit compositum, quod est effectus nature. Sed generatio quæ est factio simpliciter, non supponit nisi materiam, quæ est effectus solius Dei. Item cum dicit, quod ars possit agere in corpus immediate a Deo productum sine actione nature, nihil prodest, quia, vt dictum est, ars supponit effectum nature, vel alterius cause suppletis vicem nature. Tale autem corpus immediate productum a Deo, in quod supponitur ars agere, oportet esse corpus factibile virtute nature. Item cum dicit, quod in ordine agentium naturalium sunt plures ordines & cetera. Non valet. Quia omnia agentia naturalia in comparatione ad Deum sunt vnus ordinis, sicut omnes artifices respectu nature sunt vnus ordinis, licet quilibet ordo multos gradus contineat, quia Deus se toto agit, natura vero non se tota, sed parte sui, scilicet forma. Ars vero humana vel artifex non tota sua essentia, nec parte essentia, sed per formam intellectiuam. Quod vterius dicit quod causa communis, quare ars & natura supponunt subiectum est, quia illud, quod produciunt in diger subiecto & cetera. Hoc est improbatum, quia queritur vnde prouenit talis imperfectio, quod non possit producere rem subalternam, aut primum subiectum formarum non substantiuam, sicut prius contra Durandum deductum est. Ad quintam im-

pugnationem, qua impugnat quandam rationem superius tactam, cuius virtus consistit in hoc, nullum agens creatum est actus purus: igitur nec eius actio & cetera. Et dicit arguens, quod illa potentialitas non probat, quod cuiuslibet talis agentis actio sit cum motu vel mutatione, sed solum quod non sit actus purus, immo habet aliquid de potentialibus ibidem positus. Hoc non soluit, quia productio passiva præponitur productioni actiue, sed agentis, quod non est actus purus, productio actiua est cum motu vel mutatione: ergo sui effectus productio passiva est cum motu vel mutatione, maior nota est, sed minor probatur, quia tale agens aut agit in producendo per actionem immanentem, aut per actionem transeuntem, si per actionem immanentem, per illam transmutatur agens ipsam recipiendo & eliciendo, & de potentia in actum exiit: si per actionem transeuntem, cum illa sit subiectum in productio vel subiecto producti, per illam transmutabitur subiectum dum est in fieri, vel dum est in facto esse, vel subiectum dum illa actio cessabit esse. Nec valet si dicatur, quod actio immanens talis agentis est sua substantia. Hoc quidem non valet quia in solo Deo hoc habet locum. Nec iterum valet si dicatur quod actio talis immanens non est motus, quia non fuit, nec mutatio, quia non istam, nec raptim transit. Hoc quidem non valet, quia tunc cognitio vel volitio angeli non esset vilo modo motus aut mutatio, quod est contra Augustinum. Item quia omnis exitus de potentia in actum est motus vel mutatio. Item si actio immanens requirit subiectum: ergo multo fortius effectus illius requirit subiectum, & sic non agit sine subiecto sed in subiecto, & de subiecto. Item si actio immanens prius est in potentia quam in actu nature vel duratione. igitur & eius effectus. Ad sextam impugnationem, qua impugnat quandam rationem superius tactam, cuius virtus consistit in hoc, quod participans aliquam naturam non producit sibi simile & cetera. Primo dicit, quod illa ratio assumit hoc falsum, scilicet quod producere sibi simile non sit aliud nisi applicare eam ad aliquid, quod ideo est, quia necesse est illam naturam participari a producto, & ex hoc quod participatur ab eo, oportet aliquid præsupponi, cui applicetur & cetera. Dico ad hoc, quod falsè allegat dicta Sancti Thomæ. Non enim Sanctus Thom. vnquam dicit, quod omnis natura vel perfectio participata præsupponit aliquid præexistens actu prioritate durationis, in ipso participante, cui applicetur, nec quod hoc sit de ratione participationis, quia sicut bene probat arguens, tunc impossibile esset aliquid participans esse creati, sed hoc solum vult Sanctus Thom. vbi allegatur, quod nullum perfectum participans aliquam formam vel perfectionem potest illam alteri communicare, nisi applicando illam ad aliquid præexistens. Vnde verba eius sunt hæc prima parte, questione quadragesima quinta articulo quinto ad primū. Perfectum (inquit) participans aliquam naturam facit simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa nature humanæ absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa, quod humana natura sit in hoc homine genito, & sic præsupponit in sua actione determinatam materiam, per quam est hic homo: sed sicut hic homo participat naturam humanam, ita quocumque ens creatum participat, vt ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquid ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc, & sic oportet quod præintelligatur id, per quod aliquid est hoc actioni, qua facit sibi simile. In substantia autem immateriali non potest præintelligi aliquid, per quod fit hoc, quia est per suam formam, per quam habet esse, cum sint formæ subsistentes. Substantia igitur immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem, quantum ad esse eius sed quantum ad aliquam perfectionem superadditam, sicut si dicamus, quod superior angelus illuminat inferiorem, vt dicit Dionysius: Secundum quem modum etiam in coelestibus est paternitas, vt ex verbis Apostoli patet Ephes. tertio. Ex quo omnis paternitas in coelo & in terra nominatur. Et ex hoc etiam euidenter apparet, quod nullum

Cum ab ente
per participa
tionem non
possit aliquid
creari.

ens creatum potest creare aliquid nisi presupposito aliquo, quod repugnat rationi creationis. Hæc Sanctus Thomas in forma. Ex quibus apparet, quod arguens imponit Sancto Tho. ea quæ nunquam somniavit, & ideo illa probatio de esse & de essentia Angeli, quam inducit arguens ociosa est, non enim oportet perfectioni participatæ aliquid presupponi ex hoc quod participatur à producto, sed ideo quia participatur à producente. Et cum arguens hoc nititur infringere sic arguendo. In ipso producente non oportet aliquid presupponi ipsi esse: igitur nec in producto. Dicitur quod si producentis producebatur ab aliquo participante esse, oportuit de necessitate aliquid presupponi productioni eius, cui applicaretur esse, sicut si fuit productum ab aliqua creatura, quæ est ens per participationem. Si autem producebatur ab ente per essentiam non oportuit aliquid presupponi, quia ens per essentiam potest producere ens absolute, & quicquid ad esse, & ad essentiam & eorum individuantia pertinet. Omnis tamen perfectio participata exigit in participatæ aliquid prius natura illa perfectione, licet non prius tempore. Item cum ulterius dicit aut esse participatur & cæt. Dico quod actus essentia est ab ea differens, & ea posterior natura, non autem duratione, nec tamen ex hoc sequitur, quod esse aut essentia possit creari ab ente per participationem, sed à solo Deo, qui est ens per essentiam quia ens per participationem in sua productione actiua presupponit aliquid præexistens duratione, non solum natura. Et iterum, quia esse & essentia vna & eadem creatione creantur, licet essentia vel suppositum sit, quod creatur, & esse sit quo creatur. Quia ulterius dicit, quod in istis inferioribus quodlibet individuum participat naturam &c. verum est, & ideo nullum individuum eam producit absolute, & per se, sed applicat eam materiæ individuantia. Quia ulterius dicit, quod hoc quod forma presupponat materiæ, non est ex ratione participationis, sed quia est forma materialis, patet per prædicta, quod si talis communicetur à participante naturam illius formæ, ipsa non potest produci nisi aliquo presupposito, secus si producatur ab agente non participante, sed ente per essentiam. Vnde proculdubio participatio formæ ex parte producentis causa est, quod forma ab illo non possit absolute produci, quia non perfectiori modo potest eam communicare quam eam habeat. Quod si queritur. Cur ens per participationem non æque potest producere subiectum participans esse vel aliquam naturam, sicut alicui subiecto præexistenti eam applicare? Dicitur quod hoc ideo est, quia nullum ens per participationem est actus integer, sed diminutus & particulatus, ideo nimirum si non potest primo & per se integrum ens producere. Quia autem dicit arguens quod causa quare artifex vel agens naturale presupponit materiæ, non est hæc, quia agens est ens per participationem, nec quia subordinatum alteri, sed ideo quia forma quam producit ex natura sua requirit subiectum & cæter. Hoc modicum valet, quia si ex natura formæ requireretur subiectum in eius productione, tunc per nullam potentiam posset produci sine subiecto, est ergo potius ex imperfectione agentis quam ex ratione formæ. Vnde ratio Sancti Thomæ potest poni in forma. Nullum perfectum participans aliquam naturam vel perfectionem potest agere sibi simile, nisi applicando perfectionem illam ad aliquid, quod ab ipso applicante & perfectionem communicante non producitur, sed omne agens creatum participat perfectionem essendi: ergo non potest agere sibi simile, nisi applicando esse ad aliquid non productum ab eo, sed presuppositum suæ actioni & productioni. Maior probatur, quia ex quo participat talem perfectionem, & non est illa perfectio, non potest communicare perfectionem illam nobiliori modo quam ipsam habeat. Non habet autem nisi ut participatam: ergo nec communicat nisi participatam, & ad aliquid recipiens applicatam. Quia autem tale recipiens cui perfectio applicatur non sit nec possit esse à tali producente productum probatur, quia tale quod oportet esse potentiale, & simile oportet sibi correspondere in producente. Nihil autem agit per id quod est potentiale, sed per id quod est actuale, sicut nihil agit per materiam, sed per formam,

vnde sicut ignis non agit per materiam suam, sed per formam & ideo sua actualitas non extendit se ad producendum materiæ sui effectus, sed formam, ita nulla creatura producere potest illud potentiale, cui applicat similitudinem siue perfectionis, sed solum communicat similitudinem sui actus, & presupponit potentiale, cui applicat actum: sed nullum quod sic producit creat: igitur nulla creatura potest creare. Et hæc sufficiant pro istis impugnationibus. Hoc addito, quod licet Scotus impugnet probationes Sancti Thomæ, tamen tenet eandem conclusionem per alia media modici valoris. Nec vquam assignat aliquam primo, & per se causam, cur create repugnat creaturæ, sed arguit inducitur. Ad argumenta aliorum contra eandem primam conclusionem respondetur breuiter. Ad primum quidem respondet Adam, quod prius natura potest dici dupliciter aliquid vel tripliciter. Primo, quia potest esse sine alio, & non conuerso per aliquam potentiam siue creatam, siue incretam. Et isto modo verum est absolute, sicut innotebit nobis ex creditis, quod forma substantialis & accidentalis absoluta, prius natura est aliquid in se quam sit pars alicuius totius vel inherens, aut informans aliquid, & ideo consuevit dici, quod partes nature sunt priores toto, & fieri possunt sine inuicem & sine toto à potentia Dei absoluta. Secundo dicitur aliquid prius natura, quia per agentia naturalia vel creata potest fieri sine alio, & non e contra. Et isto modo præter animam intellectiuam nulla forma substantialis vel accidentalis prius natura est quam informet. Tertio potest dici prius natura omne principiatuum respectu principiatibilis, siue possit esse sine eo, siue non, & tunc generaliter & physice loquendo, partes nature sunt priores toto, & forma prius est naturaliter talis entitas quam informet, id est quam cum materia causet intrinsece compositum. Ad formam igitur argumenti dicitur, quod consequentia non valet nisi forma prius natura esset. ens quam informans ad sensum secundum. Sed tunc negatur antecedens. Ad primum tamen sensum eundo conceditur, quod prius natura est ens quam informet, & quod per aliquid actiuum potest esse ens & non informare, quia scilicet per Deum, non autem per creaturam. Hæc Adam. Satis concordaret Sanctus Thomas cum tertio modo huius distinctionis. Vnde quarto sententiarum, distinctione decimasextima, questione prima articulo quarto questioncula prima dicit. Omnis prioritas secundum ordinem nature aliquo modo reducit ad ordinem cause & causati, & principium & causa idem sunt. In causis autem contingit, quod idem est causa & causatum respectu eiusdem secundum diuersum genus cause, ut patet in secundo Physicor. & quinto Metaphysic. Sicut ambulatio est causa efficiens sanitatis, & sanatio est causa finalis ambulacionis. Et similiter de habitudine, quæ est inter materiam & formam, quia secundum genus cause materialis materia est causa formæ, quasi sustentans eam, & forma est causa materiæ, quasi faciens eam esse actu secundum genus cause formalis. Hæc Sanctus Thom. Ad argumentum ergo diceret, quod accidens est prius & posterius natura suo subiecto, & e contra. Nec tamen sequitur, quod causa secunda possit supplere causalitatem subiecti in respectu accidentis nisi esset subiectum accidentis, hoc autem potest causa prima. Nec oportet quod omne prius natura possit absolute à posteriori per causam secundam, vbi idem respectu eiusdem est prius & posterius natura alio. Ad secundum dicitur, quod productio rei passiuæ que est cum motu vel mutatione, sicut quælibet passio dicit in recto ipsam formam vel rem productam, sed in obliquo dicit respectum ad agens, ut à quo, & ad passum, ut in quo recipitur, est enim passio actus mobilis, ut in hoc ab hoc, & sic productio passio dicit duplicem respectum. Si vero sit simplex emanatio, ut in creatione, tunc productio non habet nisi vnicum terminum, scilicet agens non requirendo quodcumque passum. Nec tamen sequitur quod virtute cause secundæ possit esse productio habens vnicum terminum, scilicet agens, & non passum. Vnde Adam vbi supra sic ait. Quia quodlibet actiuum creatum ad hoc, quod agat requirit aliquid cum principium concurrere, quod secundum viam de respectibus simpliciter habeat respectum

Ad argum. latione multos realiter ab horum tra candem nam condionem.

Forma producta non eodem respectu referat ad agens, & ad subiectum.

respectum ad formam illam, ideo non sequitur, quod creatura posset producere formam circumscripto passo, quia passum est illud comprincipium, ad quod oportet respectum terminari, & eius respectum ad formam concurrere, eodem modo si productio ponatur ipsa res producta, ipsa non potest ab actiuo creato esse res producta sine concursu passi comprincipiantis totum. Hæc Adam.

Verum est, quod soluendo adhuc petraclando unum dubium dicit, quod non videt quomodo idem respectus distinctus ab omnibus absolutis respiciat, sicut per se terminos entia essentialiter, & sicutualiter distincta. Sed hoc non est inconueniens, immo uerum secundum Sanctum Thom. tertia parte quæst. 35. articulo 5. vbi sic dicit. Vnitatis relationis, vel eius pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam, vel subiectum, si enim secundum terminos attendiderit, oporteret, quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua referretur ad patrem, aliam qua referretur ad matrem. Sed recte consideranti apparet eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem, & matrem propter unitatem cause. Eadem enim naturitate homo nascitur ex patre, & matre, un de eadem relatione ad utrumque referretur. & eadem ratio est de magistro, qui docet multos discipulos eadem doctrina, & de domino qui gubernat multos subiectos eadem potestate. Si uero sint diuersæ cause specie differentes ex consequenti uidentur relationes specie differre. Vnde nihil prohibet plures tales relationes eidem inesse, sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica, & aliorum in logica: alia est ratio magisterij utriusque, & ideo diuersis rationibus unus, & idem homo potest esse magister, vel diuersorum, vel eorundem secundum diuersas doctrinas. Contingit autem quandoque quod aliquis habet relationes ad plures secundum diuersas causas, eiusdem tamen speciei, sicut cum aliquis est pater diuersorum filiorum secundum diuersos generationis actus. unde paternitas non potest specie differre, cum actus generationum sint idem specie, & quia plures eiusdem speciei non possunt simul eidem inesse subiecto. non est possibile, quod sint diuersæ paternitates in eo, qui est pater plurium filiorum generatione naturali. Hæc ille.

Ex quo patet, quod non est inconueniens unicam relationem secundum rem habere diuersos terminos, tamen illa relatio est multiplex secundum rationem de necessitate, ut ipse ponit tertio sentent. distinctio. 8. quæstio. 1. articulo 5. Ex his uideri potest utrum forma producta eodem respectu referatur ad agens, & ad passum, uel subiectum. Et credo, quod non, quia causalitas agentis differt specie à causalitate passi, vel materiæ respectu eiusdem formæ.

Ad tertium respondet Adam. Forma producta simul dependet ad agens causatum, & ad subiectum, nec potest dependere ab uno non dependendo ab alio, nec e contra in fieri, sed in essendo bene potest dependere à subiecto non dependendo ab actiuo creato. Et ideo argumentum magis est ad oppositum, bene tamen potest dependere à Deo non dependendo à materia, ideo prius natura dependet talis forma à Deo, quam à passo, quia ut dicitur est, non potest dependere à materia quin dependeat à Deo, sed potest dependere à Deo non dependendo à materia, uel subiecto, aut passo. Ita sunt bene dicta, tamen Adam in illa solutione dicit unum falsum, scilicet, quod non est concedendum de uirtute sermonis, quod prior sit dependentia formæ ad actiuum increatum quam ad materiam in forma dependente ab utroque quia (inquit) implicatur unum falsum, scilicet quod esset in ea una dependentia prior, & posterior, quod falsum est secundum veritatem, quia non est ibi nisi unica dependentia, ipsa scilicet forma dependens hinc inde prius natura à Deo quam à passo, Hæc Adam. In hoc quod ponit dependentiam esse quid absolutum, scilicet ipsam formam, non uerum dicit, ut patuit in præcedenti questione. Sed utrum sint duæ dependentiæ, vna ad Deum, altera ad subiectum. Credo, quod sic, quia termini sunt diuersarum specierum, scilicet causalitas materiæ, & causalitas Dei.

Ad quartum negatur assumptum, sed Deus ibi creat

materiam nouam, vel recreat præcedentem, de qua producit vermis per idem instans, quo produceretur ibi de alia hostia non consecrata, vel Deus facit quicquid ibi fit miraculose, quale alibi fieret naturaliter circa hostiam non consecratam. Verumtamen si sit ibi quantitas realiter distincta ab omnibus qualitatibus, quæ sit immediatum receptiuum omnium qualitatuum sensibilium, sicut tenet communis opinio, in illa quantitate sunt omnes transmutationes præuiz productioni formæ substantialis. Si uero non sit ibi talis quantitas distincta, sicut opinantur quidam moderni, tunc omnia absoluta, quæ ibi producuntur immediate, & totaliter producuntur à Deo miraculose, nisi vltima forma substantialis producatur ibi ab aliquo actiuo creato si Deus creet ibi materiam, vel recreet, ut prædictum est. Hæc est solutio Adæ.

Huius distinctiue primam partem tenet Sanctus Thomas tertia parte quæstio. 77. nam articulo 2. tenet, quod in sacramento Eucharistiæ quantitas dimensua panis, & vini est subiectum aliorum accidentium. Articulo vero quinto, dicit probabiliter esse opinionem, quæ ponit, quod dum ex speciebus sacramentalibus aliquid generatur, puta cineres, aut uermes, ibi de nouo creatur materia, ex qua talia generantur. Sed tamen probabiliter dicit esse, quod in ipsa consecratione miraculose detur quantitas dimensua, quod sit primum subiectum subsequendum formarum, hoc autem est proprium materiæ, & ideo ex consequenti datur ipsi quantitati dimensua omne illud, quod ad materiam pertinet. Et ideo quicquid potest generari ex materia panis, si ibi esset totum, potest generari ex prædicta quantitate. Non quidem nouo miraculo, sed ex ui miraculi prius facti. Hæc ille. Simile tenet in quarto distinctio. 12. quæstio. 1. articulo 2. quæstioncula quarta.

Ad quintum negatur antecedens, & ad primam probationem dicitur, quod forma in eo corruptione naturali compositi non annihilatur non obstante, quod nihil eius intrinsece maneat. Hoc enim non sufficit ad annihilationem, dum modo materia remaneat, quæ respectu agentis creati requiritur concurrere ad destructionem formæ huius, & compositi. Sicut enim illud solum dicitur creare proprie qui producit aliquid de nihilo non coexistendo materiæ ex qua vel in qua, ita illud solum dicitur proprie annihilare, quod reducit aliquid ad nihil nullam materiam, vel compositum coexistendo. Omne namque agens creatum ita limitatum est, quod non potest aliquid producere, vel destruere nisi materia concurrente in suo genere, & ordine creandi. Si uero annihilare sumatur large, & improprie pro destructione totali formæ, uel compositi, ita quod nihil eius remaneat, tunc potest concedi, quod in corruptione compositi forma annihilaretur.

Secunda uero probatio assumit falsum. Dicitur enim, quod si minimum frigus proiectum esset in maximo igne non destrueretur ab illo: sed hoc non esset propter hoc, quod illa qualitas separata esset maioris uirtutis: aut potentie quam prius dum erat unita, sed propter hoc, quod ille ignis non potest aliquid producere vel corrumpere, nisi materia concomitante & concausante in suo ordine, & hoc ponit Aristote. primo de generatione, dicens. Si autem aliquid separatum calidum erit, hoc non patietur. hoc igitur forsit impossibile esse separatum, si autem sunt aliqua talia, in illis utique quod dicitur verum est.

Ad tertiam probationem dicitur, quod peccator non annihilat gratiam, sed Deus actiue destruendo, uel non consentiendo eam, peccator uero destruit eam demeritorie, non actiue. Hæc est solutio Adæ in sententia, quæ non multum deuiat à Sancto Thoma, nisi in hoc, quod concedit aliquid posse peragens creatum in uno sensu annihilare. Hoc enim negat Sanctus Thomas prima parte, questione. centesimaquarta, articulo quarto, vbi sic dicit. Eorum, quæ à Deo sunt circa naturam, quædam proueniunt secundum naturalem cursum rerum, quædam uero miraculose operatur præter naturalem ordinem creaturis inditum, quæ autem facturus est Deus secundum ordinem rebus inditum considerari possunt ex ipsis naturis rerum, quæ uero miraculose sunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem secundum il-

Quantitas in sacramento quo ad omne contingens supplet uicem materie.

Ignis separatus non potest agere.

Iud. primæ corinth. 12. Vnicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Et postmodum inter cetera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ demonstrant, vt nulla earum in nihilum redigatur, quia vel sunt immateriales, & sic in eis non est potentia ad nõ esse, vel sunt materiales, & sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ est incorruptibilis, utpote subiectum existens generationis, & corruptionis. Redigere autem aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum per hoc magis diuina potentia, & bonitas ostendatur, quod eas in esse conseruat. Vnde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur. Hæc ille. Et consequenter respondet ad tertium argumentum, quod est tale. Formæ, & accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse, igitur in nihilum rediguntur. Dicendum (inquit) quod formæ, & accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis. sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. & tamen eo modo quo sunt ens dicitur, quia eo aliquid est. & tamen eo modo quo sunt non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remaneat, sed quia remanent in potentia materiæ, vel subiecti. Hæc ille.

Item ponit de potentia Dei, quæstio. 5. artic. 3. Formæ (inquit) sicut ex potentia materiæ educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu redeuntur in hoc quod sunt in potentia. Item eadem, quæst. arti. 4. ad nonum sic dicit. Formæ, & accidentia, & si non habeant materiam partem sui, ex qua sint, habent tamen materiam, in qua sunt, & de cuius potentia educuntur, vnde & cum esse desinunt, non omnino annihilantur, sed manent in potentia materiæ, sicut prius. Hæc ille.

Et si obiicitur. Quia si formæ, vel accidentia post sui definitionem remanent in potentia materiæ, vel subiecti, igitur illa potentia potest reduci ad actum per agens naturale. negetur consequentia. Nam potentia materiæ ad animam rationalem naturalis est, ut communiter ponitur quæ a solo Deo potest ad actum reduci, maxime post resur rectionem compositi, vtrum autem destructum possit idẽ numero reparari, forte videbitur in quarto. Ad sextum respondet Adam negando minorem, & similiter assumptum in probatione eius. Et cum dicitur, quod non oportet uirtutem creatiuam esse infinitam, uel si sic, quare, & qua ratione dicitur, quod aliquid quando ratione producti, aliquid quando ratione modi producendi, immo semper, & ratione productionis frequenter, sed nunquam ratione distantia. Ratione producti, quia materia prima, & anima intellectiua, & angelus, & uirtus creata infusa, & multa similia non possunt effici nisi a uirtute infinita.

Dices. Maius est producere formam quam materiam, cum forma sit nobilior, & perfectior quam materia, sed uirtus productiua formæ non est infinita, cum sit in agentibus naturalibus, igitur nec uirtus productiua materiæ oportet, quod sit infinita, cum tamen productio materiæ non sit nisi creatio materiæ. Dicendum est, quod si ly maius intelligatur de maiori perfectione producti, uerum est, quod assumitur, sed non ad propositum, scilicet, quod maior potest argui uirtus principij productiui, & perfectior seu potentior ex hoc, quod ipsa est productiua, vel potest producere tam formam quam materiam. Hoc enim negandum est, quia licet forma sit in se perfectior entitas, quam materia, & possit ab actu naturali produci in materia tã quam in concausa, non tamen ipsa materia potest produci a creatura, quia creatura limitatur ex natura sua ad non causandum effectiue aliquid nisi materia in suo ordine cõducente totum, & materia non est causabilis a materia quia tunc esset processus in infinitum, actiuum tamẽ creatum, nec materiam, nec formam potest creare, propter idẽ. Et ad probationem dicendum, quod licet creatio participatiõnis sit finitus, & paruus, tamen impossibile est, quod esset ita paruus, quin eius productio requireret potentiam productiuam infinitam totaliter producentem, uel eandem partialiter producentem cum actu creato requirente passiuum in omni sua actione. Vnde mirabile est in operibus Dei, quod nihil citra Deum potest aliquid pro-

Vtrum maius sit producere materiã, quã formam.

ducere de non esse ad esse. Cum uero probatur, quod ratione modi producendi non requiritur potentia infinita, quia modus ille finitus est, cum sit creatura. Dicitur quod modus creatis infinitus est, modus autem creati finitus. Si præter hoc aliquid queris, nõ inuenies, si uoces modum illius productionis, produceret aliquid nullo recepti uo præsupposito, hoc non est aliquid, ideo nec est finitum, nec infinitum, sed est aliquid sic producere. Cum tertio probatur, quod creatio non requirit uirtutem infinitam, ipsa est aliquid finitum. Dicitur quod est uerum si ipsa res producta nulla materia præsupposita in qua vel ex qua uocetur creatio Dei elicita, & transiens, secus est, si diuina uoluntate uocatur, sed finitas creationis primo modo dicta non obstat, quin requiratur principium uirtutis infinitum, quando produceretur non de aliquo receptiuo, quia ut dictum est, omne producibile creatum quantumcuque paruum requirit suum principium totale, si quod esset uirtutis finitus, uel si finitum aliquid ipsius producat, quod hoc sit exigendum materiam. De quarto, scilicet de distantia dico, quod non obstat, quia nulla est ibi distantia postriua. Hæc Adam. Concordat cum ista solutione Sanctus Thom. prima parte. q. 45. arti. 5. ubi facit tale argumentum. Virtus facientis consideratur secundum mensuram eius, quod sit, sed ens creatum est finitum, ergo ad producendum aliquid per creationem non requiritur uirtus infinita. &c. Et postea respondet. Virtus (inquit) facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. maior enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamuis igitur creare aliquem effectum finitum nõ demonstrat potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Si enim tanto maior uirtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod uirtus agentis ex nulla præsupposita potentia, quale agens est creans, sit infinita, quia nulla est proportio nullius potentia ad aliquam potentiam, quæ præsupponit uirtus agentis naturalis, sicut & non entis ad ens, & quia nulla creatura hêt simpliciter potetiam in finitam, sicut nec esse infinitum relinquatur, quod nulla creatura possit creare. Hæc Thom. Ad septimum dicit Adam, quod maior est falsa. uerbi gratia. creatio tam actiua quam passiuua sensationis humane, quæ est forma spirituales non adæquat uirtutem, nec actiuitatem, nec passiuuitatem animæ humane, & tamen nulla minori uirtute potest produci, aut creari, id est nulla creatura citra animam humanam potest illam actiuitatem supplere. Item patet, quod creare totum mundum cum omnibus creaturis in eo contentis non adæquat diuinam uirtutem, quia tunc Deus nihil maius aut melius eo creare posset. cuius uisum postpositum tenent facti, & tamen totius ille mundus non posset creari a minori uirtute quam diuina. Hæc Adam. & bene. Ad octauum dicit Adam, quod licet materia nullam habeat actiuitatem respectu producendi in ea, habet tamen causalitatem sui generis, quam causalitatem requirit necessario concurrere, si agere debeat omnis uirtus actiua præter uirtutem infinitam. & ideo propter defectum, uel imperfectum agentis est, quod non possit aliquid producere sine requisitione passiuæ, sicut comprincipij, & concause sui effectus, subiectum tamen se habet quandoque actiue respectu sui accidentis, sed hoc non est per se, sed per accidens, quia hoc non est in quantum receptiuum est in eo. Hæc Adam. & bene. Nec in aliquo est contra sanctum Thomam, dum modo materia large sumatur pro omni passiuo susceptiuo formæ substantialis, aut accidentalis. talem enim materiam requirit in qualibet actione sua omne agens, quod non est actus purus, sed habet admixtionem potentie cum actu. Et hoc confitentur Scotus, & Adam. Neuter tamen assignat causam huius dicti. Sed Sanctus Tho. superius asugnat sãpe, scilicet, quia nulla creatura est actus purus, sed habens actum participatiu a potentia receptiua, & ideo effectus eius, oportet quod simili ter sit quid compositum ex actu, & potentia, & quod ad actuale producatur, quod ad potetiale supponatur, quia tale agens ex parte, quæ est potetiale non agit, sed ex parte quæ est actuale. Et licet aliqua creata substantia secundum se tota sit actus, puta angelus, uel anima, non ta-

Licet aliqui creatur a ni men

ad unum, in re totaliter.

Tex. com. 31.

men totaliter, quia non sic essentia eius est actus, aut forma quin habeat potentiam susceptiuam, & quasi passiuam saltem respectu ipsius esse, & multorum accidentium, & ideo non potest agere proprie secundum se totam & totaliter, sed agit per substantiam suam tanquam per principium remotum, tanquam uero per principium proximum agit per esse, & per quædam accidentia superaddita. Et con similitur oportet, quod eius effectus producat ab eo quo ad esse actuale, & non quo ad esse potetiale, quod est in effectu, immo oportet illud supponi actioni creaturæ. Ad nonum dicit quod instrumentum multipliciter potest accipi. Vno modo pro omni actu: secundo ita quod esse agens instrumentale sit idem, quod esse secundarium actiuum & minus principale respectu alicuius effectus produ cendi. Et per oppositum agens principale sit idem quod independente agens, & tunc uerum est, quod omne agens instrumentale plus potest &c. licet non forte de uirtute fermonis, quia nihil omnino posset nisi agente independenter, & principaliter agente, & operante, uel cooperante. Veruntamen postea habet fortificari ab alio comprincipiatiuo, vnde esse possit, licet secundario, & dependenter actiuum respectu huius effectus. Sed ad istud sensum non est difficultas, quia fallacia consequentiæ est arguere sic isto modo, plus potest, igitur potest creare. Secundo modo, & magis proprie sumitur instrumentum non ita generaliter pro omni causa secunda, sed pro illa secunda, quæ est pars per quam totum agit, & sic loquitur philo sophus 2. de anima, magis organa sensuum & aliarum potentiarum instrumenta. Et de isto modo instrumenti ad propositum respondendum est sicut de primo modo. Tertio modo pro causa dispositiua, quæ non attingit effectum principalem. Nec isto modo creatura potest aliquid producere non in materia, uel de materia, quia actio dispositiua est ad præparandum & disponendum subiectum. Bene tamen potest creatura aptare subiectum alicuius, ut Deus de subiecto sic aptato libere causet formam, sicut agentia naturalia disponunt & organizant corpus ad hoc, ut in ipso causetur anima. Et isto forte modo ex pacto Dei cum ecclesia est, quod quando aliquis sic disponit se uel per cõtritionem post peccatum mortale, uel per humilem susceptionem sacrosanctorum abscq; positio ne obicis, quod tunc Deus creat in eo gratiam. Et propter hoc sacramenta uocantur ab aliquibus instrumenta agentia respectu gratiæ creandæ. 4. modo sumitur instrumentum propiissime pro instrumento artis, scilicet pro securi & ferræ. Ad formam igitur argumenti dicitur, quod maior est uera in illo casu, in quo illud actiuum est per se natum creare aliquem effectum, stante Dei genera li influentia, uel multos de diuersis materijs. Sed tamen roagente aliquo alio in alium effectum, in quem non potest per se, uerbi gratia. Color per se sine alio actiuo creato potest aliquid tale facere, & tamen mediante actio ne intellectus potest in intellectu causare intellectionem, quam solus facere forte non posset, & ita de similibus, & tunc non sequitur, potest plus, igitur potest creare. Ita forte est de uoluntate nostra, quod per se cõ generali Dei influentia potest in aliquos effectus naturaliter, & in aliquos non potest naturaliter, in quos tamen potest supernaturaliter, sicut cum charitate infusa, uel cum spiritu Sancto supplente actiuitatem charitatis potest esse instrumen tum Dei, & liberum respectu aliarum uolitionũ, quas sola causare non posset. Vel forte etiam quælibet creatura, aut saltem multæ possunt esse sic instrumentum Dei respectu alicuius effectus producendi, quem cum sola Dei influentia producere non posset. Sed cum dicitur in argu mento, sic agere ultra illud, quod posset naturaliter, non est nisi nõ præsupponere materiam in agendo, falsum est. Hæc Adam. & bene. Tamen in sine solutionis dicit quod dam falsum, & contra sanctum Tho. scilicet quod calor uel instrumentum non potest producere ignem, licet possit materiam disponere ad hoc, ut ignis de ipsa producat ignem, hoc enim falsum est, ut patet per S. Tho. in pluri bus locis. Ad decimum dicit, quod hoc uerum est, quod hic nõ apparet euidentis cõtradictio in terminis, licet aliud de posset fieri euidentis, sicut nõ apparet euidentis contradi-

ctio ex terminis, quin sonus possit uideri, sed aliunde quam ex terminis per rationem, uel auctoritatem, uel experientiam hoc innotebit. Ad uidecimum dicit, quod non est simile attingere diuinam essentiam cognitiue, & attingere productiue totam essentiam creaturæ. Ad duo decimum dicit, quod assumptum est falsum, & in multis. Ignis enim potest producere ignem, & tamen non potest producere charitatem, uel fidem, uel frigus propria uirtute, nec totaliter, nec partialiter, maxime hoc est uerũ, quod non omne actiuum, quod potest producere de potentia passiuæ effectum perfectiorem, potest producere imperfectiorem sine concursu passiuæ, materia autem non est cõcabilis a passio, ideo non ualeat. Ad decimũ tertium dicit, quod difficile esset reddere causam, quare si uera res est actiua rei similis sibi secundum speciem, alia non sit. Sed quantum ad propositum sufficit, dicitur, quod nulla res potest a creatura produci, nisi de potentia passiuæ, angelus autẽ non est producibilis de potentia passiuæ. Sanctus Tho. ad hoc argumentum respondet assignando causam, quæ 6. loco per Scotum impugnata est. uide ibi. Ad decimum quartum respondet Adam, quod illud, quod ibi inferitur in consequente, forte non est inconueniens. Ad decimum quintum respondet, quod casus ibidẽ positus est impossibilis, quo ad primam partem suam, quia Deum producere a sine coactione solis esset creare. Et tunc dico, quod a. a nullo actiuo dependet, nisi a Deo, sed cum hoc stat, quod a. a. e. aere dependet subiectiue, sicut accidens a subiecto. Dices. Licet accidens illud dependeat a subiecto, in quo recipitur sicut. igitur actiuum naturale ita creat, sicut Deus, quia non plus effectus agentis creati uidetur tunc effici de subiecto quam si ipsum in eodem subiecto crearetur a Deo, nec aliud esse uidetur, talẽ formam produci in subiecto, quam eam produci de subiecto, nec econtra. Ad illud dico, quod nulla notabilis differetia ad propositum apparet de forma tali tam creabili in hac materia quam producibili, uel educibili de eadem in ordine talis formæ ad subiectum, uel compositum, sed solum in ordine ad agens. Cum enim producitur talis forma siue in subiecto siue in non subiecto a solo agente, quod nullum subiectum præsupponit, nec requirit ad hoc, ut talem formam producat, creatur. Cum uero producitur ab agente præsupponente uel necessario exigente subiectum ad hoc ut talem formam in ipso producat, hoc est produci, uel educi de potentia talis subiecti. Hæc ille. Ista tamen responsio non uidetur uera, quia ex hoc sequitur, quod omnis forma a deo producta creatur, siue producat in subiecto siue sine subiecto, quod est falsum secundũ uiam sancti doctoris. Item quia ponit formas non subsistentes fieri & produci. Item quia dicit nullam esse differentiam inter formam fieri in subiecto & de subiecto, quæ omnia sunt contraria doctrine S. Tho. Vnde ipse in quæstionibus de potentia Dei. q. 3. ar. 8. ubi quærit, uerum creatio admisceatur operibus nature sic dicit. Circa istam quæstionem diuersæ fuerunt opinionēs, quarum omnium radix uidetur fuisse unum & idem principium scilicet quod natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt, quod nulla res fieret aliter, nisi per hoc, quod extrahebatur a re alia, in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat philosophus primo phy. qui ex hoc uidetur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam & actum, putabat enim oportere, quod actu præextiterit illud, quod generatur. Oportet autem quod præexistat potentia non actu. Si enim non præextiterit in potentia fieret ex nihilo. Si uero præextiterit actu non fieret, sed quia res generata est in potentia per materiam, & in actu per suam formam, posuerunt aliqui, quod res fiebat quãtum ad formam materia præexistente. Et quia operatio nature non potest esse ex nihilo, & per consequens oportet, quod sit ex præsuppositione, non operabatur secundum eos natura, nisi ex parte materiæ disponendo illam ad formã, formã uero quã oportet fieri, & nõ præsupponi, oportet esse ex agente, quod non præsupponat aliquid, sed posset facere ex nihilo. Et hoc est agens supernaturalẽ, quod Plato posuit datorem formarum, & hoc Auicenna dicit esse intelligentiam ultimam inter substantias separa-

Tex. com 37.

tas. Quidam vero moderni eos sequentes dicunt hoc esse Deum, hoc autem videtur esse inconueniens, quia cum vnunquodq; natum sit sibi simile agere nam vnunquodq; agit secundum quod est actu, hoc sci icet quod est in potentia in illo, quod agendum est, non requiratur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis generati esset per actionem agentis. Ex quo etiam illud, quod in generato acquirendum est, actu in generante naturali inuenitur, & vnunquodq; agit secundum quod est actu, inconueniens videtur hoc generante prætermisso aliud exterius inquirere. Vnde sciendum est, quod iste opinioniones videntur prouenisse ex eo, quod ignoratur natura materię, forma enim naturalis nõ dicitur vninoce esse, cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se & proprie, quasi habens esse in suo esse subsistens, forma autem non sic dicitur esse, cum non subsistat, nec per se esse habeat, & dicitur esse vel ens quia ea aliquid est, sicut per se & accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est, vel qualis, vel quanta, non quod eis sit simpliciter, sicut formam substantialem, vnde accidentia magis proprie dicuntur entis quam entia, vnunquodq; autem factum hoc modo dicitur fieri, quod dicitur esse. Nam esse est terminus factiõnis, vnde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est illud quo aliquid fit id est per cuius acquisitionem aliquid dicitur fieri, nihil igitur obstat hoc, quod dicitur, quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales ex opere nature esse dicamus, nam id quod fit non est forma, sed compositum, quod ex materia fit, & non ex nihilo. Et fit quidem ex materia in quantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam, & sic non proprie dicitur, quod forma fiat in materia sed magis quod de potentia materię educatur. Hęc ille. Et omnia quę dicit de formis, intelligit de formis nõ subsistentibus, sed de subsistentibus, cuiusmodi est anima rationalis, quia illa proprie fit, & creatur, nec educitur de potentia materię. Item intelligit de formis naturalibus non de supernaturalibus, cuiusmodi est gratia. Vnde S. Tho. ibidem in responsione ad tertium dicit Gratia cum non sit forma subsistens, nec esse, nec fieri ei proprie, & per se competit, vnde nec proprie creatur per illum modum, quo substantie per se subsistentes causantur. Infusio tamen gratię accedit ad rationem creationis, in quantum gratia nõ habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam, in qua fit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de alijs formis naturalibus. Sed dicens. Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo per creationem, non negatur habitudo causę efficientis, sed causę materialis, sed gratia ita habet materiam in qua, sicut formę naturales, igitur non plus creatur quam illę. Respondet S. Tho. Cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis, hoc vero aliquo modo aliquid ad carentiam materię pertinet, quod aliqua forma de naturali potentia materię educi non potest. Sed dices. Formę artificiales non habent causam in subiecto, sed sunt totaliter ab extrinseco, si ergo gratia propter hoc creari dicitur, quia non habet causam in subiecto, pari ratione formę artificiales creabuntur. Respondet S. Tho. quod licet in natura non inueniatur principium efficiens respectu formarum artificialium, tamen huiusmodi formę non excedunt nature ordinem sicut gratia, immo infra subsistunt, quia esse naturale est nobilius quam esse artificiale. Dices. Illud quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri, sed formę non habent materiam partem sui, quia forma distinguitur & contra materiam & contra compositum. Cum ergo formę fiant, quia de nouo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia, sed de nihilo, & sic creatur. Respondet S. Tho. ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, si proprie fieri posset, sicut res per se subsistens. Et licet anima rationalis non habeat materiam partem sui ex qua fit, habet tamen materiam, in qua fit, non tamen educitur de potentia materię, cum eius natura supra omnem materialem

Forma nãlis equiuoce fit & est cũ re generata.

Gratię non competit proprie creati.

ordinem eleuetur, quod eius intellectualis operatio declarat. Et iterum hæc forma est res subsistens per se, cum corrupto corpore re naeat. Dices. Nihil educitur de aliquo, quod non est in eo, sed ante finem generationis forma, quę est generationis terminus non erat in materia, alias formę contrarię essent simul in materia, ergo forma naturaliter non educitur de potentia materia. Respondet S. Tho. Forma quę est terminus generationis erat in materia ante completam generationem non in actu, sed in potentia. Non est autem inconueniens duorum contrariorum vninoce esse actu, aliud in potentia. Dices. Si forma est aliquo modo in materia ante terminum generationis, est ibi secundum aliquid sui, si autem non est ibi complete secundum aliquid sui, non præexistit, habet ergo forma aliquid & aliquid, & sic non est simplex. Respondet S. Tho. Forma præexistit in materia incomplete, non quod aliqua pars eius sit ibi in actu, & alia desit, sed quia, tota præexistit in potentia, & postmodum tota producit. Dices. Si primo non complete existit in materia, & postmodum completur, oportet quod per generationem adueniat ei complementum. Illud autem complementum in materia non præexistebat, quia sic fuisset ibi complete, igitur ad complementum erit ad minus terminus creationis. Respondet S. Tho. quod esse formę in materia non perficitur alio exteriori addito, quod in potentia materię non esset, & sic alio modo erat prius forma in materia, & alio modo nunc, prius enim erat in potentia, sed postea est ibi in actu. Sed dices. Ex hoc, quod aliquid alio & alio modo se habet, est alteratio & non generatio. Si ergo per opus nature non fit aliquid aliud, nisi quod forma quę prius erat in potentia, postea fit in actu, sequitur quod in operatione nature non fit aliqua generatio, sed sola alteratio. Respondet S. Tho. quod esse in potentia, & esse in actu non dicuntur diuersos modos accidentales, ex quorum diuersitate alteratio proueniat, sed substantiales. Nam substantia diuiditur per actum & potetiam, sicut & quodlibet aliud genus. Hęc S. Tho. Ex quibus patet, quod solutio A de non nulla falsa implicat. Cõ similitur responsio, quam Adam ibidem reprobatur, non nulla vera dicit. Quidam enim doctor quem non nominat respondere ad istud argumentum sic dices. Notandum quod aliud est producere aliquid de materia, & aliud est producere aliquid in materia. Potest igitur aliquid produci in materia in aliquo instanti, quamuis non producat de materia sicut intellectus humanus, & sic posset Deus facere formas materiales in materijs si velleret licet quod essent in materijs, & quod non dependenter in esse ab illis, & tunc crearentur, quia tunc non fierent de materia. Non enim intelligi aliud per fieri de materia vel ex materia quã fit fieri in materia, vt de facto forma dependeat in esse ab illa materia, & ideo si Deus formas materiales crearet in materia proprie loquendo, sine dubio in primo instanti non dependenter a materia. Immo si materia annihilaretur, formę tamen tunc essent, quia per suam potentiam illas sustentaret, & in illo instanti, & semper postea, nisi faceret in esse, vt dependenter a materia. Per hoc ad argumentum dicitur, quod lumen in b. creatum non fit de materia, ideo creatur, sed lumen in a. nõ creatur, quia fit a Deo præcisę, sicut posset fieri a creatura in primo instanti sui esse. Verum tamen de vi vocis omnes circumstantię in generatione luminis, b. sunt similes. Quia circumstantię non sunt nisi res illę vere existentes, quę res sunt similes totaliter, sed tamen vna res se habet aliter quam alia per potetiam rei infinite sibi coniunctę, scilicet lumen in b. quia per illam potentiam sustentatur, vt non dependeat a subiecto, quod non fit in lumine ipsius. a. Et consequenter tenet, quod in casu, quo Deus causat accidens in subiecto, ipse supplet quasi vicę efficientię subiecti respectu illius accidentis. Puto enim (inquit) quod subiectum sic est causa efficiens respectu sui accidentis, quod ab eo in eo secundum communem cursum naturalem dependet. Hęc est responsio illius alterius doctoris, quę non potest teneri præter tria. Primum est, quod formę non subsistentes per se fiant, siue creentur, siue educantur de potentia materię. Secundum est, quod

4. dist. 1. q. 1. contra pri. in pri.

In 4. dist. 41. conclusio 1. Ad argumenta Sec. contra secundam conclusionem.

Hęc dicitur quod quod modis de ignet causam in subiecto causali.

forma, quę creantur in subiecto, sicut gratia, in instanti, quo creatur, non dependet a subiecto, sicut accidens dependet a subiecto. Tertium est, quod omne subiectum naturale alicuius formę fit causa efficiens illius formę, & hæc duo vltima bene reprobatur Adam. Dico ergo ad argumentum, quod in illo casu nec lumen a. nec lumen b. nec c. est creatum: quia vt supponitur, quodlibet tale erat in potentia materia per prius, & de illa eductum est, quia educi de potentia materię formam, non aliud intelligi, nisi quod forma prius erat in potentia naturali passiuam materia, & quod postea forma illa in sua inceptioe dependeat a materia vel subiecto, tam in fieri quam in esse, hoc est tam in primo instanti quam in sequentibus. Vnde si Deus erat in primo instanti in materia, oportet quod illa nullq; modo sit in potentia naturali passiuam illius materia, sicut est anima vel gratia, vel si est in potentia passiuam materia naturali, quod esse talis formę non dependeat a materia, sicut est de anima rationali. Ad decimum sextum dicitur prius dictu est ad quartum. Ad decimum septimum ponit Adam duas responsiones. Prima est non sua, sed cuiusdam alterius sic dicens, quod si a. fieret forma vt respicenda sibi totum, non solum per diuisionem: quia sic posset regenerari per agens naturale, dicitur ille, quod non potest per aliquid agens naturale regenerari. Et dicit ad argumentum, quod materia illa, in qua a. fuit, non est in potentia naturali ad a. sed in sola potentia obedienciali. Respicit agens infiniti. Et quod si Deus recrearet a. in illa materia, non esset illa materia in potentia naturali ad a. nec sustentaret illam, sicut nec modo animam intellectuam, nisi Deus specialiter illi materię insisteret ad hoc, vt posset a. dependere in esse ab illa materia, nec fieret aliquid vninoce compositum ex a. & ex illa materia, nisi sicut ex intellectu vel anima intellectuã, & ex corpore abiq; speciali influentia. Aliam responsionem ponit Adam pro le, quod scilicet iste ignis nõ potest secundum cursum nature regenerare a. formã in hac materia, nec etiam aliquid agens præter Deum. Et ideo concedit, quod non potest redire idem numero secundum cursum nature nunc institutum a Deo, nisi per creationem. Cuius causam nescit aliam, nisi quod Deus instituit non teneri concurrere cum actiuis creatis, vt ipsam formam secundum totum semel corruptam iterum producat, sed similem in casu, non eandem. Et addit Adam contra præcedentem responsionem, quod si Deus restitueret eandem calorem, vel eundem ignem, sicut est illa responsio, quod ille efficit omnino incorruptibilis per naturam quod non est credibile, neq; verum. Et probatur consequentia per hoc quod forma illa secundum Doctorem illum non plus dependet a materia priori quam anima intellectuã a corpore, nec plus quam si separaretur a subiecto. Cum igitur actiua naturalia nullam formam accidentalem vel substantialem possint secundum naturam facere per se esse, sequitur quod nec possunt destruere talę ignem. Hęc Adam. Credo quod S. Thom. diceret, quod impossibile est formam semel destructam iterato reparari naturaliter eandem in numero, & hoc de facto tenet tertia parte q. 77. artic. 5. Item 4. sent. dist. 12. sed de hoc forte aliã videbitur. Et hæc sufficiant quo ad obiecta contra primam conclusionem. Restat respondere ad rationes Scoti contra secundam conclusionem. Ad primam quidem negatur consequentia ibidem facta. Et ad probationem dicitur, quod nos non dicimus, quod filius aut Spiritus sanctus sint ipsi patri formali ratio creati, ita quod pater formaliter creet verbo, aut Spiritu sancto, sicut forma quę agit, sed intelligimus, quod processio diuinarum personarum est exemplar processiois creaturarum & causa, sicut perfectum imperfecti, ita quod illa processio non est causa patri, quod producat, sed est eã creaturę, quod procedat a Deo, sicut in artifice verbum interius conceptum nullam actiuitatem confert artifice, sed tamen confert rei artificiatę, quod procedat ab artifice, sic est de verbo diuino per quod pater omnia operatur. Vnde beatus Tho. 1. parte q. 36. artic. 3. In omnib. locutionibus, in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, illa prepositio per designat in causali aliquam causam seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens & factum, quod est illud causale, cui adiungitur hæc prepositio per est causali actiõis, secundum quod exit ab agente, & tunc est cã agens,

quod agat, siue sit causa formalis, siue finalis, siue effectiua, vel motiua. Finalis quidem, vt si dicamus, quod artifex operatur per cupiditatem lucri, formalis vero, si dicatur, quod operatur per artem suam, motiua vero, si dicatur, quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dicitur causa causalis, cui adiungitur prepositio per est causa actiõis sibi quod terminatur ad effectum, vt cum dicimus artifex operatur per martellum, non n. significatur, quod martellus sit causa artificij, quod agat, sed quod sit causa artificiatõis, vt ab artifice procedat, & hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod hæc prepositio per quandoque notat auctoritatem in re, vt cum dicitur, rex operatur per balliũm. Quandoque autem in obliquo, vt cum dicitur, balliũm operatur per regem. Quia igitur filius habet a patre, vt ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quod pater per filium spirat. Spiritu sanctum, vel quod Spiritus sanctus a patre procedat per filium, & idem est. Hęc ille. Sicut autem dicit de ista, pater per filium spirat, ita dico de ista, pater per filium producit creaturam, & de ista, filius vel filij processio est ratio, & cã processiois creaturarum: quia. processio filij est causa productionis creaturarum, non secundum quod exit a patre, talis productio, sed secundum quod terminatur ad effectum. Vn prima parte q. 33. artic. 3. ad primum dicit. Persona procedens in diuinitate procedit vt principium productionis creaturarum, sicut n. verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice quam artificiatum quod producit ad similitudinem verbi concepti in mente, ita per prius procedit filius a patre quam creatura. Hęc ille. Item 4. contra Gent. c. 13. Qui cunque facit aliquid per intellectum operatur per rationem rerum factarum, quam habet apud se. Domus n. quę est in materia fit ab edificatore per rationem domus, quam habet in mente. Deus aut res in esse naturali produxit, non naturali necessitate, sed quasi per intellectum & voluntatem agens. Fecit igitur Deus omnia per verbum suum, quod est ratio rerum factarum ab ipso. Hinc est quod dicitur Ioan. primo. Omnia per ipsum facta sunt. Cui consonat Moyses, qui mundi originem describens in singulis operib. vitur tali modo loquendi. Dixit Deus, fiat lux, & facta est lux. Dixit Deus, fiat firmamentum & sic de alijs. Quę omnia Psalmsita comprehendit, dixit & facta sunt. Dicere n. est verbum producere. Sic ergo intelligendum est, quod dixit Deus & facta sunt: quia verbum produxit, per quod res in esse produxit, sicut per earum rationem perfectam. Hęc ille. Ad secundum similiter negatur prima consequentia. Nec valet eius probatio sicut ostendit S. Thom. 4. contra Gentil. vbi supra dicens. Sciendum quod verbum Dei in hoc differt a ratione, quę est in mente artificis: quia verbum Dei est Deus subsistens, ratio autem artificiatõis in mente artificis non est res subsistens, sed solum intelligibilis forma. Formę autem nõ subsistenti non competit vt proprie agat, agere enim rei perfectę & subsistentis est, sed est eius vt ea agatur, est. n. forma principium actiõis, quo agens agit. Ratio igitur domus in mente artificis non agit domum, sed artifex per eam domum facit, verbum autem Dei, quod est ratio rerum factarum a Deo, cum sit subsistens, agit, non solum per ipsum agitur. Hęc ille. Similiter negatur alia consequentia, qua inferitur, quod neutra persona proxime creat, quilibet n. persona diuina est proxime in actu per intellectum & voluntatem, per cognitionem & volitionem, & per actionem diuinam, qua producit quilibet creatura, licet nulla diuina persona sit in actu formaliter per aliam, aut vna sit forma alterius, nec actus. Nec S. Thom. hoc ponit, vt supra patuit. Ad tertium negatur consequentia: quia quilibet diuina persona est ita sufficiens ad creandum, sicut tres: quia habet omnia absoluta, quę habent omnes tres, puta omnipotetiam, omniscientiam, & sic de alijs. Cum quo tamen stat, quod substantia, relatione, & alio modo sunt in vna persona quam in alia, & quod vna ex ratione suę processiois habet, quod sit exemplar creaturarum, & alia quod sit dilectio & amor earum, non tamen conceditur, quod aliam causalitatem habeat vna quam alia, nec quod alio modo creet vna quam alia, nec alia potentia, nec alio principio, nec alia forma, nec alia actione. Ad quartum conceditur, quod aliquem respectum rationis habet vna per persona ex modo suę originis ad creaturam, quem non

Dixit Deus & facta sunt, quod significat.

non habet alia ad illam, quod patet. Nam verbum importat respectum expressum & dicitur creaturatum, quem respectum non importat pater ut pater est. Item creatura assimilatur filio & Spiritui sancto in quantum utrinque est productum, non autem assimilantur in hoc patri. Et creatura aliquem respectum similitudinis habent ad filium & Spiritum sanctum, quem non habent ad personam patris, & sic in filio & Spiritu sancto oportet intelligere respectum oppositum illi, qui est in creaturis. De hoc S. Thom. 1. parte q. 34. art. 3. ubi dicitur. Vtrum in nomine verbi importetur respectus ad creaturam tenet q. sic: quia verbum dicit respectum ad dicentem, & ad rem, quae verbo dicitur, verbo autem suo pater dicit se & omnem creaturam. Item q. 37. artic. 2. ad tertium. Respectus (inquit) ad creaturam importatur, & in verbo, & in amore procedente quasi secundario, in quantum scilicet veritas & bonitas diuina est principia intelligendi & amandi omnem creaturam. Item primo sententiarum dist. 19. q. 1. artic. 1. ad primum sic dicit. Aliquod nomen potest connotare effectum in creatura dupliciter, vel secundum rationem principij tantum. Et quia eadem est operatio totius trinitatis, oportet quod tale nomen commune sit toti trinitati ad essentiam pertinet. Vel ita quod cum ratione principij creaturae etiam aliquid aliud importet, & tunc quamuis secundum respectum de intelligere essentiam ex consequenti sicut causa intelligit in effectu, tamen secundum aliud, quod significat, potest ad personam pertinere, sicut assumere carnem importat operationem, quae communis est tribus, & terminum operationis, in qua terminata est assumptio, quod proprium est personae filij, & ideo sibi soli conuenit. Item 1. sent. dist. 27. q. 2. artic. 3. ad sextum. Omnis effectus creaturae communis est toti trinitati. Vnde quicquid dicit respectum ad creaturam, dicit in cognitionem essentiae, sicut in effectu suo causa cognoscitur. Sed quia non tantum essentia habet ordinem ad creaturam, sed etiam processio personalis, quae est ratio processio in creatura, ideo potest etiam aliquid personale cum respectu ad creaturam significari. Et tunc tale nomen principaliter significat personam, sed ex consequenti ducit in intellectum essentiae, & sic est in nomine verbi & doni. Haec ille. Item de veritate q. 14. artic. 5. ad quartum. Ex illa parte, qua hoc nomen verbum aliquid absolutum significat, habet habitudinem causalitatis ad creaturam, sed ex respectu realis originis, quem importat, efficitur personale, ex quo ad creaturam habitudinem non habet. Haec ille. Ex quibus apparet primo, quod non est inconueniens aliquem respectum ad creaturam esse proprium, vel appropriatum alicui diuinae personae. Secundo, quod nullus respectus causalitatis Dei ad creaturam est proprius alicui personae, sed communis toti trinitati. Tertio, quod licet processio filij vel Spiritus sancti aliquem respectum causalitatis habeat ad creaturam, vel processio creaturae, tamen hoc est ratione alicuius attributi absoluti importati in ratione talis processio. Quarto: quia non est inconueniens respectum ad creaturam, qui non est eius respectus causalitatis, sed alicuius similitudinis, vel alterius modi, esse proprium alicui personae, vel alicuius personis, sicut esse exemplar omnis passus processio per intellectum est proprium filio, esse exemplar omnis passus processio per voluntatem est proprium Spiritui sancto, & constat, quod ista important respectum rationis ad creaturam. Quinto, quod non est plus inconueniens aliquem respectum causalitatis aliquo modo appropriari alicui personae diuinae, quod non appropriatur alteri, quam quod vnum attributum absolutum, quamuis sit commune tribus personis, appropriatur vni personae diuinae propter conuenientiam eius ad modum suae processio. Sexto, quod non est inconueniens aliquem effectum communem toti trinitati attribui specialiter alicui personae diuinae, sicut patet de conceptione Christi, quae attribuitur Spiritui sancto specialiter triplici ratione, ut ostendit S. Thom. 3. parte q. 32. artic. 1. Et similiter multi effectus attribuntur filio, & multri patri, sicut patet in sacris eloquijs, cuius causa est, quia attributa personis appropriantur, sicut ostendit magister

Aliquod nomen potest connotare effectum in creatura dupliciter.

in primo dist. 3. 1. Sic etiam dicit S. Thom. 1. parte q. 45. artic. 6. ad tertium. Licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen vnusquisque effectus dicitur ad illud attributum, cuius quo conuenientiam habet secundum propriam rationem, sicut ordinatio rerum ad sapientiam iustificatio impij ad misericordiam & bonitatem superabundanter diffundentem: creatio vero, quae est productio totius substantiae rei, ad potentiam. Haec ille. Ad rationem factam ad oppositum in pede quaestiois patet solutio per praedicta. Et haec tantum de praesenti quaestione, imo de prima dist. 2. sent. Benedictus Deus: Amen.

DISTINCTIO II.

Q. V. A. E. S. T. I. O. N. E.

Vtrum Angelus sit in loco.



IN hac secunda distinctione secundum sententiarum quaeritur, vtrum angelus sit in loco. Et arguitur quod non. Quia secundum Boet. de Hebdomadibus. Communis animi conceptio est incorporata non esse in loco, sed angelus est incorporeus: igitur non est in loco.

In oppositum arguitur sic. Nam dicitur in praesenti distinctione, quod caelum empyreum mox ut creatum fuit, sanctis Angelis repletum est igitur angeli sunt in caelo empyreo replendo illud, ac per hoc, illud est locus eorum, & ipsi sunt in illo, vt in loco.

In hac quaestione erunt tres articuli. In quorum primo ponitur opinio S. Thom. per conclusiones. In secundo recitentur aduersariorum obiectiones. In tertio respondetur ad eorum rationes.

Quam ad primum articulum sit haec prima conclusio, Angelus non est in loco nisi per contactum & applicationem suae virtutis ad locum. Illam conclusionem ponit S. Thom. in primo quolibet artic. 4. ubi sic ait: Qualiter angelus sit in loco corporeo considerari potest ex modo, quo corpus est in loco. Est enim corpus in loco per contactum loci, contactus autem corporis est per quantitatem dimensionum, quae in angelo non inuenitur, cum sit incorporeus, sed loco eius est in eo quantitas virtualis. Sicut igitur corpus est in loco per contactum quantitatis dimensionum, ita angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit contactum virtutis operationem vocare, propter hoc quod operari est proprius effectus virtutis. Dicitur quod angelus est in loco per operationem, ita tamen quod per operationem non intelligatur sola motio, sed quaecumque vnio, quae sua virtute se corpori vnit praesens de, vel continuando, vel quocumque alio modo. Haec ille. Item in primo sententiarum dist. 37. q. 1. artic. 1. sic ait: Circa hoc triplex opinio est. Vna est Physicorum, qui posuerunt, quod intelligentia vel angeli nulli modo sunt in loco. Ponunt enim quod intelligentia est quaedam essentia denudata ab omni materia, & ab omnibus conditionibus materialibus, & quod intelligentia mouet orbem per animam eius coniunctam orbis, sicut desideratum ab ipsa, & ideo nullam applicationem ad locum vel corpus habet: quia non operatur immediate circa aliquod corpus. Haec autem opinio haeretica est: quia secundum fidem nostram ponimus angelos immediate circa nos operari. Et ideo alij dicunt, quod ipsi angelo etiam quantum ad essentiam suam debetur locus a Deo: quia non est intelligibile angelum esse, nisi locus esset. Dicunt tamen, quod angelus non est in loco circumscriptione, sed diffinitive: quia determinatur ad locum aliquem, sic quod est in hoc loco, ita quod non est in alio. Cum enim essentia eius finita sit, eo quod creata est, oportet intelligere, quod sit determinata ad locum aliquem, sed ista est valde rudis probatio: quia procedit ex equiuocatione finis. Cum enim dicitur essentia angeli finita, accipitur finis pro fine essentiae & virtutis, secundum quod diffinitio terminus dicitur, & non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finis, vel finitus secundum

Substantia spiritualis multipliciter comparatur ad locum vt operans

Substantia spiritualis est care corpore continet dupliciter.

secundum tres quantitatis dimensiones. Finis autem secundum vtranque acceptionem nullam commensurationem seu proportionem habet: vnde non oportet, vt quod est finitus in essentia, ad terminos loci finiat. Et praeterea quod aliquid determinatur ad aliquem locum, hoc non est nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad illum locum, & non ad alium, aut secundum contactum, aut secundum situm, aut per formam, vel secundum operationem aliquam. Secundum formam quidem, sicut anima est in corpore, quo modo angelus in re locali esse non potest, cum non sit actus corporis secundum determinatum situm, sicut punctus in linea, quam terminat, quo modo angelus in loco non est, quia essentia eius a situ omnino absoluta est, secundum contactum, sicut corpus in loco. Contactus autem dicitur dupliciter. Proprie & metaphorice, proprie tangere est habere vltima simul, & patet, quod hoc modo angelo conuenire non potest. Tactus autem metaphorice est per actionem, sicut dicitur contristans tangere, & ille tactus angelo conuenire potest. Relinquitur igitur, quod angelus non potest diffiniri & determinari ad locum, nisi per actionem vel operationem. Dico autem operationem communiter secundum quod angelus se habet ad corpus contentum in loco per modum praesentis, aut ministrans, aut aliquo modo agentis, aut patientis. Et ista opinio confirmatur auctoritate Greg. Nazazeni, qui hoc expresse ponit. Vnde etiam subiungit, quod cum deberemus dicere, hic operatur, abusive dicimus, hic est. Et ideo hanc opinionem sequendo, quae rationabilior est, dico, quod angelus, & quilibet substantia incorporea non potest esse in corpore, vel in loco nisi per operationem, quae effectum in eo facit praesens de vel ministrando, vt dictum est, vel etiam a corpore patiend, quod in passione spirituum accidit: vnde de hoc nihil ad praesens. Effectum autem facit in loco multipliciter, substantia enim spiritualis potest alicui conferre, non quidem esse, sed aliquid aliud ad esse superadditum. Et sic angelus est in loco in quantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen corporale, vel aliquid huiusmodi, cui tamen esse non confert. Aliquando vero substantia spiritualis per operationem dat corpori esse, non tamen suum esse, sed aliud, & hoc modo Deus est in omnibus creaturis: quia dat eis esse, sed non suum. Aliquando autem dat corpori ipsum suum esse, sed hoc contingit dupliciter: quia esse est actus formae, & est actus hypostasis. Vnde substantia spiritualis conferre potest rei corporali suum esse in quantum est actus formae, vt sic forma efficiatur ipsius, & hoc modo anima est in corpore, aut secundum quod esse est actus hypostasis, & non formae. Et hoc modo natura humana in Christo est assumpta ad esse diuinae personae: quia facta est vnio in hypostasi, & non confusio in natura. Haec ille. Item prima parte q. 52. artic. 1. Corpus (inquit) est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensionum quantitatis, quae quidem in angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis: per applicationem ergo virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque; dicitur angelus esse in loco. Nec tamen oportet, quod commensuratur loco, vel quod habeat situm in continuo, haec enim conueniunt corpori locato, prout est quantum quantitate dimensionum, similiter etiam non oportet, quod contineatur a loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet illam, & non continetur ab illa. Anima enim est in corpore vt continens, & non vt contenta, & similiter angelus dicitur esse in loco corporeo non vt contentus, sed vt aliquo modo continens. Haec ille. Et idem ponit contra Gentiles lib. 2. c. 56. Ex praedictis potest formari talis ratio. Illo solo modo dicitur Angelus esse in loco corporeo, quo locum illum attingit, & ei applicatur, sed angelus non aliter potest locum corporeum contingere, nec illi applicari, nisi per contactum virtutis, igitur illo modo, & non alio est in loco corporeo, maior & minor patet ex praedictis. Secunda conclusio. Angelus potest esse indifferenter in loco diuisibili & indiuisibili, & potest esse quandoque in nullo loco, & quandoque in conuexo coeli empyrei. Quod n. angelus esse possit in loco diuisibili & in loco indiuisibili ponit S. Tho. 1. parte q. 52. artic. 2. circa medium. Quidam (inquit) imaginationem transcedere non valentes, cogitauerunt indiuisibilitatem angeli

admodum in diuisibilitatis puncti, & crediderunt, quod angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifeste accepti sunt: nam punctum est indiuisibile habens situm, sed angelus est indiuisibile extra genus quantitatis, & situs existens. Vnde non est necesse, quod determinetur ei vnus locus indiuisibilis sibi situm, sed vel diuisibilis vel indiuisibilis, maior aut minor secundum quod voluntarie applicat suam virtutem. Haec ille. Consimile ponit praefato quolibet artic. 5. ad arg. in contrarium. Quod autem angelo non repugnet nullibi esse ostendit 1. sent. ubi supra ad quartum. Non reputo (inquit) conueniens, quod angelus sine loco esse possit, & non in loco, quando nullam operationem circa locum habet. Nec est inconueniens vt tunc nusquam, vel in nullo loco esse dicatur, sicut etiam non est inconueniens, quod nullo colore coloratus dicatur. Sed tamen hoc non est imaginabile: quia imaginatio continuum non transcendit. Haec ille. Quia etiam angelus possit esse, si vult in conuexo coeli empyrei, ponit ipse in 6. quolibet artic. 2. Apud antiquos (inquit) duae fuerunt opiniones de loco maxime probabiles, quarum vna fuit, quod locus sit quoddam spacium, sine dimensiones subsistentes, & per se existentes. Quae quidem opinio si vera esset, omni corpori deberet locus ex hoc ipso, quod corpus est habens dimensiones, quas necesse est aliquas dimensiones occupare, sed haec opinio de loco est a Philosopho 4. Physic. reprobata. Vnde alia opinio est eius, quod locus sit superficies corporis continentis, sed non in quantum est huius corporis, quod immediate continet, alioquin sequeretur, quod corpus quiescens non esset continuo in eodem loco, puta si homo stare in sinuio, per cuius decursum continue renouarentur superficies aquae circa ipsum, sed superficies immediate continens haberet, quod sit locus ex ordine ad primum continens. Vnde accipitur idem locus secundum eundem situm ad primum continens, & per hoc locus est immobilis sibi Philosophum. Secundum igitur haec 4. Physic. text. con. 40. opinioem, quae vera est, necessitas existendi in loco conuenit corpori ex hoc, quod dependet a primo continente, & per hoc primum continens non est in loco, nisi de per accidens, & secundum partes, vt dicit 4. Physic. Angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus gloriosum, quod perficitur per animam ex diuina fruitione beatificatam. Et ideo nulla necessitas est, quod corpus gloriosum, aut angelus ab aliquo locali corpore ambiatur, & per hoc nihil prohibet corpus gloriosum, vel et angelum in conuexo coeli empyrei esse. Haec ille. Ex praedictis possunt formari rationes pro qualibet parte conclusionis. Pro prima sic. Quod non est in loco nisi per applicationem, aut contactum suae virtutis ad locum, & eius virtus potest contingere locum, aut applicari loco indifferenter tam diuisibili quam indiuisibili, illud tale potest esse indifferenter in loco diuisibili, aut indiuisibili, sed angelus est huiusmodi, igitur maior & minor patet ex dictis. Pro secunda parte potest ratio sic formari. Illud quod non necessario indiget superficie ambiente se ipsum, nec spacio separato sibi aequali, nec aliquo modo dependet a corpore contingente, potest esse sine loco, sed quilibet angelus est huiusmodi: igitur maior, & minor patet ex praedictis. Pro 3. parte arguitur sic. Quod nullatenus dependet a corpore, & indifferenter potest se applicare puncto, & lineae, & superficiei, & corpori, & se a quolibet abstrahere, illud tale potest esse in puncto, in linea, in superficiei in corpore, & tam superficiei conuexae quam concauae, sed angelus est huiusmodi: igitur & maior & minor patet ex praedictis. Tertia conclusio est haec. Plures angeli non possunt esse simul in eodem loco. Hanc conclusionem probat S. Tho. 1. sent. dist. 37. q. 3. artic. 3. Locus (inquit) potest dici proprie, & metaphorice, locus. Metaphorice dicitur locus spiritualis angeli. Ipse Deus, qui ad similitudinem loci continet. Et sic omnes angeli, imo omnia entia sunt in vno loco, sed de loco proprie dicto, qui est locus corporalis dico sibi communem opinionem, quod plures angeli non possunt simul esse in eodem loco. Cuius ratio accipienda est ex parte operationis, sibi quam angelus in loco esse dicit. Quia secundum Philosophum in 4. Phy. Tunc pulcherrime vnum quodque diffinitur, quod per diffinitionem manifestatur natura rei, & demonstrantur omnes passiones consequentes, & soluantur omnes dubitationes incidentes. Secundum hoc ergo dicendum,

Cum Angeli possit esse in loco, licet sit verum non sit imaginabile.

Tex. com. 37.

4. Physic. text. con. 40.

text. com. 45.

tex. com. 31.

endum, q̄ impossibile est idem pati, & moueri à diuersis agentibus & motoribus, si vtrumque sit perfecte virtutis ad inducendum effectum illum, sed hoc contingit quando plura movent in virtute vnus mouentis, quorum quodlibet est imperfectum mouens, sicut patet in trahentibus nauem. Et hoc ideo: quia ab agente perfecto passum ducitur in actum perfectum, quo habito, non remanet in potentia ad recipiendum aliquid plus. Cum igitur vnus Angelus in virtute diuini imperij sit sufficiens virtus, vel sufficientis virtutis ad educendum in actum totum illud, quod diuina virtute operandum est circa corpus aliquod supra actus naturales, ad quorum operationes mittuntur angeli, non potest esse, q̄ circa idem operatum conueniant immediate operationes duorum angelorum, & ideo non potest esse in eodem loco: quia alter superflueret: vnde & Philosophi vni orbi non attribuant nisi vnum motorem. Hec ille. Idem ponit 2. parte q. 52. arti. 3. vbi dicit sic. Duo angeli non sunt simul in eodem loco, & huius ratio est: quia impossibile est, q̄ duae causae complete sint immediatè vnus & eiusdem rei, quod patet in omni generatione causarum, vna. n. est proxima forma vnus rei, & vnum est proximum mouens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus nauem. Quia nullus eorum est proximus motor, cum virtus vnus cuiusq; sit sufficiens ad mouendum, sed omnes simul sint loco vnus motoris, in quantum oēs virtutes eorum congregantur ad vnum motum faciendum. Vñ cum angelus dicatur esse in loco per hoc, q̄ motus eius immediate contingit locum per modum contingentis perfecti, non potest nisi vnus angelus esse in eodem loco. Hec ille. Ex prædictis potest talis ratio sic formari. Impossibile est vnus effectus esse plures proximas perfectas causas in eodē gñe causae, sed ponere plures angelos esse in eodē primo & adæquato loco, est ponere vnus effectus plures proximas immediate & perfectas causas in eodem genere causae: igitur hoc est impossibile naturaliter. Quarta conclusio. Vnus angelus non potest esse naturaliter in diuersis locis. Itam ponit beatus Tho. 1. par. q. 52. ar. 2. vbi ait. Angelus est virtutis & essentiae finitæ, diuina autem virtus & essentia est infinita, & est vniuersalis cā omnium, & ideo virtute sua oia continet, & non solum in pluribus locis simul, sed in vno loco tm̄. Hec ille. Et post pauca subdit. Quia totum corpus, cui per suam virtutem applicatur angelus correspondet ei, vt vnus locus. Nec tñ oportet q̄ si aliquis angelus mouet cælum, q̄ sit vbique: quia non applicatur virtus eius, nisi ad illud, quod primo mouetur ab ipso. Vna aut pars cæli est, in qua primo est motus. Pars orientis: vnde et Philosophus 8. Phy. virtutem motoris cælorum attribuit parti orientis. Secundo. Quia non ponit à Philosophis, q̄ vna substantia separata moueat oēs orbes immediate: vñ non oportebit, q̄ sit vbique. Sic igitur patet q̄ esse in loco diuersimode competit corpori, & angelo, & Deo: nam corpus dicitur esse in loco circumscriptiue: quia mensuratur loco. Angelus aut non circumscriptiue, cum non cōmensuretur loco, sed diffinitiue: quia ita est in vno loco, q̄ nō in alio. Deus aut neque circumscriptiue, neq; diffinitiue: q̄ est vbique. Hec ille. Item 1. sent. vbi supra arti. 2. sic ait. Angelus est in vno loco tm̄, sed ille locus potest esse diuisibilis vel indiuisibilis, magnus vel parvus, & q̄ eius operatio immediate ad magnū vel paruum determinatur. Vñ si immediate operetur circa totam domum, tota domus correspondet sibi sicut vnus locus, ita q̄ in qualibet parte erit, sicut et dicimus q̄ aia est in qualibet parte corporis. Et dico immediate: quia si angelus moueret lapidem, ex cuius motu alia mouerentur, non oporteret, q̄ esset nisi vbi esset primum motum ab eo. Sicut patet et in motore corporali, quem necesse est tangere solum illud, quod immediate mouetur ab eo. Ideo aut dicitur q̄ non potest simul in pluribus locis esse: quia est essentia fi-

Text. com. 34

Angelus non nisi circa vnu operari potest immediate.

nita, & per consequens virtutis finitæ. Impossibile est aut, q̄ ab vna virtute finita procedat nisi vna operatio, operatio aut est vna que terminatur ad vnum operatum, & ideo oportet q̄ operatum angeli sit vnum, circa qd̄ immediate operatur. Vnde sicut aia non est simul in pluribus corporibus, ita nec angelus in pluribus locis. Deo aut soli cōuenit esse in pluribus locis simul, imo in omnibus: quia ipse est in finitæ virtutis. Et quamuis operatio eius sit vna & q̄ est in ipso: quia est ipsemet, tñ effectus operationis sunt infiniti, in quantum est primum dans esse, & per consequens causans oia, quæ sunt ad esse superaddita. Vnde est in oib. nō solum sicut in vno operato, immo sicut in pluribus: q̄ est ea per que res distinguuntur, in quibus operatur, ab ipso sunt. Hec ille. Ex prædictis potest formari talis ratio. Cui repugnat naturaliter simul operari circa diuersa, & non aliter in modo vnita, nec vnum facientia operata, & non aliter in loco, nisi per hoc quod contingit sua virtute operatum, quod est locus, vel corpus in loco, eidem repugnat simul esse in pluribus locis naturaliter, sed angelus est huiusmodi: igitur & maior & minor patet ex prædictis. Et in hoc primum articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguit contra conclusiones. Et quidem contra primam conclusionem arguit Scotus sex medijs. Primo quidem arguit volens ostendere, q̄ S. Thom. contradicit sibi ipsi in 1. parte. Quia in illa quest. qua querit, an Deus sit vbique probat q̄ sic per hoc, q̄ secundum illud 7. Phy. mouens est simul cum motu, & efficiens cum effectu, & Deus est primum efficiens, & ideo potens mouere omne mobile, & hoc concludit, q̄ est in omnibus, & præsens omnibus. Quæro inquit Scotus quid intendit per hoc cōcludere, aut esse præsentem, hoc est esse mouentem, & sic est petitio principij: quia idem est præmissa & conclusio, & nihil ad propositum: quia ibi intendit concludere immensitatem Dei, & qm̄ quam est præsens omnibus, aut intendit concludere illam præsentiam, quæ conuenit Deo in quantum est immensus, & tñ ex operatione alicui fm̄ ipsum sequitur illa præsentia, quæ pertinet ad diuinam immensitatem, quæ est Dei in quantum Dei, ita quod prius naturaliter erit Deus præsens in quantum immensus quam in quantum operans. Et hoc cōcluditur ex operatione, sicut prius ex posteriori: igitur si simili in proposito, prius naturaliter Angelus est præsens alicui loco fm̄ essentiam quam sit præsens fm̄ operationem. Confirmatur rō. Quia minus videretur de Deo, q̄ oportet ipsum esse præsentem alicui rei per essentiam ad hoc q̄ agat, quam angelo. Quia illud, quod est illimitatè potentia, vñ posse agere in quantumcunque distans. Sed illud quod est limitatè, & determinatè virtutis requirit determinatam approximationem passim ad hoc, q̄ agat in ipsum, nullum. n. videtur agens determinatè, & limitatè virtutis, cuius actio non possit impediri p̄ distantiam nimiam ad passum. Et ita magis vñ necesse esse ponere angelum esse præsentem ad hoc q̄ agat q̄ de Deo. Confirmatur. Quia si aliqua actio est in corpore ab angelo, quō se habet actio ita ad virtutē illam, à qua procedit? Aut mediate aut immediate, si est immediata illi à qua procedit: igitur immediate est angelus in tali corpore vel iuxta tale corpus, si mediate est, igitur est ab illa virtute per aliquod medium, & de illo medio fiet eadem questio, & tunc oportebit stare ad hoc, q̄ illud, quod primo est à tali virtute, immediate est tali virtuti, & per consequens illi cuius est talis virtus, & ita operabitur, quia est præsens, & non econtra. Secundo. Quia si sic sequitur q̄ angelus aliquando, immo frequenter nunquam sit, nihil. n. operatur in cælo empyreo: quia illud non est quid variable nec mobile igitur nunquam angelus est in cælo empyreo, ibi autem est vt plurimum: igitur. Item. Si angelus transeat de cælo ad terram, potest operari in locis extremis nihil operando in omnibus locis medijs: quia potest esse aliquis angelus, qui non est motor alicuius orbis intermedijs, igitur ille non erit in cælo, nec in terra, nec in medio. Tertio sic. Si ibi est, vbi operatur: igitur ibi primo est, vbi primo operatur. Totum aut cælum est primo proportionatum virtuti angeli, ita q̄ totum primo mouet, & ita proportionatum fm̄ Philosophū, q̄ si adderetur vna stella moueret cum pena & labore, & sic tunc esset primo in toto cælo, quod est falsum. Si dicas, quod

Contra primam conclusionem. Sco. 2. d. 2. a.

Text. com. 6. 8. 9.

lib. 2. cap. 17. & 18.

An ex hoc mouens & tñ sunt inter Deum sit que.

Vtrum Angelus sit in loco per contactum virtutis.

Vtrum motus sit in loco per contactum virtutis. Contra eandem Greg. de Arimino 2. dist. 2. q. 2. ar. 2. q. 2. ar. 2. q. 2. ar. 2.

q̄ primo mouet vnā partem, & ibi est, & per motum illius partis mouet aliam partem, quasi pellendo vel trahendo. Contra hoc. Quia licet Philosophus imaginetur v. um rusticum habere caput, & pedes in polis & brachia protensa ad orientem & occidentem, tamen fm̄ veritatem, si cælum ponatur primum mobile non quiescens, nullus punctus in cælo est magis oriens quam alius, sed quilibet punctus est oriens successiue: Nullus est punctus ibi est magis capax motus quam alius fm̄ veritatem, ideo non est in cælo ex natura rei dextrum aut sinistrum, sicut est in animalibus. Pars. n. extra, quæ est in animali, magis est capax virtutis aia quam sinistra, in nulla igitur parte potest poni angelus primo ex hoc, q̄ illam partem moueat. Confirmatur hoc. Quia si esset in aliqua parte quasi quiescens per se, motus tñ per accidens sicut nauis in nauis, ita q̄ semper circumferretur cum illo motu, videretur inconueniens talem motū attribuire angelo mouenti orbē. Nec et potest poni quasi per se quiescens; & q̄ iuxta eum sit quasi fluens pars post partem ipsius cæli; & q̄ partem illius magis præsentem semper primo moueat. Non. n. est signare in quo quiescat ille Angelus, cum continue moueat partem præsentem, & existens in aliquo in quantum est motum non erit in eo quiescens, vt vñ. Quarto. Illud quod est ratio angelo essendi in loco, est in eo formaliter, alioquin nullo modo formaliter angelus erit in loco, operatio aut transiens in corpus non est formaliter in angelo: igitur & c. Quinto. Illa operatio est commensuratiue in loco per accidens: igitur si per eam angelus esset in loco, & non alio modo, esset in loco, tunc erit in loco commensuratiue. Sexto. Quia Damasc. cui opinio ista innititur, non facit pro ea. Tum quia omnes auctores cōtrè copulant semper ad esse, operari, vbi esset superfluitas, nisi aliud esset formaliter angelum esse in loco q̄ operari in loco. Dicit. n. in prima auctoritate, vbi ad esse & operari. In secunda vero auctoritate dicitur angelum esse in loco p̄ adesse intellectualiter & operari. In tertia vero intellectualiter ad esse, & operari, vbi vtiq; fuerint miseri. Tum quia Damasc. c. 20. dicit, q̄ cælum contentiuum est visibilium & inuisibilium creaturarum, & in fra ipsum cælum angelorum virtutes intellectuales includuntur. Non sic autem concluderentur in principio suæ creationis: quia ipse c. 17. videtur assentire Greg. theologo, q̄ conditi fuerunt ante corporalem creaturam, tunc igitur non erant in loco sicut modo: quia modo continentur loco, tunc autem non continebantur, & tñ potuerunt intelligere corporalem creaturam localem vel localem fm̄ Aug. super Genesim: quia prius habuerunt cognitionem matutinam quam vespertinam. Et potuerunt intelligere obiectum ex parte obiecti sub eadem ratione, qua modo intelligunt: igitur p̄ solam intellectionem obiecti non possunt eos Damasc. esse præsentem loco, vel obiecto locali. Arguit et Aur. Quia aut per contactum virtutis intelligis operationem transeuntem, aut præsentiam, aut applicationem virtutis, aut vniōnem virtutis, sed nullum istorum potest dari. Non quidem primum: quia angeli fm̄ se dem ponuntur in cælo empyreo, vbi tamen nulla ponitur operatio angelica transiens in extrinsecum. Nec potest dari secundum: quia illa præsentia non vñ aliud quam influxus, non apparet aut quā influentiam habet angelus super cælum empyreum. Nec potest dari tertium: quia angelum esse in loco per applicationem virtutis non est aliud quam posse esse principium actionis eo modo, quo dicitur q̄ triste tangit cor. Sed hoc non sufficit: quia aut illa virtus intelligitur per modum actus, aut per modum habitus, si per modum actus, tunc incidit in primum membrum, quod est reprobatum. Si vero intelligatur per modum habitus, quæro de illo habitu, aut est substantia angelici, & tunc habetur propositum: quia cum non applicetur loco per substantiam, non poterit applicari per virtutem, aut est accidens, & tunc aut accidens corporale, & hoc non, quia tale accidens non potest esse in substantia mere spiritali, aut est spirituale, & sic erit tantè abstractionis à situ & quantitate, sicut substantia ipsius. Nec potest dari quartū: quia hoc non sufficit dicere: quia illam vniōnem querimus. Nec valet exemplum, quod adducitur de tristi, q̄ tangit cor, quia apprehensio nociui causat in corde alteracionē, hoc aut non potest dari in proposito. Arguit et Greg.

de Arimino. Primo. Quia ista opinio incidit in articulum excommunicatum Parisijs. 203. dicere, q̄ substantia separata sunt in loco per operationem, & q̄ possunt moueri ab extremo in extremum, nec in medium, quia possunt velle operari in extremo, aut in extremis, nec in medio, error si intelligatur substantiam sine operatione non esse in loco, nec transire de loco ad locum. Ecce q̄ dicit errorem esse dicere substantiam separatam non esse in loco sine operatione. Secundo. Quia aut angelus dicitur esse in loco per operationem, & non per substantiam: quia præcisè in loco illo est operatio eius & non substantia, aut quia & si vtrumque sit ibi, ideo tñ est ibi substantia, quia in eo est operatio angeli, & non econtra. Primum non potest dici. Tum propter articulum Parisien. 2. 18. qui dicit sic. Quia substantia separata susquam sunt fm̄ substantiam, error si intelligatur, ita q̄ substantia non sit in loco. Tum et quia Hugo de Sacramentis lib. 1. part. 3. c. 18. dicit sic. Spiritus, quoniam in loco per præsentiam naturæ & operationis concluditur localis, & ipsa iure nominatur, vbi non solum ponit præsentiam operationis, sed et naturæ & substantiæ. Tum etiam, Quia Damasc. dicit q̄ intellectualiter ad sunt, & operantur vbicumq; fuerint miseri, & q̄ circumscribuntur vbi operantur, per que manifeste ponit nō solum operationem angeli, sed eius substantiam præsentem esse, & circumscribi seu locari loco, vbi operatur. Tum quia dicit, q̄ cum mittitur à Deo ad terram, non remanet in cælo, & q̄ cum sunt in cælo, non sunt inferius, in quo manifeste inquit, q̄ substantia angelica sit præsentialiter in terra, cum ad terram mittatur, vbi prius non erat. Tum quia non apparet q̄ aliqua creatura immediate moueat aliquod corpus localiter absq; aliqua alia actione in ipsum, vel aliud corpus mediū, quemadmodum contingit, q̄ angeli moueant, nisi illa fm̄ se sit præsens illi, sicut patet 7. Physic. Nec potest dari secundum, qm̄ non ideo quia aliquid operatur in corpus est præsens illi, quin potius natura & consequentia est præsens q̄ operatur. Confirmatur. Quia non ideo quia aliquid operatur in aliquid, est potens operari in illud, sed ideo potius operatur: quia est potens & vult operari, si sit libere operatiuū. Nec est ideo quia potest & vult, ideo est præsens, & loquor de potentia proxima & propinqua secundū modum loquendi Philosophi 9. Met. sed ideo quia est præsens loco, potest operari in illum. Multa alia argumenta facit, sed alij præcitati fecerunt ea in virtute. Ad idem arguit Durandus. 1. Sicut se habet quantitas ad corpus, vt sit ei ratio essendi in loco circumscriptiue, sic se habet operatio ad angelum, vt sit ei ratio essendi in loco diffinitiue, sed quantitas subiecto distincta à corpore non potest ei esse ratio essendi in loco circumscriptiue: ergo operatio subiecto distincta ab angelo, qualis est illa, quæ transit in materiam exteriorē, & est subiectiue in re mota, non potest angelo esse ratio essendi in loco diffinitiue: maior patet ex positione sua, minor patet de se. Secundo. Per hoc q̄ corpus est quantum non tollitur ab eo, quin se habeat ad aliud, vt mouens ad motum. Si ergo operatio in aliud transiens est alicui ratio essendi in loco diffinitiue, sequitur q̄ corpus mouens aliud corpus erit simul in duob. locis. In vno circumscriptiue per propriam quantitatem, & in alio diffinitiue per operationem, vel motionem suam in aliud transeuntem. Hoc aut videretur absurdū, quare & c. Hec Durandus, & hæc sunt principalia obiecta contra primam conclusionem. Contra secundam conclusionem arguit Greg. de Arimino probando, q̄ nullus locus sit indiuisibilis. Cuius oppositum ponit illa conclusio, & vult probare generaliter, q̄ in angelo nō sunt aliqua talia indiuisibilia, quæ dicantur puncta, vel linee indiuisibiles secundum latum, nec superficies indiuisibiles secundum profundum. Arguit igitur primo sic. Sumo (inquit) gratia exempli magnitudinem vnā, quæ sit a. tunc aut in a. est vnum punctum præcisè, aut plura. Si vñ præcisè: igitur aliqua pars ipsius a. erit absq; puncto penitus, vt puta illa, quæ distat à puncto, & per consequens aliqua magnitudo est absq; puncto: igitur & quilibet est absq; puncto, cum idem sit iudicium de omnibus. Et præterea non esset ratio, in qua parte potius esset illud vnicū punctum. Si plura puncta sunt in a. tunc sic, aut præter singula, & quælibet puncta simul ipsius a, est aliqua entitas in a, aut

Text. com. 4. 6. 8. 9.

Text. com. 2.

Contra secundam conclusionem Greg. de Arimino 2. dist. 2. q. 2. ar. 2. q. 2. ar. 2.

aut non, si non: igitur a, constat præcise ex punctis, cuius oppositum Philosophus ponit, si sic, igitur in a. est aliqua entitas, quæ nec est punctum, nec includit puncta, vel punctum, alioquin præter omnia & singula puncta, daretur punctum, quod est impossibile. Cum igitur illa non sit punctus: igitur est diuisibilis, & per consequens magnitudo aliqua est carens punctis, & puncto, frustra igitur in a, ponitur punctum. Confirmatur. Quia pono qd Deus (sicut bene potest, cum sit omnipotens,) destruat omnia puncta a, præcise, tunc aut remanet aliqua entitas, quæ prius fuit entitas a, aut nulla omnino: si nulla: ergo a præcise ex punctis constabat: si aliqua, constat qd illa non est indiuisibilis: quia tunc esset punctum, & per consequens aliquod punctum destructum, adhuc esset, vel non quodlibet punctum a, est destructum, quod est contra positum: igitur est diuisibilis, & simpliciter carens punctis propter eandem rationem, & sic ut prius habetur aliqua magnitudo carens puncto. Secundo. Pono qd a, magnitudo superponatur magnitudini b. sibi equali, & deinde qd Deus conferuet omnia puncta a, nullam aliam entitatem a, si qua est conferuando, & similiter nullum punctum in alio situ statuendo. Casus iste cuiuslibet catholico theologo & contenti Dei omnipotentiam debet videri possibilis: Hoc positum quæro, aut illa puncta occupant totam magnitudinem b, sicut prius occupabat illa tota magnitudo a, aut non, sed aliqua, vel aliquæ partes b, remanent vacuæ, seu quibus nullæ entitates quæ fuerunt a, superponuntur. Si datur primum, sequitur qd punctum sit immediatum puncto in ipsa magnitudine b, & ipsa sit constans præcise ex punctis, & similiter quod a, in se nullam entitatem præter puncta sua continebat. Si secundum: igitur illas partes prius occupabant aliquæ partes a, quæ nec erant, nec includebat puncta, & per consequens erant magnitudines sine punctis, qd est propositum. Item sequitur qd vel plura puncta sunt in magnitudine b, quam erant in magnitudine a, quod inconuenienter dicitur, eo qd essent æquales magnitudines per casum, vel aliquæ partes sunt in b, carentes punctis, ex quo infertur propositum. Tertio arguit sic. Nulla experientia vel ratio cogit ponere talia puncta, nec etiam auctoritas, quam non licet refutare: igitur talia esse non est dicendum, consequentia est euidens, sed in pluribus antecedens. Nam de existentia qd nulla habeatur de punctis satis certum est, quinimo difficillimum, ne dicam impossibile est illa imaginari, vel cogitare, auctoritas etiam nulla est autentica de hoc. Sed qd nec ratio cogit declarabo, quoniam si hoc argueretur ex aliquo, hoc, ut apparet per ponentes talia puncta, vel argueretur ex finitate magnitudinis, vel ex continuitate, puta ex eo quod a, est magnitudo finita, vel ex eo qd est continua: unde non ponunt aliquod punctum, nisi continuans vel terminans, sed non est ponendum punctum propter finitatem. Probatur: quia quæro quomodo intelligunt magnitudinem finiri puncto, aut enim intelligunt sic qd ex tali puncto magnitudo est certe mensurata & protensionis, aut habens vltimam partem sui terminatæ quantitatis, ita qd si punctum non terminaret eam ipsa non esset certæ protensionis, nec haberet vltimam partem sui, quinimo vltra quamlibet partem tantæ quantitatis haberet aliam eiusdem quantitatis, & esset infinita extensio, aut non intelligunt sic magnitudinem finiri puncto, sed forte aliquo alio modo, sed nullus alius modus quo magnitudo dicatur finita, esse euidens, vel necessario ponendus ex aliquibus nobis notis: igitur nec propter aliquem alium modum finitatis ponendus est punctus finis magnitudinem. Non enim loquor hic de finitate perfectionis: quia non est ad propositum, nec etiam illa attribueret punctum magnitudini, quinimo magis augetur eius perfectionem: igitur si est necessarium ponere punctum, ut linea sit finita, hoc est ad primum intellectum. Sed qd nec illo modo sit necessarium, probatur: quoniam si sic, sequitur qd si huiusmodi punctum destrueretur, & magnitudo remaneret, nullo alio puncto ei addito vice primi, vel cetero nouiter, & nulla etiam magnitudine sibi nouiter addita, ipsa vtiq; esset infinita extensio seu protensio in infinitum, consequentia patet, sed consequens est falsum, quoniam nulla magnitudo per ablationem solam alicuius a se fieret ma-

Vtrū punctus ex hoc sit ponendus quia gnat lacam.

ior. Non n. est imaginandum, qd punctum impediat magnitudinem vterius protendi, quasi eo non impediendo ipsa funderet partes suas per totum mundum, sicut illud, quod obturat foramen dolij impedit vinum fundi extra dolium per partes domus: ergo casu illo posito, non esset linea infinita, sed finita. Dicitur forte, qd impossibile est punctum destrui magnitudine remanente. Ratio est, quia quod non est nisi virtute alterius præcise, non potest annihilari nisi per annihilationem illius esse per quod est: unde cū punctus non habeat, nisi in entitate lineæ, non annihilatur nisi annihilatione lineæ. Contra hoc arguitur. Quia cum punctum sit in se sit res distincta à lineæ, si habet esse entitate lineæ, hoc non est nisi tanq; per causam intrinsecam vel extrinsecam. Constat autem hoc non esse verum in proposito, quoniam in nullo genere causæ lineæ est causa puncti. Tum quia est qd esset causa, nihil prohiberet diuina virtute illam causam exilire sine puncto. Tum quia maior assumpta. scilicet non habet esse, nisi ex virtute &c. pro se esse falsa. Nam si sic, sequeretur qd nulla creatura posset annihilari, nisi per annihilationem Dei. Sic igitur patet, qd non propterea vt magnitudo sit finita, necessarium est ponere punctum. Quia vero non sit necessarium ad hoc, qd magnitudo sit ceterum probatur multipliciter: Quoniam non minus est possibile, & cognitum facile vnam partem magnitudinis cum alia continuari, & vnam per se constituere magnitudinem, quàm punctum ipsum cum aliqua vel aliquibus partibus magnitudinis: & tñ non ponunt punctum cum partibus magnitudinis facere vnum per se, mediante alio puncto: igitur æque facilius, immo multo amplius vna pars magnitudinis cum alia, cum sint eiusdem rationis, poterunt per se vni constitueri. Tum secundo: quia cum due aquæ prius discrete continentur adiuicem, si continentur mediante puncto, quæro, in quo est subiectiue illud punctum, aut enim est in aliquo indiuisibili materie vnius aquæ illarum tantum, aut tam in vno indiuisibili vnius quàm in alio alterius, aut in aliquo indiuisibili materie cõisambab. nouiter generatæ. Non potest dici primum: quia non est potior ratio pro vna parte qd pro altera. Nec secundum: quia tunc haberet duo subiecta æque prima, quod non vñ naturaliter possibile. Et per ista duo est conclusum, qd non sit in aliqua parte diuisibili alterius illarum aquarum, vel in pluribus simul. Nec est in aliquo accidente diuisibili, qd etiam ex alijs causis magis est impossibile, vt patet. Nec est potest dici, qd sit subiectiue in aliquo accidente indiuisibili: quia de illo subiecto par questio esset, relinquatur igit qd est in aliquo indiuisibili materie, vel in aliqua indiuisibili materie cõi nouiter generata, quod est contra philosophiã clamantem, materiam esse ingenerabilem, & contra theologiam tenentem ipsam à solo Deo produci, & nullam creaturam posse, nisi ea præsupposita, aliquid materiale producere. Tum tertio. Quia cum aqua prius continua diuidit, puncto continuans vel remanet, & hoc non: quia non in vtraq; parte, nec in vna postq; in alia: aut corrumpitur, & tunc aliquid indiuisibile materie, quod prius informabat remanet, vel corrumpitur. Non remanet: quia nec per se seorsum ab vtraque parte, nec in altera parte tñ, cum non sit pro vna ratio potior qd pro alia. Nec cum vtraque, cum non possit naturaliter esse in pluribus sitibus distantibus: igitur corrumpit, qd est contra philosophiam, & theologiam ponentes materiam non esse corruptibilem, & sic patet tertia rō. Quarto principaliter arguit sic. Si sit aliquod indiuisibile magnitudinis, sequitur qd illa mota super aliq; magnitudinem, ipsum indiuisibile erit mouebitur, & continue motum, per æquale sibi mensurabit tota illam magnitudinem: igitur illa erit ex punctis composita, consequens reputat Philosophus impossibile, consequentia nota est, qm non potest moueri magnitudo suo puncto sine continue, siue terminante, si quid tale hæt non moto. Et si continue mouebitur, continue erit in situ sibi equali, sicut & cet. mota, & sic sp motum per æqualem transibit magnitudinem, & mensurabit illam. Sed a vero consequentia nota est per Philof. 6. Phy. vbi probat nullum indiuisibile posse moueri, propterea quia nihil potest moueri per spaciū maius se, nisi prius moueat per æquale, & per consequens si indiuisibile moueret prius, moueretur per æquale sibi qd per maius. Et ex hoc infert Philosophus, qd linea erit ex pun-

Text. 65. 1. 28. & 59. 1.

6 Phy 10. m. 7. 6. 10.

Text. 60.

29.

Text. 60.

ex punctis. Et probat consequentiam dicens, semper enim motum per æquale omnem lineam mensurabit. Sed dicitur forte, qd ita ratio non valet, licet illa philosophi valeat, propterea quia philosophus probat indiuisibile non posse moueri per se, quoniam si sic moueretur, tunc semper moueretur per æquale, & de æquali ad æquale, & sic oporteret totam illam magnitudinem contineri ex æqualibus illi puncto. Sed non sic est, si indiuisibile solum mouetur per accidens, propter qd ista ratio non probat indiuisibile non posse moueri per accidens ad motum magnitudinis, in qua est. Sed hæc responsio penitus nulla est, nam pari facilitate posset negari illud inconueniens se qui si indiuisibile mouetur per se, sicut ipsa negat, si moueretur per accidens. Quod patet qd nihil assumit in probatione illa, quod non æque verificetur de motu per accidens, sicut de motu per se. Nam constat, quod indiuisibile motum per accidens non mouetur per maius, quin moueatur prius per æquale, & sic etiam continue motu mensurat magnitudinem per æqualia sibi, sicut si esset separatum, & moueretur per se super illam, quia æqualiter de vtroq; id ipsum concluditur. Amplius hoc idem patet sic. Constat quod non ex alio arguitur magnitudinem componi ex indiuisibilibus, si indiuisibile moueatur per se super illam, nisi quia indiuisibile sit motum commensurandum se illi, semper per æquale sibi totam perficit, & mensurat. Illa autem æqualia in diuisibili moto non habet ab illo, sed præhabet in se ipsa, sed constat quod indifferenter ipsa habet hmoi indiuisibilia, si indiuisibile moueatur super ipsam per accidens, sicut si per se, & æqualiter vtroq; modo per indiuisibilia mensuraretur. Unde ex hoc formo talem rationem. Si aliqua magnitudo tota mensuraretur per indiuisibile, si moueretur super illam per se, ipsa esset composita ex indiuisibilibus. Hoc conceditur, sed si aliqua magnitudo mensuraretur per indiuisibile scilicet motum per accidens ipsa mensuraretur tota per indiuisibile, sicut si per se moueretur super illam, igitur si aliqua magnitudo tota mensuratur per indiuisibile motum per accidens, ipsa est ex indiuisibilibus constituta. Secundo quod dicta responsio non sit nisi fuga verbalis, patet ex alio, quoniam non minus arguitur magnitudinem componi ex partibus æqualibus alicuius quanto vel parti quantitatis motu per accidens, quàm æqualibus quando mouetur per se, verbi gratia, si sit magnitudo. 20. cubitorum, & super ea moueatur corpus bicubitale, constat quod nec cubitus, qui est medietas huius corporis, nec semicubitus, qui est quarta eius, mouetur per se, sed per accidens ad motum totius, & tamen quia illa magnitudo tota mensuratur per cubitum, sicut & per bicubitum, idcirco, sicut dicimus illam componi ex 10. bicubiis, sic etiam dicimus illam componi ex 20. bicubiis, & 40. semicubiis. Sic igitur & in proposito sit mensuratur per indiuisibile motum per accidens non minus quàm si mensuraretur per indiuisibile motum per se. Quinto principaliter arguit sic. Si essent talia indiuisibilia in corpore quotibet continue localiter moto, esset aliquod indiuisibile secundum, quod ipsum esset primo mutatum, consequens est expresse, & est intentio philosophi reprobatur sexto phylc. Consequentia patet, quoniam indiuisibile terminatum corporis motu erit illud secundum quod ipsum est primo motum, & similiter idem sequitur ex parte spaciij, super quod mouetur, quod etiam reprobatur ibidem. Patet consequentia, quia positus duabus magnitudinibus bipedalibus contingens secundum imaginationem prædictam de indiuisibilibus, istæ habebunt diuersa vltima sua indiuisibilia, quàmuis sit tunc accipiatur aliud corpus bipedale, & superponatur vni illarum, sic qd vltima huius corporis sint superposita vltimis illius magnitudinis, & moueatur deinde super aliam magnitudinem contingua, tunc patet qd erit dare primum acquisitum ex illa magnitudine, & per consequens secundum quod illud, ad quod motu est illud est primo motu, videlicet in indiuisibile terminans illam magnitudinem, super quam mouetur. Nec potest dici qd philosophus non intendit negare simpliciter in acquisitum ex spacio, sed tñ motu primum acquisitum per motu. Hoc inquam non valet, qm ipse intendit vniuersaliter ne-

gare primum acquisitum. Qd patet, quia statim post ex hoc conclusio tanq; principio, concludit vterius, qd an quodlibet mutatu esse præcedit moueri, qd non esset veru, si esset dare primum, ad qd mobile est mutatu. Sic igitur concludit iste, qd nulla entitas extra aiam est in magnitudine simpliciter indiuisibilis, qualè æstimant punctu, nec aliqua diuisibilis. In vna dimensionè tñ, qualè dicitur esse lineæ nec aliqua diuisibilis, sed duas tñ, qualè dicitur esse superficiem. Sexto arguit Accedente Arist. in libro de motibus aialiu, vñ in illa particula. Dubitabit aut aliquis, reprobans opinionem illorū, qui dixerūt cglū moueri a polis pp quāda virtutē existentē in eis adduxit duas rōnes. Prima est. Quia polorū, vt accipiunt velut indiuisibilia qda, nulla est essentia, igit nec in eis est aliqua virtus ad mouendū. Alia est. Quia vna motus nō est a duob. motoribus, vñ verba eius sunt hæc. Quia aut polos putant qda virtutē habere nulla habentes magnitudinē, sed exites extrema, & puncta aō bñ supple putant. Et subiungit pbationē. Cū hoc n. qd est nulla substantia esse nulliostaliū, & moueri vna motū a duob. iposibile, polos aut duos faciunt. In eo qd dicit nullā substantiā esse nullius taliū, tangit primam rōnē, quæ est ad propositum nostrū, in reliquis vero aliā. Septimo, arguit ex dictis Aug. Nā in de quantitate atq; decimo dicit discipulo. In corporeum est, quod te intelligere cupio. Nā sola longitudo nō nisi aō in telligi pot, in corpore aut inueniri nō pot. Hęc ille. Ex quibus habet, qd vna lineæ, qd est longitudo sine latitudine, & profunditate non potest in corpore intueniri, & idem ponit ibidem de superficie, & puncto. Secundo loco arguitur contra eadē conclusionē in hoc, qd dicit locū esse superficiem. Vñ Auroo, arguit sic. Locus est formaliter positus, igitur non est formaliter superficies, consequentia vñ nota, sed ans pbat multipliciter, primo sic. Illud est formaliter ro loci, quo posito circa locatū dñ locatū hñe determinatum locū in toto vniuerso, sed ex hoc qd res hñt determinatam positionē, hñt determinatū locum & situm in vniuerso, igitur maior est nota, sed minor pbat primo, pone. n. qd corpus aliquod sit in determinata positione, puta hic vel ibi, & varia quæcūq; volueris ipsum cõtinens, semp res remanebit in eodē loco determinato. Similiter pone idem continens, puta vas, & varia rōnem pōnis, hic. l. vel ibi, nō remanebit dē determinatus locus, igitur &c. Secūdo sic. Motus localis per se & primo est ad locū, tūc sic. Locus per se & formaliter est illud, ad quod primo est motus localis, sed motus localis primo, & per se est ad positionē, vel qd idē est, ad hic vel ibi, igitur &c. maior patet de se, minor pbat, quia circumscribendo aerē, vel aquā, adhuc terra si poneret iuxta interficiū lunę, moueret ad centrū sicut ad locum. Tunc aut centrū non esset aliqua superficies cõtinens, sed determinata positio siue determinatū hic. Tertio. Illa sunt idē, quorū p se dñæ sunt eadē, sed loci & positionis sunt ante & retro, sursum & deorsum, dexterū & sinisterū, sed hęc eadē sunt ariē loci, quia illa diuisio locorū per se. l. ali? inferius, & alius superius. Cõfirmat. Quia illæ dñæ sursum & deorsum nō cõueniūt superficiē cõtinenti nisi per determinatā positionē, nō aut per cõtinens in quantum cõtinens, qd illud nō determinat sibi, quod sit superius, aut inferius, nec aliq; dñam ppriā loci. Quarto arguit per locū a cõiugatis. Quia locari est situari, igitur locus est positio vel situs. Quinto corpus glorificatū nō hæt superficiē cõtinentē, & tñ est in loco. Sexto. Quia calū est in loco per hoc qd hæt determinatā positionē, & tñ non hæt superficiē ambientē ipsum, igitur &c. Sed o principaliter arguit sic. Pro priū est loci cõsuetudine, sed cõsuetudo est in loco p qualitates actiuas & passiuas, & nō per qritatē, igitur locus nō dicit solā superficiē imo dicit qualitates, alias cõseruare nō inesset sibi per ppriā rōnē loci. Tertio sic. Quia qritas est accūs absolutū reale, sed loc? nō est mō ihigit, maior patet de se, sed minor pbat. Quia iposibile est idē accūs reale fundari trib. subiectis realiter distinctis, sed locus fundat in tribus subiectis, puta si idem locatū sit in aere, aqua, & terra, idē locus fundabitur in illis tribus, igitur. Quarto Quia aut locus est vltimum cõtinentis absolute, aut addit respectū aliquem. Non primum, quia tunc locus, non esset quantitas distincta a superficie, similiter a si Deus annihilaret corpus locatū, & remaneret latera distantia, illa superficies nō esset

effet locus, quia locus non esset sine locato, & tñ nihil absolute esset corruptum in ipso continente, igitur aliquod realitium. Nec potest dari secundum propter duo. Primum est, quia illud non dicit formaliter relatiuum, quod est formaliter distincta spes quantitatis. Probat hoc, quia spes constituitur sub genere per aliquid, quod per se pertinet ad genus, ut patet per Aristot. 7. met. seu locus est distincta spes quantitatis formaliter per propriam rationem locabilitatis, igitur ut sic non est relatiuum, sed de genere quantitatis, & illud, quod eius rationem formaliter complet, non est respectus. Secundo. Quia ratio mensuræ per se competit loco, loci. n. est mensurare, sed ratio mensuræ primo competit quantitati, & non relatio, igitur formale completiuium loci non est respectus. Tertio, Quia locari passiuè non est relatio, nec relatiuum, immo est predicamentum ubi distincta, igitur ex alia parte locare actiue non est relatiuum, igitur formale completiuium loci non est respectus. Quoties sic se hnt partes corporis, vel superficiæ, vel lineæ ad partem sitam, sic oēs partes ad oēm situm, & per consequens totū ad totū sitū, sed partes corporis, vel superficiæ, vel lineæ sic se hnt ad partem sitam, & differūt ab eo, vñ potest quælibet pars data sitū situm mutare vel amittere, igitur totus situs differt a toto corpore, & contra, restat ergo ut positio, quæ est in linea, non sit linea. Et cū sit quoddam continuū, restat quod quantitas distincta a linea, & eodē modo de deo sitū, qui est in corpore respectu corporis, & de situ superficiæ, & sic de ceteris. Quare positio vniuersaliter est spes quantitatis distincta a linea, superficie & corpore, & per consequens superficies non est positio, nec locū. Sexto, quia de ratione loci est, quod sit imobilis: igitur. Maior est phil. 4. phys. minor. probat. Quia quælibet superficies aeris, aquæ, terræ, mobilis est ad motū corporis, cuius est superficies. Nec valet si dicat, quod licet superficies sit mobilis, tñ ordo vel distantia &c. est imobilis. Contra hoc arguitur 2. Primo, Quia illa distantia, vel ordo ad primū continentis est subiectiue in corpore locatæ, tunc igitur aut op. 3. quod accidēs migret de subiecto in subiectū, aut necessario corrupto cōiūctæ, vel mutato corruptæ, aut mutabit illa distantia vel ordo ad primū cōtinens. Secundo, quia poli sūt quædam pūcta imaginata, igitur illa distantia ad polos non est aliquid reale, sed imaginatū, igitur est ens rōnis. Locus autem est aliquid reale, igitur illa distantia non est de ratione loci, igitur &c. Contra 3. cōclusionē arguit Greg. de arim. primo. Quia in corpore illius obiecti, de quo loquitur scriptura Marci 5. erat multi demones simul, per quod et Richardus 4. de trinitate arguit, quod demones non hnt corpus, na as non potuissent esse simul in eodē. Sentit igitur quod demones erāt substantialiter in corpore illius, quibus substantialiter illabi aīe nō possint ut di de ecclesiasticis dogmatib. Secundo. Nam materia & forma, quarū vtraque est dimensio in loco, sunt in eodē loco, igitur duo spūs, qui tñ sunt in loco distinctiue. Tertio. Quia nō vñ hoc est magis impositibile nālitur quod in eodē corpore sit aīa humana, vt in materia, quod informatur, & angelus vt in loco, sed istud est possibile, & de facto istud cōtingit, vt patet i obfessis, igitur. Quarto. Quia si hoc negaret, hoc eēt p. p. cām sup. assignatā, quia impossibile ē vnus effectus ēē plures casus totales, sed hoc nō debet moueri. Tū quia supponit angelū nō posse ēē in loco nisi operet circa locū, quod est falsum. Tū quia dato quod operet, adhuc nō sequitur, quod essent duæ cāg. totales vnus effectus, seu duo perfecti motores, quoniam cū ipsi libere moueāt, possent qui libet moueri citra vltimū sūe potentie, & citra id, quod requireret ad mouendū illud corpus, ita quod vterque esset partialis motor, & ambo simul equiualerēt vni perfecti motori. Quito. Quia p. potētia Dei duo corpora pnt ēē in eodē loco, igitur & duo angeli, tenet consequentia per locū a minori, quoniam vñ hoc minus ēē possibile de corporibus, as non tum est ex fide. Contra 4. cōclusionem arguitur sic. Quia virtute Dei vnus corpus potest esse in diuersis locis simul, vt patet de corpore xpi, igitur & vnus angelus, cum non appareat minus possibile sūm quod primū. Secundo. Quia nulla cōtradictio implicat illo positio, igitur Deus hoc potest facere. Tertio. Quia nō hoc negaret, hoc eēt pro tanto, vt vñ, quia si vnus angelus eēt in locis distantibus ab inuicem, tunc videret distare a se ipso. Sed hoc non debet moueri, na Deus simul est in multis locis, & in rebus, quæ a se plurimum distant, & anima est simul cum pluribus partibus corporis a

10x. c. 401.

Contra tertiā Gre. de art. vbi supra q. 3.

Vtrum plures angeli possint esse in eodem loco.

Contra 4. c. c. cluſionē Gre. de art. vbi supra.

Vtrum vnus angelus possit simul esse in pluribus locis

se inuicem distantibus, nec tñ Deus nec aīa distant a se ipsis, igitur. Hæc sunt argumēta dicti Gregorij, & in hoc scd's articulo terminat, quæ istæ sunt principales obiectiones. **Q**uantum ad tertium articulum respondendū est obiectionibus supra tactis. Et quidem ad primū Scoti contra primam conclusionem dicit, quod nec in sūa Sancti Tho. nec in dictis ibidem est quæcunq; cōtradictio. Et ad probationē dico, quod cum S. Tho. concludit Dei præsentia in rebus ex hoc, quod operatur in oibus, non concludit idem per idem. Nec arguit a posteriori, sed a priori, prius enim secundum eum est operari in re quam esse præsentem rei, quia hitudo præsentie cōsequitur operationem Dei, sicut effectus suam causam, & a simili in proposito prius natura vel intellectu angelus operatur in loco quod sit in loco præsens. Vnde Sanctus Tho. in primo quolibet arti. quarto, quo quærit, an angelus sit in loco per operationem tantum, sic arguit. Prius est esse quam operari, igitur prius est esse in loco quod operari in loco, sed posterior non est causa superioris, igitur operari in loco non est causa quod angelus sit in loco. Ecce argumentum. Postea rōdet. Dicendū (inquit) quod nihil prohibet aliquid esse prius simpliciter, quod non est prius quantum ad hoc, sicut corpus subiectum, vel corpus substantie, est prius simpliciter superficie, sed non quantum ad hoc, quod est colorari, & prius est simpliciter corpus quod tactus; tñ corpus est in loco per contactum quantitatis dimensionis, & humiliter angelus per contactū virtutis. Hec ille. Ex quo apparet, quod sicut prius est corpus esse quod tangere, tñ posterior est corpus esse in loco quod corpus tangere locū. Ita in proposito prius est angelū esse quod operari, tñ posterior est angelū esse in loco quod operari in loco, concedo tñ quod prior est immensitas Dei quod quæcunq; eius operatio ad extra, sed illa immensitas non dicit actua lem Dei præsentiam priorem operatione, sed virtutem assistendi & implendi omnem creaturam. Et ideo non oportet, quod Deus primus addit, & præsens sit creaturæ quam operetur in ea, immo hoc implicat cōtradictionem, quia antequam operetur Deus ad extra, nihil est extra, & si nihil est extra Deum, Deus nulli assistit, prius est ergo creaturā a Deo produci & conseruari quod Deum esse illi præsentem. Et per hoc patet responsio ad primam confirmationem, quæ fundatur in hoc, pro prius naturaliter Deus est præsens rei quod operetur in ea. Hoc enim penitus falsum est, immo est posterioris, sicut quilibet effectus est natura posterior sua causa. Ad secundam confirmationem dico, quod illa actio, quæ procedit a virtute angeli in corpore, est immediata illi virtuti immediate causali, quia immediate procedit ab ea. Et si militer concedo, quod virtus & essentia angeli sunt illo modo immediate corpori, circa quod operatur angelus, non tñ est ibi immediatio secundum situm. Quia sūm quod dicit S. Tho. prima parte. q. 52. ar. 1. non oportet, quod angelus cōueniatur loco, vel quod habeat situm in cōtinuo, hæc. n. conueniunt rei locatæ pro vt est quanta quantitate dimensionis. Hec ille. Itē primo sen. dist. 37. q. 3. art. primū. Locus est nomē mensuræ, vnde esse in loco proprie significatur esse vt in mensura, & sic nulli incorporeo conuenit esse in loco. Sed tñ aliquid rei incorporeæ conuenit esse in loco, non vt in loco, sed vt operans in operato, vel sicut forma in materia. Vnde etiā angelus non dicit localis nisi secundū quid, in quantum. L. habet aliquid simile rei locali, vt. l. determinatur ad hunc locum potius quod ad alium. Hæc ille. Et ibidem ad sūm dicit. Esse in loco vt in loco, non conuenit angelo nisi per accidens, in quantum. L. corpus assumptum, vel corpus, cui per operatio nē applicat in loco, est, sed esse in loco vt operans in operato, cōuenit angelo per se, quia per se in loco operatur, sicut materia prima est per se in loco vel locato vt pars, & similiter punctus est in loco sicut terminus in terminato. Hæc ille. Ex quibus patet, quod immediatio actionis angelicæ, quæ circa corpus exercet, intelligēda est nō per modum situs, sed cālitatis, quia scilicet illa operatio exit ab angelo non per aliam cām mediam. Et similem immediationem habet corpus motū ab angelo ad essentiam & virtutem angeli, sicut cōtēnt ad continens, vel mobilis ad mouens, vel vni ad vnens, vel quocunq; alio modo, vnde est S. Tho. eadem q. art. secundo ad 3. dicit. Quia operatio media est inter operans vel operatum. Vnde potest considerari

Prius est loco operari in loco, quam de deo.

Angelus non primo sed per vnam partem mouet totum

vel secundum quod exit ab operante, vel secundum quod terminatur ad operatum, operationi autem angeli non debetur locus sūm quod exit ab essentia eius, quod sūm de loco absoluta est, sed sūm obiectū ad quod terminat, quod est aliquid operationis, & idō operationi cōreplatiue angeli non debet aliquid locus corporeus, cum obiectum contemplationis spirituale sit. Hæc ille. Cum igitur immediatio prædicta intelligēda sit dicto modo, non sequitur quod prius natura angelus sit præsens loco quam operetur circa locum. Item vt dicit Durandus, dato quod angelus esset præsens loco vel locato, non sequitur quod sit præsens ei localiter, sed est fallacia consequentis, quia multiplex modus est præsentie præter localem, forma enim est præsens sūe materie, & econtra, & accidens suo subiecto, & ecōtra, & Deus creaturæ, nec tamen aliqua harum præsentiarum est proprie localis, & hoc potissime patet, si Deus crearet vnam angelum an creaturam quamlibet corporealem. Constat. quod accidētia illius angeli essent & fuissent p. p. a subiecto illius, & tamen non secundū locum. Sic etiam potest Durandus ad hoc, quod angelus moueat corpus, non sequitur præsentia localis, sed sufficit, quod sit ei immediate præsens non sicut, sed ordine nature, quod est proportio inter ipsum & corpus, sicut motoris ad mobile, tamen verum verū dicat in hoc, pro nunc non curo. Sciendum etiā quod Henr. 2. quolibet q. 9. & 4. quolibet q. 7. fatetur se non intelligere, quomodo angelus sit in loco, si nihil agat aut patiat in loco, & cōsimile ponit Godo. quolibet q. 4. Ad 2. respondet S. Thom. in forma vbi supra art. primo ad 4. vnde arguit sic. (Si per operationem conueniat angelo esse in loco, nō erit in loco aliquid inquantū operatur circa aliquid corpus, sed angeli aliquando non operantur circa corporalia, igitur aliquando non aliquid essent, nec vbiq; sunt, quia solius Dei est propriū, igitur nusquam sunt, quod vt absurdum.) Ecce argumentum. Quia rōdet. (Dicendū (inquit) quod hoc non reputo inconueniens, quod angelus sine loco possit esse, & non in loco, quoniam nullam operationē circa locum habet. Nec est inconueniens, vt tunc nusquam vel in nullo loco esse dicatur, sicut nō est inconueniens quod nullo colore coloratus dicatur. Sed tñ hoc non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcendit.) Hæc ille. Et puto quod sūm eum non est inconueniens, quod angelus quicquid nusquam sit in actu, licet semper sit aliquid in proxima potentia, & ideo non est repugnancia inter eam & articulos pariter, qui videntur oppositi sonare. In illis enim cōdemnatur opinio quorundam artificum, quia innixi positionib. philosophorum assererant de angelis sicut philosophi de intelligentijs, quod nusquam erant actu, nec potentia, nec circum scriptiue, nec distinctiue, sed habebant vniuersalem influentiā in corporibus oib. aqua positione longe est positio sancti Tho. Quomodo autem angelus sit in celo empyreo, & quo ibidem operetur & quid, dicitur inferius in rōne ad 7. argumentum. Ad 3. dicitur ibidem dicebatur, quia illam rōnem ponit S. Tho. vt dictum est in prima parte q. 52. ar. 2. Et ad probationem huius dicitur, quod verisimile est apud philosophos, quod in celo sit aliqua pars magis capax motus quod alie, vt cor in aīa, vel pars dextera, & hoc potissime in orbe, cuius non omnes partes sunt similes. Si autem loquamur de orbe totaliter vniiformi in partibus, adhuc angelus motor eius potest ex diuina ordinatione sibi determinare vnam partem, quam primo moueat, & alias mediante illa, illa autem pars, qua primo mouet, habet rōnem dextræ, vel orientis. Ad confirmationem ibidem factam dicitur, quod angelus potest concipi per modum cuiusdam motoris ad similitudinē nauis, qui mouetur per accidens ad motum nauis, non per modū siguli vel fabri rotantis rotam, & nunc mouentis vnam partem rotæ, nunc aliam. Vnde Sanctus Thom. primo sen. dist. 37. q. 4. art. primo dicit: (Triplex motus angeli traditur a sanctis. Primus motus est secundum illuminationes a deo in mentem angeli descendentes, qui quidem metaphoricè dicitur motus, & hunc tradit Dionysius. Secundus est motus per tempus, quem assignat August. Tertius est motus secundum locum, quem assignat Ambrosius & Beda. (Et quia (inquit) Sanctus Thom. moueri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo con-

uenit angelo in loco moueri, sicut esset in loco, & vtrūque est equiuoce respectu corporalium. Dicit enim angelus esse in loco inquantum applicat loco per operationem, & quia non simul est indiuerſis locis, ideo successio talium operationum, per quas in diuersis locis esse dicitur, motus eius vocatur.) Hæc ille. Et postea ad quartum ibidem. (Prædicto modo (inquit) angelus mouet per se sūm locum sūm quod etiam per se est in loco operando. Sed si accipiatur motus eius per modum corporalis motus, sic non mouetur in loco nisi per accidens ad motum corporis assumpti, vel in quo operatur. Nec tñ op. 3. quod Deus operans moueat per accidens, quia nihil mouetur per accidēs moto eo, in quo est, nisi distinctiue sit in eo, ita quod nō sit in alio, sicut aīa mouetur per accidens moto toto corpore, & non mota manu tñ, vnde motus localis sūm quod est corpus, non conuenit angelo nisi metaphoricè, sed equiuoce loquendo de motu conuenit ei proprie.) Hæc ille. Ex quo patet, quod nō est inconueniens angelum, qui mouet celum rotari per accidens & metaphoricè ad motū orbis, in quo est distinctiue, conueniens esse autem illum per se sic rotari. Et quod hoc non sit inconueniens patet, quia huius mentis, vt fuisse Hieronymus exponens illud ecclesiasticus primo. Luthrās vniuersa per circuitum pergit spiritus &c. vbi vt velle, quod spiritus motor solis circuit sicut sol. Verūtū istud modus dicendi non placet Bernardo de gannaco, vnde in impugnationibus 175. quæstionis 4. quolibet Henrici sic dicit. (Angelus dupliciter potest mouere corpus. Vno modo de loco ad locum. Et hoc dupliciter, quia vel proiciendo sicut lapis proicitur, vel et vnam partem mouere per aliam, sicut tenens baculum in vno capite baculi potest mouere baculum, & hoc duplici modo potest angelus mouere corpus sine hoc, quod localiter moueat, quia & hoc potest hominē vel motu victionis porrigendo corpus de vno loco ad alium, sicut mouet corpus assumptum, & sic angelus in mouendo necessario mouetur, quia necesse est illum esse, vbi vhit corpus assumptum. Secundo modo potest mouere corpus circa locum sicut mouent orbem, & sic non oportet, quod angelus in mouendo moueatur, sicut nec sigulus in mouendo rotam circulariter mouetur. Et hæc fuit intentio philosophorum qui posuerunt, quod intelligentie sicut sunt immateriales, ita & immobiles, quia totaliter abstrahunt a motu.) Hæc Bernardus. Tenendo igitur hanc viam, scilicet quod angelus mouens orbem non moueretur, nec rotaretur per se, nec per accidens. Dicendum esset, quod ille angelus in nulla parte celi proprie quiescit, nec in aliqua proprie mouetur localiter, tanquam subiectum motus, vel quiescit, aut vbi, sed conceditur, quod aliquo modo quiescit in toto celo, quia in illo, & nō in alio corpore operatur, sed circa illud continuat motum, & eandem operationem. Et similiter cōceditur, quod aliquo modo mouetur in partibus, quia nunc vnam mouet immediate, & primo, nunc autem aliam. Tales autem motiones, aut operōnes angeli circa diuersa loca, vel diuersas partes vnus loci successiue possunt dici motus angeli, equiuoce tñ. Iō finaliter dico, quod angelus mouēs orbem, nec mouet, nec quiescit localiter proprie, nec per se, sicut corpus, nec per accidens sicut anima mouetur moto corpore, sed tamen mouetur localiter equiuoce, quia diuersa loca, vel partes loci aut locati sua virtute, conringit successiue, & hic est motus angeli. Ad 4. dicitur, quod si angelus esset formaliter in loco per modum locati, & situari per se, nō solum per accidens, tunc oporteret quod illud, quo formaliter est in loco, esset formaliter in angelo. Sed vt patet per prædicta angelus non est illo modo in loco. Dico tamen quod actio transiens cuiusmodi est motus dicitur, quod scilicet actum illum, qui est perfectio, & passio mobilis & relationem originis a motore vel operante, & illa est in angelo, sicut sit respectus realis, sicut rationis, ratum, maxime secundum arguentem, qui ponit, quod omnis actio est in agente. Ad 5. negatur consequentia, quia multas habet instantias, non enim sequitur, anima est in loco per accidens rōne corporis, sed corpus est in loco circumscriptiue, igitur & anima. Similiter non sequitur, substantia est in loco per suam quantitatem, sed quantitas de se commentatur loco, igitur & substantia. Similiter non sequitur, lapis videtur per colorem, sed color est per se visibilis, Capreolus 2. Sen. F 2 igitur

Cur angelus mouetur localiter per accidens ad motū localem sui mobilis, & non deus.

igitur & lapis. Sic in proposito non sequitur, angelus est in loco per operationem, sed illa est in loco commensuraturae per accidens, igitur & angelus potissime, quia equivoce operatio & angelus sunt in loco. Quia ut dicit sanctus Thom. primo sen. ubi supra angelus est in loco ut operans in operato, operatio vero angeli, qua dicitur esse in loco, est in loco non ut locata, sed perfectio loci, & ut accidens in subiecto. Ad sextum negetur antecedens. Dico enim quod Damascenus facit pro ista opinione, & similiter Greg. Nazanzenus. Nec valet prima probatio, quia licet aliud sit formaliter angelum esse in loco, quam operari in loco, cum hoc tamen stat quod angelum esse in loco, praesupponit angelum in loco operari, sicut effectus supponit suam causam, relatio enim haec primo consequitur operationem angeli circa locum. Nec valet secundum, quia solum probat, quod angelus non ideo dicitur esse in loco, quia intelligit locum illum, nec nos dicimus oppositum, nisi forte esset talis intellectio practica, quae iuncta cum volitione esset causa proxima motus exterioris corporis, sed de hoc aliis videbitur. Ad argu. Aureo. dicitur, quod contactus virtutis, quo angelus contingit locum, potest dicere omne illud, quod se habet per modum operationis transeuntis in locum, aut corpus extrinsecum, & exeuntis ab angelo, siue illud sit motus localis, siue ministratio angeli, siue praesentia eius super corpus locatum, siue continentia, qua continet corpus, siue vnio eius ad corpus, siue influxus in corpus eo modo, quo ponit Henricus & Bernardus de gannaco, siue fortificatio virtutis corporis, siue quodcumque aliud per modum actus secundi, & operationis transeuntis in rem localem corpoream designatum. Nam secundum quod dicit sanctus Thom. 4. sent. dist. 45. q. 1. art. 1. quaestiuicula prima ad primum exponens illud Boetij de heb. domadibus dicentis, quod commune conceptio animi est apud sapietes incorporalia non esse in loco. (Incorporalia inquit) non sunt in loco aliquo modo noto nobis & consueto, secundum quod dicimus corpora proprie esse in loco, sunt tamen in loco modo substantijs spiritualibus congruenti, qui nobis plene manifestus esse non potest.) Haec ille. Tunc cum arguens dicit, quod angeli in caelo empyreo non habent operationem transeuntem. Concedo sumendo operationem transeuntem pro motu reali, habent tamen ibi operationem transeuntem prout dicit praesentiam, vel vnionem ad caelum empyreum. Tunc cum secundo inquit de illa praesentia, dico quod illa non est influxus alius qualitatis, aut virtutis in caelum empyreum, sed dicitur quamdam nobilitationem, & exornationem, & actualitatem corporis per spiritum, sicut enim dicit sanctus Thom. 4. sen. dist. 48. q. 2. articulo 4. ad 3. (In loco inferni non erit terra glorificata per claritatem, sed loco huius glorie habet illa pars terrae spiritus rationales hominum & demonum, qui quantum ratione culpae sint infirmi, tamen ex dignitate naturae sunt qualibet corporali, qualitate superiores.) Haec ille. Ex quibus verbis cum toto praecedente articulo, patet eum velle, quod ille locus inferni exornatur propter spiritus hominum & demonum, qui ibi sunt, immo quod loco glorie & ornamentum habet illos spiritus. Cum autem dicit reuo, quod applicatio virtutis dicit angelum posse &c. Dico quod virtus angeli est accidens spirituale, & illud applicatur corpori, in quantum mouetur realiter & actu ab angelo, vel in quantum angelus praesidet corpori modo praedicto. Quia si queritur, quid est nobilitatio vel ornatus, dicitur quod est quaedam relatio inter angelum & corpus significata per modum operationis transeuntis, & ordo quidam congruentiae vnus ad alium, vel superioritatis, vel deputacionis vnus ad alium. Si autem queritur, quid sit continentia. Dicitur quod dicit sanctus Thom. de virtute q. 9. art. primo. Superiora in entibus se habent quasi actus respectu inferiorum, omnis autem potentia vigora tur ex coniunctione ad suum actum, sicut videmus, quod corpora superiora locant inferiora & conseruant ea, secundum eum ibidem. Vnde corpus ex coniunctione eius ad substantiam separatam percipit aliquid de illa virtute, non quod illa virtus sit in corpore per modum realis qualitatis, sed per modum intentionis, eo modo, quo color est in aere, & ideo ex hoc corpus ra-

Operatio qua angelus est in loco, est in loco non quod sit locata, sed ut accidens, & perfectio loci.

Causa virtutis per quam angelus dicitur esse in loco quid.

Praesentia angeli ad caelum empyreum quid.

Nobilitatio corporis per praesentiam spiritus quid.

lem fluxum percipiens est vigorosus & actiuus. Cum autem vltimo querit qualis est illa vnio angeli ad corpus. Dicitur quod illa vnio dicitur habitudinem quandam corporis ad angelum sicut mobilis ad motorem, vel sicut potentialis ad actuale, vel ornati ad suum exornans, aut confortati ad suum confortans, vel homini. Talis enim vnio nobis plene nota non est pro statu vie, sicut & arguens conuenit de se, quia aliorum opinionibus reprobatis, nullam rationalem vicam, quomodo angelus sit in loco dicit se videre, nisi dicatur esse in loco per operationem praedictam, quod opinor fuisse mentem sancti Tho. quae si alicui non placet, querat melius in verbis eius. Ad primum Gregorij dico, quod mens articuli est, quod opinio ponens substantiam separatam non esse in loco nisi per operationem, quae est exterior motio localis, vel alteratio realis, est error. Et quod illa sit mens articuli, patet, quia articulus 77. sic dicit quasi declarando istum. Dicere quod si esset aliqua substantia separata, quae non moueretur aliquod corpus in hoc mundo, illa non clauderetur in vniverso, error. Ecce quod sicut in articulo, quem tangit arguens dicit errorem esse angelum solum esse in loco per operationem, ita in isto dicit errorem esse dicere, quod substantia separata non clauderetur in hoc vniverso nisi per motum corporis, vnde videtur idem intelligere per operationem in articulo. 204. quod per motum in articulo 77. Non autem intendit conuenire ponentes angelum esse in loco per operationem, sumendo large operationem pro omni motu vel influxu, vel relatione significata per modum operationis transeuntis in corpus, & exeuntis ab angelo, vel contra. Quod confirmatur, quia articulus 218. dicit, quod si intelligatur, quod substantia angeli non est ei ratio essendi in loco, verum est dicere, quod nunquam est secundum substantiam. Cum igitur substantia angeli non sit ei ratio essendi in loco, ut dicit articulus, conuenit quod nec virtus angeli erit, aut aliquid accidens mere spirituale, quod sit in angelo per modum actus primi vel secundi. Restat igitur quod ratio essendi eum in loco erit aliquid se habens per modum actus secundi in corpus transeuntis, quicquid sit illud. Nec valet dicere, quod limitatio essentiae angeli est causa, quod sit in loco. Hoc si quidem non valet, quia limitatio substantiae per quantitatem dimensionum est causa essendi in loco, non autem limitatio essentiae per differentiam ad speciem, vel genus, quia illa in quantum homini abstrahit loco, illa enim limitatio determinat rem ad certum genus, non autem ad locum, quod patet euidentissime, si angelus esset creatus ante corporealem creaturam, sicut fuit possibile. Item dico, quod secundum Godofredum quouibet. 8. q. 5. isti articuli indigent magna correctione, quia nonnulli sunt falsi, nonnulli sibi adinuicem contradicunt, nonnulli derogant verae doctrinae, potissime sancti Tho. qui sem eundem Godofredum est salteris, & nota totum articulum quomodo commendat eius doctrinam. Itē dico, quod Henricus fateretur se non intelligere illos articulos &c. Egit diu vero & multi alij dicunt, quod illi articuli fuerunt facti non conuocatis oib. doctoribus parisenfibus, sed ad requestum quorundam capitulorum. Item dico, quod ista excoicationis lata contra tenentes damnata in illis articulis reuocata fuit per dñm Stephanum episcopum parisensem quantum dicit articuli tangunt doctrinam S. Tho. & hoc anno domini millesimo. 324. Item dico, quod ecclesia Romana fecit examinari doctrinam Sancti Tho. ante eius canonizationem, & quia repertum fuit, quod illa nihil continebat contra fidem, aut bonos mores, fuit solenniter approbata per multos summos pontifices, puta Ioannem 22. Urbanum 5. & multos alios, & ideo de illis articulis non est multum timendum. Ad 2. dicitur, quod tam substantiam quam virtus quam operatio angeli est in loco, sed diuersimode, quia operatio illa est in loco ut accidens in subiecto. Vnde beatus Thom. primo sen. di. 37. q. 3. art. primo ad tertium. (Operatio inquit angeli non est in loco ut locata, sed ut perfectio locati, quia operatio agentis semper est perfectio patientis in quantum humilimodi.) Haec ille. Substantia autem angeli est in loco alio modo scilicet ut operans in operato, ut supra dictum est, tñ nec substantia angeli, nec virtus, nec operatio est in loco

Durandi argumēta

Non inueniuntur idem corpus esse in duob. locis, in vno proprie, in alio metaphisice.

loco per modum locati, ut ipse dicit ibidem, nisi per accidens, & satis equiuoce. Omnes autem probationes, quae adducuntur contra primum membrum diuisionis, non aliud concludunt, nisi quod angelus est in loco diffinitiuē, non quidem ut locatum in loco, sed ut operans diffinitiuē ad sic operandum hic, quod non alibi. Illa vero, quae adducuntur contra secundum membrum diuisionis praedictae ad probandum, quod non ideo angelus est praesens loco, quia in loco operatur, sed contra, soluta sunt respondendo ad argumenta Sco. Ad confirmationem ibi factam dico, quod loquendo de agente libero, cuius substantia certis dimensionibus clauditur, verum est, quod tale non ideo, quia vult & potest operari, immo nec quia operatur est praesens loco, sed quia est praesens, & potest, & vult operari, ideo operatur: sicut est de agente, cuius essentia est extra totum genus quantitatis, & nihil illius habens. Hoc enim non habet quancunq; praesentiam ad locum, nisi per contactum virtutis ut superius spe dictum fuit, nisi forte illa praesentia dicatur ordo motoris ad primum mobile, ut ponit Durandus. Ad primum Durandi conceditur maior ad bonum sensum scilicet, quod sicut corpus per quantitatem dimensionum est in loco circumscripue, ita angelus per operationem est in loco diffinitiuē, accipiendo sic & ly ita valde equiuoce, quia esse in loco diffinitiuē solum non est esse in loco ut locatum, nec sicut in locante. Et cum dicitur in minori, quod corpus non est in loco per quantitatem subiecto distinctam & separatam a se, igitur nec angelus erit in loco per operationem sibi non inhaerentem, immo subiecto distinctam. dicitur quod consequentia non valet, quia ad hoc, quod angelus operetur in corpore non requiritur, quod operatio illa sit subiectiuē in angelo, sed solum in passo & corpore subiecto. Et cum idem sit angelum operari in loco, esse simul cum loco, sicut operans cum operato, vel saltem vnum istorum inferat aliud, ideo hoc sufficit ad homo quod angelus sit diffinitiuē in loco, quod est equiuoce esse in loco, & metaphisice, esse autem in loco circumscripue est commentarij loco. Nihil autem potest commensurari corpori vel loco, nisi habeat dimensiones sibi formaliter inhaerentes, ideo per dimensiones sibi non inhaerentes nulla substantia est in loco circumscripue, qui solus modus est proprie modus essendi in loco ut in loco. Dicitur tamen quod corpus non est in loco immediate per quantitatem, sed per contactum quantitatis, sicut angelus per contactum virtutis. Ad 2. potest dici, quod non esset magni inconueniens dicere, idem corpus esse in duobus locis, in vno proprie & circumscripue per proprias dimensiones, & in alio improprie & metaphisice, quia operatur in aliquo corpore sibi proximum, & id est in illo corpore per suum esse, sicut dicimus, quod sol penetrat viscera terrae, tñ nō est simile de corpore, & de angelo operantibus, quia alio modo coniunguntur suis passis & operatis, sicut tangit. S. Tho. secundum contra Gen. ca. 55. (Agunt inquit substantiae spirituales & intellectuales in corpora, & mouent ea, cum sint immateriales & magis in actu existentes. Hic autem tactus non est quantitatis, sed virtutis, vñ differit hic tactus a tactu corporeo in tribus. Primo. Quia hoc tactus, hoc quod est indiffibile, potest tangere diuibile, qđ in tactu corporeo non potest accidere, nam puncto non potest tangi, nisi aliquid indiffibile. Substantia autem intellectualis quamuis sit indiffibilis, potest tangere quantitatem diuibilem in quantum agit in ipsam. Alio. n. modo est indiffibilis substantia intellectualis quam punctum. Punctum quidem sicut quantitatis terminus, & id habet determinatum situm in continuo, vltra quae porrigi nō potest. Substantia autem intellectualis est indiffibilis quasi extra genus quantitatis ad tangendum. Secundo. Quia tactus quantitatis est solum sem vltima, tactus autem virtutis est ad totum, qđ tangitur, sic enim tangitur sem quod patitur & mouet. Hoc autem sit sem quod est in potentia potentia autem est secundum totum, & non sem vltima totius, vnde totum tangitur. Ex quo patet tertia differentia. Quia in tactu quantitatis, quae sit sem vltima vel extrema, oportet tangens esse extrinsecū ei, qđ tangitur, & nō potest incedere per ipm, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis, qui competet substantijs intellectualibus, cū sit ad intima, facit substantia tangere

tem esse intra illud, quod tangitur, & incedit per ipsum absq; impedimento.) Haec ille. Ex quo patet, quod non sequitur a. corpus agit in b. corpus, igitur a. est in b. diffinitiuē proprie loquendo, & tamen si angelus mouet b. corpus, ipse est in b. diffinitiuē. Ad primum contra secundam conclusionem dicitur, quod est aliqua magnitudo, quae non habet actu aliquod punctum, puta linea circularis. Aliqua autem est, quae habet actu duo puncta, puta linea recta, sed quaelibet magnitudo habet infinita puncta in potentia. Et tunc arguitur contra istud secundum membrum. Dico quod in linea est aliqua entitas, quae nec est punctum, nec includit punctum tanquam partem integram sui, puta ipsa linea, & partes eius, quarum nulla est punctum, nec includit illo modo punctum, tamen in linea nihil est, quin sit punctum vel includens punctum, sicut terminatum includit suum terminatiuū, & omne continuum suum continuatiuū, & ideo prima consequentia ibidem facta non valet, quia. infertur quod est aliqua magnitudo sine puncto, vel carens puncto. Nec sequitur quod linea constet pōise ex punctis sicut ex partibus integralibus. Ad confirmationem dicitur, quod sicut Deus non potest destruere aiam rationalem quamlibet remanente homine, cum aia sit de ratione hois, ita nec puncta oia remanente aliqua magnitudine, quia punctum est de ratione lineae, linea de ratione superficiei, & superficies de ratione corporis. Continua. n. sunt quorum vltima sunt vnum 5. phy. ubi Commentator commento 26. in naturalibus inquit dicimus, quod continua sunt, quorum vltima sunt vnum naturaliter, ut in membris continuis, & in artificialibus quoniam vltima illorum sunt vnum per artificium. In mathematicis vero quoniam vltimum vnum imaginatur esse commune cum eis, ut punctum quod est cōe duabus lineis & linea duabus superficiei. Haec ille. Et ideo 6. phy. cōmēto secundo dicit Commentator. Puncta impossibilia est vt separetur a linea, & hoc manifestū est ex hoc, quod puncta sunt vltima lineae. Haec ille. Et quarto phys. comm. 105. sic ait. Punctus continuat lineam, cum intelligitur differentia cōis, & diuidit illam cum intelligitur principium vnus, & finis alterius lineae. Haec ille. Ad secundum dico similiter, quod casus est impossibilis, quia supponit magnitudinē esse sine illo, quod est de ratione continui & magnitudinis. sine punctis, ut dictum est. Ad 3. negatur antecedens & ad probationem dico quod licet non experiamur puncta, experimur tñ aliquid esse continuum in rebus, quod non potest esse sine punctis, vnde sicut materia prima nullo sensu, aut imaginatione experi potest, tñ non ideo neganda est, quia experimur composita, & per rationem cōpellimur resoluerē illa in duo scilicet materia & formā, ita in pposito. Auctoritas est Arist. ad hoc in locis praedictis, & similiter Comm. ubi supra. Vñ etiam Comm. 5. phy. commento. 25. Haec inquit est vera dīa inter puncta & vnitates, quoniam inter vnitate & vnitate non est aliquid, & inter punctum & punctum est linea, & dicitur differentia inter vnitate & punctum, licet vtrūque sit aliquid indiuisibile est, quod vnitas non habet sitū, & punctus habet, quia est in aliquo loco demonstrato lineae, aut extremo, aut medio. Cū et dicit arguens, quod nulla ratio cogit ad ponendum puncta. Dico quod falsum est, quia negatio puncto negatur linea, & superficies, & corpus, ac per hoc remotus erit motus localis, & ois continuitas. Secundum enim philosoph. in pōicamentis partes corporis terminantur ad superficiem & partes superficiei ad lineam, & partes lineae ad punctum tanq; ad cōm terminum, immo ista opinio totam geometriam & physicam, & logicam destruit, vt patet manifeste consideranti. Tunc ad probationem ibidem factam dico, quod punctum ponendum est propter continuationem & finitionem lineae. Nec valet improbatio secundae partis scilicet quod non propter finitatem lineae. Et ad argumentum pro illa parte dico, quod linea isto modo intelligit terminari per punctum, quod si non haberet punctum in actu, ipsa non esset certae protensionis, nec habens vltimam partem in actu, immo si nō haberet punctum in actu, nec in potentia, ipsa non esset actu in rerum natura, sicut forma non potest tolli a materia nisi succedente alia forma in materia, aut annihilata ipsa materia, ita dico de linea & puncto. Non tamen imaginamur, quod si punctus actu terminans rectam lineam auferatur, Capreolus. 2. Sen. F 3 retur,

Aliqua dicitur puncta in actu & infinita in potentia

Cap. de quantitate

Cap. de quantitate

Punctus necessarius ponitur propter finitatem lineae

retur, quod linea deveniret protensa in infinitum, ita q̄ pro-
tenderetur per totum mundum, aut spacium infinitum,
sed sic quod ipsa non haberet aliquid in se, quo diceretur
formaliter finita & terminata, sed solum negativè, sicut
punctus non est finitus, ut dicit Aristot. 3. phys. Dico
tamen quod implicat, quod sit linea recta carens puncto
terminante, quin sit in infinitum protensa, punctum enim
terminans lineam auferri non potest, nisi per continuationem
illius lineæ ad aliam lineam, vel ad seipsam, ex qua
coniunctione perduntur duo puncta in actu existentia, &
habetur unum continuans duas lineas, vel duo extrema
eiusdem lineæ actu existentia, & ideo si nullus punctus
est ibi actu terminans, linea est infinita, quia post
omnem finitam longitudinem est ibi ulterior longitudo.
Similiter responsio ibidem data per argumentum modicum
valet, tamen quantum ad propositum pertinet dico ad
improbationem illius, quod licet punctus sit res distincta
à linea, nec sit eius pars integralis, tamen est quodammodo
forma lineæ, in quantum omnis pars distinctionis
aliquid potest dici forma eius secundo physico. & ideo linea
non plus potest esse sine puncto quam sine sua definitione.
Rationes in super ibi factæ ad probandum quod punctum
non continet lineam, non concludunt, non quidem
prima, quia aliter se habet punctum ad duas lineas quam
vna linea ad aliam, nam punctum se habet ad utramque partem
lineæ, sicut terminus ad terminatum, & actus ad potentiam,
non autem vna pars lineæ ad aliam, & ideo non oportet,
q̄ due partes lineæ possint unum facere seipsas, sicut
punctus cum linea. Similiter secunda probatio non valet.
Dico enim q̄ punctum continuans duas aquas prius discretas
& separatas non est subiective in aliqua substantia
indivisibili, nec in aliquo accidente indivisibili, sed est
in utraque linea, sicut terminus in terminato. Est aut subiective
in eodem subiecto, in quo est linea. Nam punctus non
habet subiectum adequatum, sed illud, quod est primo subiectum
lineæ, est secundario subiectum puncti. Et idem dico
de linea & superficie, talia enim non habent subiecta adæ-
quata, ita q̄ superficies habeat subiectum indivisibile sicut
profundum, & linea subiectum indivisibile sicut latum & profundum,
& punctum habeat subiectum omnino indivisibile. Tertia
denique non procedit. Dico enim q̄ dum linea dividitur,
punctum prius continuans partes eius definit esse, ut ponit
Sanctus Th. super 3. meta. ubi sic dicit. (Contingit
corpora prius diuisa copulari, aut prius copulata diuidi.
Quando aut corpora prius diuisa copulantur, hinc vna superficies
duorum corporum, quia partes continui copulantur
ad unum commune terminum, quæ est superficies vna. Quæ
vero unum corpus diuiditur in duo, efficiuntur due superficies,
quare non potest dici quod dum ipsa corpora componuntur,
q̄ due superficies eorum maneat, sed utraque corrumpitur
id est definit esse. Similiter q̄ corpora diuiduntur
incipiunt esse de nouo due superficies prius non existentes,
non enim potest dici quando corpus diuiditur, q̄ superficies,
quæ est indivisibilis sicut profundum, diuidatur in duas superficies
sicut profunditatem, aut linea, quæ est indivisibilis sicut
latitudinem, diuidatur in duas secundum latitudinem,
aut punctum, quod est omnino indivisibile quocumque modo
diuidatur, & sic patet q̄ ex vno non potest fieri duo in via
diuisionis, nec ex duobus prædictorum potest fieri unum in
via compositionis.) Hæc ille. Ex quo patet, q̄ dum linea
diuiditur punctus continuans non manet, nec diuiditur
in duo sed definit esse, & de nouo incipiunt alia duo, quæ
scilicet determinat duas lineas. Cum autem quaeritur de
indivisibili, quod informabatur prius illo puncto continuante
&c. Dicitur quod quod nulla est, quia punctus non habet
subiectum indivisibile, sed idem est subiectum lineæ, &
cuiuslibet puncti sui, sed illud subiectum primario subijci-
tur lineæ, & secundario puncto, vel ut verius dicat subiectum
quod est substantia materialis primo subijciit quantitati
copulatae, & secundario superficies, & tertio lineæ, & 4. ipsi
puncto. Nam nec punctus, nec linea, nec superficies habent
subiecta sibi comensurata & adequata, sed solum corpus
id est dimensio perfecta. Nec oportet q̄ accidens habere subiectum
sibi adequatum, nisi loquamur de accidente, quod est immediate
actus substantiæ, cuiusmodi non est superficies

Tex. com. 24

Indivisibilia non habent subiecta adæquata.

Lec. 13 parte penult.

Indivisibilia non corrumpuntur prius, & in eis determinat esse

linea, vel punctus, nam punctus immediate est actus lineæ
sicut terminus sui terminati, & ita dico de linea respectu
superficiæ, & de superficie respectu corporis. Ad quartum
principale, negatur consequentia, unde responsio quam recitat
arguens bona est, & est Aristot. 6. phys. particula. 86.
ubi sic dicit. Hoc autem declarato dicendum est, quod im-
possibile est indivisibile moveri, nisi per accidens, verbi
gratia, cum corpus aut magnitudo mouetur per illud, in
quo est, ut illud quod est in navi per cursum navis, aut si-
cut pars mouetur per motum totius. Et dico indivisibile
illud, quod non diuiditur in quantitate, secundo vero hinc
modum possibile est, ut impartibile moueatur scilicet sicut
quem mouentur sedentes in navi, cum navi currit, per se
autem, impossibile est. Hæc Aristot. ubi Commentator com-
mento. 86. sic ait. Vult Aristot. declarare, quod indivisibile
non mouetur nisi per accidens. Tunc ad improbationem
huius responsionis. Dicitur quod non est simile de moto
per accidens, quia in diuisibile dum mouetur per accidens,
non transit sibi æquale in aliqua parte magnitudinis, quia
nihil est ibi actu, quod sit æquale puncto, & ex hoc sequitur,
quod nullo modo mensurat magnitudinem, supra quam
mouetur, nec aliquam eius partem, cum non sit in loco
in actu, nec in potentia, nisi per accidens. Si autem per se
moueretur, haberet locum in actu æquale sibi, unde Com-
mentator ibidem commento. 89. sic ait, formando secundam
demonstrationem Aristot. ad dictum propositum. Quia
autem si indivisibile mouetur per æquale, linea erit
composita ex punctis, manifestum est, quoniam motum
tunc per transit spatium, quando mensurat illud per se,
si ergo indivisibile mensurat lineam, quam pertransit, ergo
mensurat illam per puncta contingua, quæ sunt partes
illius, & quod est tale videtur componi ex punctis. Hæc
ille. Ex quo patet, quod mobile tunc mensurat spatium quod
mouetur per se, quia tunc scilicet correspondet sibi aliqua
pars spatii, sicut locus eius, non autem quando mouetur
per accidens, sic quod repugnat sibi tã in actu quam
in potentia per se moueri, vel esse in loco sibi equali. Hu-
iusmodi autem est punctus, & linea, & huiusmodi, unde
Commentator quarto phys. commento. 9. tractans illud argu-
mentum Aristot. de loco puncti. Aristot enim arguit, quod
si corpus habet locum, similiter linea & superficies & pun-
ctum videntur habere locum, quia omnia transmutantur
localiter, tunc dicit Commentator. Deceptio est in hoc
sermone famoso, quia accipit illud, quod est per se loco
eius, quod est per accidens, translatio enim superficies, &
vniuersaliter vltimorum, & vniuersaliter successio eorum
semper ubique est per accidens, quod non est ita in corporibus.
& ideo non sequitur si corpus debet habere locum per suam
translationem, quod etiam superficies habeat, nisi in primo
aspectu & secundum famam. Hæc ille. Item commento. 32.
Id quod mouetur per accidens est duobus modis. Vnus est
ut motus attribuitur parti propter hoc, q̄ attribuit toti,
& illud motum per accidens potest moueri essentialiter,
q̄ pars diuiditur a toto, & sit totum per se. Secundus vero
modus est, ut motus attribuitur accidenti rei motæ, ut cū
attribuitur albedini & nigredini, & tale motum per acci-
dens impossibile est ut moueatur in aliqua hora per se,
cum accidentia & vniuersaliter omnia, quæ sunt in subie-
cto, separari non possint. Et ista est dispositio omnium for-
marum, quæ sunt in subiecto, quoniam ista non dicuntur
mutare locum & moueri, nisi quia illud, in quo sunt, mu-
tat locum per se & transfertur, sicut pars transfertur per
translationem totius, & albedo per translationem corporis.
Hæc ille. Idem ponit lib. 6. commento. 86. dicens. Motus
partium per motum totius non est per accidens pure,
nec per se principaliter. Partes enim non mouentur per
se, quia mouentur in moto, in quo conueniunt cum acci-
dentibus & formis, quæ non sunt innata moueri per se, acci-
dentia enim & formæ mouentur per accidens ad motum
subiecti, & partes sunt tales. Et postea subdit ad propositum.
Manifestum est, q̄ motus puncti per motum corporis est,
hinc motus indivisibilis per se & primo est impossibilis.
Hæc Comm. Ex quo patet secunda replicã non valere, quia
aliter mouetur pars per accidens quã punctus, & id non oportet
q̄ si pars mota per accidens mensurat spatium, q̄ similiter
ita sit

Lec. com.

Indivisibilia non habent subiecta adæquata.

Dicitur arguit q̄ 4. ar. 2. vbi punctus & linea sunt idem specie

Tex. 6. pri. 177. 18

Vtrum punctus sit quoddam positum in diuisibile realiter terminans lineam, non tamen de essentia eius

Partes habent accidens subiecto indivisibili

ita sit de puncto moto per accidens, quia ut dictum est pars
in toto mouetur per accidens actu, sed mouetur per se in
potentia, punctum autem nec actu, nec potentia habet locum,
aut motum per se. Ad 5. principale negatur consequentia
ibi facta. Dico enim quod mobile per suum motum
continuum non acquiritur per se puncta, nec lineas, nec superficies,
nisi forte superficiem locantis, nec solum nec per motum,
sed nec per mutata esse, quia per motum localem non
acquiritur per se nisi locus, aut pars loci, aut forte
ipsum vbi, linea vero aut punctus non sunt huiusmodi.
Ad sextum dicitur, quod Aristot. ibidem loquitur contra
ponentes polos esse quendam puncta indivisibilia de gene-
nere substantiæ. Unde Aristot. ostendit puncta lineas & superficies
non esse substantias, sed accidentia in 13. & 14. met.
secundum commentationem domini Alberti. Et hoc ostendit
ipse modus loquendi Aristot. non enim dicit quod punctum
nullam habet essentiam, sed substantiam, & ideo arguens
falsè gloriatur philosophum. Ad septimum dico, q̄ Augustinus
negat huiusmodi indivisibilia esse extra aiam, sed negat
huiusmodi indivisibilia esse aliqua substantia extra animam
separata a corporibus, quod eius ibi indicat, vel intendebat
huiusmodi indivisibilia non esse partes corporum, vel q̄
huiusmodi non sunt sensibilia, sed intelligibilia. Et per
prædicta patet responsio ad quædam argumentum Duran. quibus
intendit probare non esse aliquod indivisibile positum, vñ
secundo sensu dicti sic dicit. Vbi a. r. facie, q̄ punctus
& linea non sunt idem precise, nullus enim dicit hæc esse
veram, punctus est linea, vel linea est punctus. Nec potest
dici, q̄ punctus sit aliquid intrinsece pertinens ad essentialia
lineæ, quia illud quod non est linea tota, sed aliquid eius,
oportet q̄ sit pars, & cū non sit nisi duplex pars pertinens
ad essentialia rei, scilicet quantitativa & essentialis, si
punctus sit pars lineæ, aut erit pars quantitativa, & sic ex
punctis componetur linea, quod negat philo. 6. phys. Et iterum
punctus non erit quidam indivisibile, sed potius quantum,
quia quantum non componitur ex non quantis. Nec potest
dici, q̄ sit pars essentialis, quia tales partes sunt solum
materia & forma, linea autem non est ex talibus composita,
cum sit accidens, & forma simplex, quæ & c. Et iterum si
esset pars essentialis, esset forma lineæ, cum dicatur terminare
& finire lineam. Hoc autem esse non potest, quia vnus
rei vna est forma. Vnius autem lineæ dicuntur esse duo puncti
ita, igitur &c. Ob hoc patet quidam punctum esse quod
dam positum & indivisibile realiter terminans lineam, &
verum, quia non sit de essentialia lineæ. Illud autem non potest
esse verum, quia præter terminum extrinsecum, oportet ponere
lineam esse finitam, quia linea, quæ de se esset infinita, terminus
extrinsecus non poneret finitatem. Item excludo punctum
si sit terminus extrinsecus, ad huc linea remanet in tanta,
quanta prius erat, & non maior nec minor. Quid igitur
facit ad finitatem lineæ punctus, si terminus extrinsecus
non apparet, immo omnino lateat quare non oportet
ponere ad finitatem lineæ tale terminum, fatum enim esset
imaginari, q̄ nisi essent puncta terminantia lineam linea ex
utraque parte fluere in infinitum, omne enim quod finitur,
finitur seipso, vel aliquo sibi intrinseco. Unde philo. 3. phys.
contra illos, qui probant infinitum esse in entibus pro eo,
q̄ omne finitur, ut dicebant, finitur ad aliud, & illud ad aliud,
& sic semper &c. Dicit quod aliud est finiri, & aliud est
tangi, quod enim tangitur, ab alio tangitur, quod autem
finitur, non finitur alio, sed seipso. Nullo modo igitur
credendum est, q̄ punctus sit aliqua natura positiva indivisibilis
terminans lineam, sed linea terminat seipsa, in quantum tantum
extenditur, & non plus, ita q̄ terminatio lineæ includit
privationem vterioris continuationis, & quia privatio continui
est indivisibilis, vñ habere rationem indivisibilis, immo
imaginatur punctum esse quoddam indivisibile, cum tamen
nihil sit indivisibile positivum sic intrinsecum lineæ, nec ei
adiunctum. Iterum sicut punctus dicitur terminus lineæ, ita
linea dicitur terminus superficies, & superficies terminus
corporis, & tunc in corpore rotundo esset imaginanda
superficies indivisibilis quo ad profunditatem, differens
realiter a corpore, & inuoluens ipsum tanquam terminus
extrinsecus, quod est absurdum. Tenendum est igitur, q̄
linea non se habet ad punctum sicut diuisibile ad

indivisibile positivum, sed sicut ad privationem vterioris
continuationis, & sic de actu terminari per puncta, in quantum
privatur vteriori extensione. Hæc Duran. Et patet si bene
consideretur prædicta, quod parum faciunt contra nos, non enim
non ponimus, quod linea & punctus sint idem realiter.
Secundo. Non dicimus, q̄ punctus sit pars integralis ipsius
lineæ, Tertio. Dicimus q̄ est pars formalis, accipiendo partem
formalem pro omni parte distinctionis, & pro omni principio
distinctionis alterius. Quarto. Dicimus q̄ punctus non est
terminus extrinsecus lineæ extra essentiam eius totaliter
existens, immo est terminus intrinsecus, sine quo impossibile
est lineam rectam esse actu formaliter terminatam intrinsece.
Unde arguitur contra Duran. q̄ implicet in dictis suis
contradictionem, quia ex vna parte dicit q̄ linea terminatur
intrinsece seipsa, & non per aliud ab ipsa, & ad hoc adducit
dictum philo. 3. phys. Et ex alia parte dicit, q̄ linea dicitur
terminata per quendam negationem vel privationem, unde
ex hoc sequitur, q̄ linea seipsa formaliter terminat, & q̄
non se ipsa formaliter terminatur. Item. Quia terminus
lineæ est linea, & quod terminus lineæ non est linea, sed
negatio quædam. Item. Si finis vel terminus lineæ non est
quod positivum, sed privatio vterioris continuationis, sequitur
quod omnis linea circularis est formaliter infinita, & inter-
minata, probatur consequentia, quia nulla pars talis
lineæ habet talem privationem, igitur nulla habet terminum,
neq; finem. Quia autem dicit arguens, quod punctum non potest
esse pars essentialis &c. Dicitur quod æquiuocum est de parte
essentiali, & de forma, non enim ponimus q̄ punctus sit
forma lineæ, sicut forma quæ est altera pars essentialis
rei, nec sicut accidens informans subiectum, sed sicut aliquid
constitutivum essentia eius, & completivum rationis eius,
nec isto modo repugnat formas simplices esse compositas.
De hoc dictum fuit satis prius quantum ad propositum pertinet.
Vltimus dicitur, quod inepte Aristot. allegat, quia non
fuit mens Aristot. quod corpus finitur seipso, & non aliquo
positivo alio a se, puta superficie, sed mens eius est, quod
corpus non dicitur finitur ex contactu superficie alterius
corporis, sed per propriam superficiem, quod patet per
Commentatorem 3. phys. commento. 74. exponente dicta
Aristot. quæ arguens ad ducit, ubi sic dicit. Contactus
est aliud a finitate. Contactus enim dicitur in respectu
alterius, finitas autem rei dicitur in respectu sui ipsius.
Unde dicitur quod corpus finitur est illud quod continetur
ab vno termino, aut a terminis, qui sunt superficies
lineæ, non superficies corporum extraneorum. Hæc ille.
Ex quo patet, quod corpus dicitur finitur, quia continetur
propria superficie, non quia seipso formaliter finitur,
aut propter qualemvis negationem sicut arguit. Item,
aut dicit, quod fatuum est imaginari, quod remotio
punctorum extenderet lineam in infinitum, vel per totum
mundum &c. Dicitur ut prius ad argumenta Gregorij, quod
sola remotio punctorum non faceret hoc, immo faceret
oppositum, quia ablatio punctorum tollet lineam rectam,
ita quod non esset finita nec infinita, sed dicitur, quod
si linea recta esset actu, & non haberet punctum actu,
causa talis privationis, & non illa privatio, faceret illam
actu infinitam, quia talis privatio non inesset lineæ,
nisi quia vna pars lineæ continuaretur alteri lineæ,
& secunda linea tertie lineæ, & sic sine fine, quia
eo facto, quo linea privatur tali continuatione, resultat
punctus in linea recta, ideo quæcumque causa privaret
lineam puncto redderet eam infinitam, sicut quæcumque
causa privaret materiam formam, redderet eam infinitam
entitative, unde 3. phys. commento. 67. dicit Commentator,
quod sicut materia sine forma est infinita, ita & dimensio
carens termino, & q̄ sicut forma distinguitur a materia,
ita terminus dimensionis ab illa. Ad primū eorum,
quæ secundo loco contra eandem secundam conclusionem
inducuntur. Dicendum videretur prima facie, q̄ ubi sicut
mentem S. Tho. in sua ratione dicit duo. Vnum. I.
materiale, & istud est locus, superficies corporis continetur.
Aliud dicit quid formale, & in obliquo, scilicet relationem,
habitum, aut comparationem locati ad locatū, eo quod
continetur a loco: & quod hæc sit mens Sancti Tho. vñ
quia ipse in 1. r. meta. sic dicit. (Sciendū quod prædicata
duerficantur sicut duerfos modos prædicandi, vñ li-

Punctus est forma lineæ & de essentia eius q̄ dicitur

Linea sit infinita p̄ ablatio nem punctis minima, qui scilicet

Lec. 9 parte vltima

et idem sint, quæ diuersimode de diuersis prædicantur, ad diuersa prædicamenta pertinent. Locus enim secundum quod prædicatur de locante ad genus quætitatis pertinet. Secundum autem quod prædicatur denominatiue de locato, constituit prædicamentum vbi. Hæc ille. Ex quo patet primum scilicet quod de ratione vbi sit locus ipse quasi materiale, & quod denominatio locati a loco sit de ratione vbi. Illam autem denominationem intelligit esse quandam habitudinem locati hoc locum. Sed plenius considerati apparet, quod illa non fuerit mens eius, immo quod nec vbi, nec quando, nec situs, nec habitus sint quid absolutum prædicat, nec absolutum simul cum respectu, vel sub respectu, sed potius dicant quosdam puros respectus, seu habitudines, seu comparationes rerum absolutarum ad locum, vel tempus, vel ad res exterius adiacentes, vel applicatas, quod mihi apparet pro nunc. Nam in 3. phy. tractatu de motu dicitur, quod triplex est modus prædicandi. Primus est quando de aliquo prædicatur id, quod pertinet ad eius essentiam, & secundum hoc accipitur prædicamentum substantiæ. Secundus est quando aliquid prædicatur de aliquo, & non de eius substantia, tamen inheret ei. Et si sequitur formam, constituit prædicamentum qualitatatis, si sequitur materiam, constituit prædicamentum quantitatis, si dicit respectum ad alterum, constituit prædicamentum relationis. Tertius modus prædicandi est, quando aliquid extrinsecum prædicatur de subiecto per modum cuiusdam denominationis in concreto, non in abstracto, & si illud extrinsecum solum denominat homines sic est prædicamentum habitus in quo denominatur homo ab aliquo extrinsecum, quod non habet rationem causæ, nec mensuræ. Si autem illud extrinsecum conueniat omnibus rebus naturalibus non solum homini, tunc aut illud extrinsecum habet rationem causæ vel mensuræ. Si causæ, tunc denominatio a causa agente constituit prædicamentum passionis, si contra a causato & patiente constituit prædicamentum actionis. Si habet rationem mensuræ extrinsecæ, tunc vel illa est locus, potest esse confidendum igitur quod aliquid denominatur a loco sumitur prædicamentum vbi, & prædicamentum situs quod addit ad vbi ordinem partium in loco, secundum autem quod aliquid denominatur a tempore, est prædicamentum quando. Et ista est probabilior via, & magis conformis auctori sex principiorum, & domino Alberto, qui dicitur, quod vbi non est locus, nec quando est tempus, sed vbi est quid derelictum a loco in re locata & quando est quædam intentio derelicta ab ipso tempore in re temporalis, & hoc videtur sentire Sanctus Thomas in sua met. vnde 5. met. sic dicit. (Alia genera præter substantiam, quantitatem, qualitatem, actionem, & passionem magis sequuntur relationem. Nam quando consistit in aliqua relatione rei ad tempus, vbi vero in relatione rei ad locum, positio vero importat ordinem partium in loco, habitus vero relationem huius ad habitum.) Hæc ille. Ex quo patet, quod vbi est respectus, vel relatio, vel cõparatio, aut habitudo rei locatæ ad suum locum, quando vero est habitudo rei temporalis ad tempus & contra, positio vero vel situs est ordo partium in loco, habitus vero dicit habitudinem ad quædam extrinsecum hõ adiacentiam, si cut sunt arma, ornamenta, tegumenta. Tunc ad primum argu. principale, negatur ans scilicet quod locus sit vbi, & multo plus, quod sit situs vel positio. Et ad primam probationem illius antecedentis dicitur, quod illud est locus, per quod primo, & non per aliquid prius res habet determinatum vbi in vniuerso, & determinatum locum. Huiusmodi autem est superficies continentis, & non vbi, nec situs. Ista enim sequitur ad superficiem continentis, nec sine illa esse possunt, nisi poneretur dimensioes separatae, & ad huc illis positus, nec vbi nec situs est locus, sed vna pars illius spacijs separati. Vnde patet quod falsum assumit arguens in ista prima probatione, quia circumscripta superficie continentis non remanet proprie vbi nec positio. Sed conceditur quod variata superficie continentis, dum tamen superficies adueniens habeat similem ordinem ad primum continens, dicitur idem locus. Vnde Sanctus Thomas 4. phy. (Isto modo (inquit) debemus accipere, quomodo extremities, puta superficies corporum mobilium naturalium sit locus per respectum ad totum corpus sphericum cæli, quod habet fixationem & immobilitatem

Vbi quatuor vltimæ generat dicant puros respectus.

Lect. 4 part. penult. Item sancto. Tho.

Tec. 15 part. prima

Tec. 5 super rex. 41

propter immobilitatem centri & polorum. Sic igitur hæc pars aeris vel aquæ, quæ continere debet quamuis vt hæc pars aquæ effluat, vel moueatur in quantum est hæc aqua, illud tamen secundum quod habet rationem loci semper manet scilicet situs & ordo ad totum corpus sphericum cæli, sicut etiam ignis dicitur semper idem manere quantum ad formam licet secundum materiam varietur, consumptis & additis quibusdam lignis. Et per hoc cessat obiectio, quæ posset fieri contra hoc, quod ponimus locum esse terminum continentis & mobilis, & sic aliquod quietum existens habebit diuersa loca. Sed hoc non sequitur, quia terminus continentis non erat locus in quantum hæc superficies huius corporis mobilis, sed secundum ordinem vel situm, quem habet in toto immobili. Ex quo patet, quod tota ratio loci in omnibus locantibus vel continentibus est ex primo continente & locante scilicet cælo. Hæc ille. Ad secundam probationem dicitur, quod circumscripta omni superficie continentis, terra posita iuxta interstitium lunæ non moueretur ad centrum, si ibi nulla superficies terram circumdaret. Sicut enim dicit S. Tho. ibidem. (Proximitas nature, quæ est inter corpus continens & corpus contentum est causa, quare corpus naturaliter mouetur ad suum locum, quia oportet quod gradus naturalium locorum respondeat gradui naturalium, ordo enim situs in partibus vniuersi attenditur secundum ordinem nature. Nam corpus celeste, quod est supremum, est nobilissimum, post quod inter alia corpora est ignis secundum nobilitatem nature, & sic deinceps vsque ad terram. Vnde manifestum est, quod corpus inferius, quod se habet consequenter secundum situm ad corpus superius, est proximum sibi in ordine nature, & huiusmodi duo corpora se consequentia naturali ordine situs & naturarum continentur adinuicem & sunt vnum, ad quod aptitudinem habent propter propinquitatem nature, sed hæc ratio non potest assignari si ponatur locum esse spacium, quia in dimensionibus spatij separatis, nullus ordo nature potest considerari. Hæc ille. Ex quo patet quod causa, quare graue tendit ad medium, est quia appetit contineri a tali corpore vel tali sci licet aere vel aqua, quod circumdat medium, & est corpori graui proximum secundum naturam, & eius conferentium, vnde si ibi nullum esset continens, non tenderet ad medium mundi naturaliter. Ad tertiam probationem dicitur quod bene arguit, quod superficies in quantum huiusmodi non habet differentias, quæ cõperunt loco, sed cum hoc fiat, quod superficies in quantum induit rationem loci scilicet in quantum est superficies continentis, & habens talem ordinem ad primum continens, & sic situata infra vniuersum corporale, sicut quidem qui est ordo partium in toto, vel vnus, vel particularis corporis respectu alterius, & ad primum corpus omnia continens, quod est quoddam totum ad alia corpora, non autem situm qui est ordo partium in loco, qui constituit speciale prædicamentum, ipsa inquam superficies sic situata habet rationem loci, & ei primo cõperunt differentie illæ, quæ sunt, ante retro, superius, inferius & cetera. Posterius autem & secundario conueniunt ipsi vbi, sicut differentie causarum deriuantur ad effectus. Ad prædicamentum vero situs vel positionis dicitur differentie nullo modo per se pertinent. Ad quartam probationem dicitur, quod locari non est situari, immo est prius naturaliter quam situari, sicut locus prius toti conuenit partibus, & hoc patet ex prædictis, vnde prior est locus quod vbi, & prior est vbi quam situs. Ad quintam dicitur, quod corpus gloriosum in cælo potissime, licet non distat cælum, nec faciat in eo foramen, aut quamcumque nouam circumscriptioem, aut figuram vel superficiem circa se in actu & sensibilibiter, equatur tamen eius superficies alicui superfici, quæ est in cælo in potentia, & illa dicitur locus eius in potentia, nec est inconueniens, si non sit ita in loco actu sicut corpora inferiora, tamé quicquid sit de hoc, quia forte cælum configuratur corpori glorificato, tamen dato quod corpus gloriosum non ibi circumdaretur aliqua superficie sibi equali, circumdatur tamen superficie totali conuexa totius cæli. Ad sextam dicitur, quod cælum alio modo est in loco quam cætera corpora. Vnde Sanctus Thomas, vbi supra dicit sic. (Locus licet non sit de necessitate corporis, est tamen

si terra, aliquid conueniat, grande nulli superficie, moueretur orsum. Tec. 8 part. cunda

Ante rem situm, & huius differentie, mo quidem, Locus contenti ex cõpõnente locatum, quia sensus, rior, situm, eius qui dicitur, sed qui est generis, tatis

Ordo in cõpõnente vbi situm

Lect. 7 part. prima, quod lum primo in loco.

men de necessitate corporis moti secundum locum. Sic igitur alicui corpori moto secundum locum, necesse est assignare locum, secundum quod in illo motu consideratur successio diuersorum corporum in eodem loco. In his igitur quæ mouentur motu recto, manifestum est, quod duo corpora succedunt sibi in eodem loco secundum totum, quia totum vnum corpus dimittit totum vnum locum, & in ipsum totum simul intrat aliud corpus, vnde necesse est, quod corpus quod mouetur motu recto sit in loco secundum se totum. In motu autem circulari licet totum fiat in diuersis locis ratione, non tamé mutat totum locum subiecto. Semper enim remanet idem locus subiecto, sed diuersificatur ratione tantum, vt in 6. phy. dicitur, sed partes mutant locum, non solum ratione, sed subiecto. Attenditur igitur in motu circulari successio in eodem loco non totalium corporum, sed partium eiusdem corporis, non igitur corpori, quod mouetur localiter circulariter debetur ex necessitate locus secundum totum, sed secundum partes. Sed contra hoc videtur esse, quod partes contenti corporis non sunt in loco, neque mouentur, sed totum mouetur, & totum est in loco. Manifestum est autem, quod vltima sphaera est corpus continuum, partes igitur eius nec sunt in loco, nec mouentur secundum locum. Et sic non videtur verum, quod vltimæ sphaeræ debeatur locus ratione partium. sed ad hoc dicendum, quod partes totius continui licet non sint in loco in actu, sunt tamen in loco in potentia, secundum quod continuus est diuisibile, pars enim si sit diuisa, erit in loco in actu, vnde per hunc modum partes continui mouentur in loco, & hoc maxime apparet in continuis humidis, quæ sunt facili diuisibiles, sicut aqua cuius partes inueniuntur moueri infra tota æquani. Sic igitur quia aliquid dicitur de toto ratione partium, in quantum partes vltimæ sphaeræ sunt in loco in potentia, vltima sphaera est in loco per accidens ratione partium, & sic esse in loco sufficit ad motum circulaem. Hæc ille. Ex quibus patet, quod omne, quod est in loco proprie loquedo, continetur ab aliqua superficie. Nam si sit per se in loco in actu oportet quod sit in actu infra aliquam superficiem, si autem sit in loco per se in potentia, requiritur quod in potentia ambiatur aliqua superficie. Quia autem est in loco solum ratione partium, non oportet quod ambiatur aliqua superficie, sed sufficit quod pars eius ambiatur illo modo actu vel potentia, præcipue in motu circulari. Ad secundum principale dicitur, quod conseruare non conuenit loco quantum ad illud, quod est ibi mathematicum, & de genere quantitatis scilicet superficiem, sed quantum ad id, quod est ibi physicum, in quantum scilicet est superficies corporis physici quodammodo vniuersi cum loco modo superius exposito, & quantum ad qualitates influxas corpori locanti a primo continente. Et ideo dico, quod qualitas non est de ratione loci simpliciter, sed de ratione loci physici & naturalis, & ita dicitur conseruare, quia illud cuius dicitur superficies cõseruat, sicut superficies aeris dicitur conseruare terram vel superficies aquæ, quia scilicet talia conueniunt aeri vel aquæ, in quibus est talis superficies quam dicimus locum terre vel aquæ, ita quod verius diceretur, quod locus naturalis cõseruat locatum, quam quod locus naturalis conseruet locatum, locus autem innaturalis non conseruat locatum per se, nec per accidens, immo destruit, & mirum est de isto arguente, qui vult quod locus conseruet locatum, & tamen ponit locum esse quandam habitudinem, vel comparationem, quæ constat nullam posse habere per se, nec per accidens actiuitate conseruatiuam, cum non sit quid absolutum. Ad tertium principale dicitur, quod locus licet sit accidens reale & absolutum, non tamen oportet, quod habeat propriissimam vnitatem realem secundum numerum, sed ad vnitatem eius sufficit vnitatis locati, & ordinis cuiusdam ad continentem vni locatum. Sicut in exemplo Aristo. de baculo, cuius vna pars est in aqua, alia in terra, alia in aere, requiritur etiam vnitatis ordinis ad primum continens, vt supra dictum est, tamen istud argumentum que militat contra arguente, & contra quancumque positionem, siue locus sit superficies, siue habitudo, siue comparatio quædam inter continens & contentum, quia si continentia sunt diuersa, oportebit esse

diuersas comparationes, & non vnam tantum. Ad quartum dicitur, quod superficies non est absolute locus, sed cum habitudine ad primum continens, & nisi ipsa sit continens, non enim qualibet superficies est locus, sed superficies continens locatum. Tunc ad primam huius improbationem dicitur, quod locus quantum ad suum materiale est de genere quantitatis, sed non quo ad suum formale. Ad secundam dicitur, quod locus mensurat quo ad suum materiale sci licet superficiem, quæ adæquatur locato, vel superfici ei eius, non autem mensurat quo ad suum formale. Ad tertiam dicitur, quod locari non dicit aliud quam circumscriptionem & continentiam locati a loco, quod non est proprie, nec vere passio, sed relatio, vel comparatio significata per modum passionis. Et similiter locare idem est, quod continere vel circumscribere locatum, quod non est semper & proprie actio, sed quædam comparatio vel habitudo, aut relatio per modum actionis significata. Circumscribi enim locatum a loco & contra, non est aliud quam vnum illorum configurari alteri, sicut patet cum aqua locatur a dolo, qua aqua configuratur dolo. Et similiter cum dolo ponitur in aqua, vnde quandoque locus dat figuram locato, quandoque vero e contra, & in hoc vnum mensurat aliud. Et ideo non est inconueniens, si locus dicit habitudinem in obliquo, non solum vnam, immo plures scilicet habitudinem mensuræ in quantum æquatur locato, habitudinem continentis ad contentum in quantum circumdat, habitudinem actiui ad passiuum, in quantum conseruat, cum aliis quæ harum habitudinum conueniunt ei in primo modo dicendi per se, quasi differentie constitutiue, quædam in secundo modo per se sicut passiones loci. Ad quintum principale dicitur, quod secundum S. Tho. vbi supra. (Situs, qui est prædicamentum importat ordinem partium in loco, sed situs, qui est differentia quantitatis, importat ordinem partium in toto, vnde nec ille, nec iste dicit propria speciem quantitatis, sed quædam differentiam, forte extrinsecam, circumloquentem differentiam essentiali specierum quantitatis. Sed quicquid sit de hoc, dico quod argumentum solum probat, quod situs non sit linea, nec superficies corpus, quod cõcedimus. Quod autem sit species quætitatis negatur. Et similiter negatur quod sit locus, licet situs, qui est ordo partium in toto, sit de ratione loci, vt supra dictum est, situs vero qui est prædicamentum importans ordinem partium in loco & in toto simul sit quid sequens ad locum. Vnde sicut dicit S. Tho. in quodam tractatu de relatione qui incipit de prædicamento relationis & cetera Genus relatiuorum continet relatiua fundata super res triu generum absolutas suo modo. Alia vero quatuor genera super relationes sunt fundata, & ideo quodammodo minus sunt entia, quam relatiua, quia magis remota sunt ab esse absoluto. Cum igitur temporalia sint in tempore, & locatum sit in eo, quod localiter continet sensibili circumscriptione vtrobique esse, in respectu quidem est relatio, per quam hoc continet, illud vero continetur. Super hanc autem relationem per adiacentiam temporis ad temporalia relinquatur quando in re temporalis, vnde videtur quod quando super hanc relationem fundetur, & hoc testatur sua diffinitio quæ est, quod quando est id, quod ex adiacentia temporis derelinquitur, hæc enim adiacentia temporis non est nisi aliquid temporale, quod in tempore est, super illam autem relationem continentie per adiacentiam loci ad corporalia causatur similiter vbi, & positio, hoc est penes continere & contineri. Penes enim adiacentiam loci ad corpus totale secundum quod illud continet, & illud continetur, causatur in corpore contento vbi, vnde vbi radicatur super continentiam passiuam, testante sua diffinitione, quæ est quod vbi est circumscripcio corporis ex loci circumscriptione procedens. Penes autem adiacentiam loci ad corpus partes, & ordinationem partium adinuicem, & respectu locali causatur positio secundum diffinitionem, quæ est, quod positio est quædam situs partium & generationis ordinatio. Ex quo patet, quod positio radicatur super continentiam passiuam partium, penes autem corporis adiacentiam ad illud, quod continet ipsum vel econuerso, secundum quam contentum dicitur habere, & continens haberi, derelinquitur habitus in habente & contento. Vnde

Quæ habitudines dicit locus in obliquo

Lect. 4 part. penult. Situs dupliciter & quid vtrique.

Vnde innasitur quando, vbi, situs, & habitus.

Comment. 102. 28

secun-

secundum Commentatorem 5. metap. vbi & habitus sic differunt, q̄ respectus ille, quo continens dicitur habere concretum facit vbi, prout dicitur scyphus habere aquam, & ciuitas homines, & omnino locus locatum, conuersus autem respectus scilicet prout contentum dicitur habere continens, facit prædicamentum habitus, vt animal habet curam, homo vestem. Vnde habitus fundatur super relationem continentis actiue, sicut vbi super relationem continentis passiuæ. Istud testatur distinctio habitus, sed obscure, quæ talis est, quia habitus est adiacentia corporis & eorum, quæ circa corpus sunt ad ipsum corpus, procedens ex eo, q̄ a corpore hñr. Melius forte diceretur, quod habitus est adiacentia eorū, quæ circa corpus sunt, ex eo quod a corpore habentur. Ex his patet quomodo hæc quatuor genera super relationem fundantur, cum ipsa quædam relationes sint. Et qualiter & quomodo oriuntur ex adiacentia temporis & loci ad corpus, quod est in tempore & loco. Hæc ille. Ex quibus melius intelliguntur prædicta. Ad primum eorum, quæ contra hæc inducta sunt, dicitur quod immobilitas loci optime, vel saltem sufficienter ostenditur modo prædicto. Et ad huius improbationem dicitur, quod dum aer fluit circa turrem quiescentem, ordo superficialium, quæ successiue turrem ambiunt, alius est secundum numerum, nam variato subiecto, variatur accidens, sed hoc non præiudicat vnitati loci. Sicut enim secunda dicitur continue manere idem fluius propter eundem ordinem secundum speciem ad vnicam fontem, alueum, & huiusmodi, non quod aqua, quæ est hodie sit illa, quæ fuit heri, nec quod ordo, qui est hodie huius aquæ ad fontem, sit ille ordo idem in numero, quem prior aqua habuit ad illum fontem, sed consimilis in specie, & ad eundem terminum in numero, ita in proposito ad vnitatem loci sufficit, quod idem ordo distantiæ secundum speciem sit in omnibus superficiebus aeris vel aquæ succedentibus in ambiendo eandem turrem ad primum continens, & ad quilibet eius partem. Vnitatis enim specifica ordinis distantiæ ad primum continens, quod manent idem numero immobile, causat vnitatem loci. Credo tamen, quod licet ordo superficialium aeris successiue locantium turrem ad primum continens sit alius & alius propter alietatem subiecti & fundamenti, tamen ordo primi continens ad huiusmodi diuersas superficies manet idem numero non solum specie. Nec obstat quod ille ordo continue habet alium & alium terminum scilicet aliam & aliam superficiem, quia vt dictum fuit in præcedenti questione, ad vnitatem relationis sufficit vnitatis subiecti & suæ causæ, licet termini sint diuersi, sicut sortes albus eadem similitudine referunt ad omnes res albas, & non diuersis. Ad secundum dicitur, quod siue poli sint puncta, siue non, tamen primum continens est quid reale manens idem numero, & habens eundem ordinem ad loca, & ad quod habet ordinem omnis locus: verum tamen non habeo pro inconuenienti, q̄ in polis sint in potentia aliqua puncta realia quiescentia in celo, licet per accidens mota, & non solum ymaginata, immo vera, nam omnis orbis circulariter motus habet centrum & polos immobiles. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, quod in illo demoniaco poterant esse multi demones secundum diuersas corporis eius partes, in quas operabantur, vel in quibus cum vexabant, nam angelus potest esse in differenter in loco paruo, vel magno, vt supra dictum est. Ad secundum dicitur, quod materia & forma non sunt in loco, nisi per accidens propter compositum, quod est per se in loco, sicut est de angelis, qui vt operans in operato per se sunt in loco per contactum virtutis propriæ, qui non potest naturaliter multiplicari circa idem operatum, sicut naturaliter idem totum potest habere multas partes, & ideo non est simile. Sicut enim dictum fuit, angelus est in loco, vt in loco per accidens, scilicet angelus est in loco, vt in operato, per se, ideo non sequitur, si plura possunt esse in loco per accidens, quod plura possint esse in eodem operato per se. Ad tertium respondet Sanctus Tho. prima parte q. 52. ar. 3. ad tertium di. (De demon & anima non comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causæ, cum anima sit forma, non autem

Licet angelus sit per se in loco, vt in operato, per se, ideo non sequitur, si plura possunt esse in loco per accidens, quod plura possint esse in eodem operato per se.

demoniaco ratio non sequitur.) Hæc ille. Ad 4. negatur minor. Et ad probationem primam dictum est prius. Ad secundam dicitur, quod illa euacuatio non valet, quia ficut dicit S. Tho. prima parte q. 52. ar. tertio. (Angelus est in loco per modum continentis perfecti, & ideo si duo angeli concurrat ad operandum circa idem corpus, quilibet tanquam insufficientis motor, neuter proprie est in illo corpore vel loco, si eadem pars mouetur ab vtroque, sed solum secundum quod, scilicet si circa aliam partem operatur vnus & alius, quod est verisimile, cum sint diuersarum specierum, & diuersis specie operationibus operentur. Ad 5. dicitur, quod non implicat contradictione duas quantitates æquales esse simul in eadem superficie, sicut implicat contradictionem esse duas causas proximas & perfectas vnus effectus in eodem genere cause, & ideo non est simile de duobus angelis, & de duobus corporibus quo ad simul essendum in eodem loco. Forte tamen sicur vtrunq; est naturaliter impossibile, ita vtrunq; est per Dei potentiam simile, & æque possibile vnum scilicet alterum, nam conclusio Sancti Tho. intelligitur de potentia naturali angelis, & non de omnipotentia Dei. Ad primum contra 4. conclusionem dicitur, quod S. Tho. loquitur de potentia naturali ipsius angeli, non autem de potentia Dei, cui est possibile omne non implicans contradictionem, aliter potest dici, quod implicat contradictionem vnus & idem corpus esse in diuersis locis localiter, & secundum proprias dimensiones, licet idem corpus possit esse localiter & circumscriptiue in vno loco & sacramentaliter in alio loco, & non per proprias dimensiones, & hoc propter conuersionem alicuius in ipsum, vt patet in. exēplo posito de corpore xpi. Similiter implicat in proposito contradictionem, quod ab eadem potentia finita simul egrediantur plures operationes, vt plures sunt, nisi sint aliquo modo vnus, ac per hoc non est possibile, quod simul operetur in plura vt plura sunt, licet operari possit in multa vt vnū sunt, puta in totam vnā ciuitatem, in quo casu omnia illa, in quæ operatur angelus se habent, vt vnus locus eius, vel potius vt vnus operatur. Et sciendum quod Godof. 9. quolibet q. 4. pro isto argumento & præcedenti contra tertiam conclusionem dicit tria. Primum est, quod impossibile est idem corpus esse in pluribus locis per se & localiter idest per proprias dimensiones, licet possit esse in vno loco per proprias dimensiones, & alibi per dimensiones alterius corporis in ipsum conuersi, sicut patet de corpore xpi in sacramento. Secundum est, quod impossibile est duo corpora esse in eodem loco localiter, ita quod vtrunq; vtrius quantitate sua occupando locum, sed sic possunt duo corpora virtute diuina esse in eodem loco, q̄ alterū ponitur non vti sua dimensione occupando locum. In tali enim casu, quo Deus facit duo corpora esse in eodem loco, tollit situm, vel partium in toto, vel partium in loco, per quem resistent sibi corpora, vel facit miraculose talia non vti sita. Tertium est, quod si angelus est in loco per se vt subiectum vbi, non potest esse in pluribus locis simul. Si autem per accidens & per operationem est in loco, si potest simul operari in pluribus locis, potest simul esse in pluribus locis, & si non, non tñ quia est essentie finitæ, & per consequens virtutis limitatæ, agit per applicationem virtutis ad determinatum locum. Ideo etiam ille qui ponit, quod sit in loco per operationem, ponit quod non sit simul in pluribus locis, sed si aliqua substantia manētibus suis dimensionibus possit conuerti in ipsum, poterit esse in pluribus locis per accidens. Vtrum autem hoc sit possibile, videtur quod non, quia ea quæ non coicant in aliquo reali, non possunt conuerti adinuicem, licet non sit asserendum, quia non est derogandum diuinæ potentie. Hæc Godofredus. Ad secundum patet ex prædictis. Ad tertium negatur antecedens. Nam angelus non ideo negatur posse esse simul in multis locis propter rationem ibidem assignatam, sed propter aliam. Ad argumentum principale in pede questionis factum, patet responsio per prædicta, quia incorporalia non sunt in loco, modo illo, quo corporalia sunt in loco, sed aliter, vt prius dictum fuit.

Vtrum

Vtrum angelus tempore mensuretur.

QVAESTIO II.

Iterum circa eandem dist. queritur. Vtrum angelus tempore mensuretur. Et arguitur quod sic. Illud, cuius esse non excedit tempus, nec exceditur a tempore mensuratur tempore, sed angelus est huiusmodi quod patet. Nam secundum August. celi empyreum, natura angelica, materia prima, & tps sunt cōcreata & coæua. In oppositum arguitur sic. Angelicum esse mensuratur quo: igitur non mensuratur tempore, antecedens patet, quia angelus est substantia separata, modo secundum auctorem de causis esse substantiæ separate mensuratur quo vel æternitate, consequentia tenet, quia quum & tempus sunt distinctæ mensuræ. In hac questione erunt tres articuli. In primo ponitur opinio sancti doctoris per conclusiones. In secundo mouebuntur aduersariorum obiectiones. In tertio respondetur ad obiectiones. Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Omnes motus continui corporum inferiorum mensurantur vno & eodē tempore, quod est passio motus primi. Istam conclusionem ponit S. Tho. in parte quæst. 10. ar. 6. vbi sic dicit. (Quidam dicunt quod est vnus tempus omnium temporalium propter hoc, quod est vnus numerus omnium numeratorum, cum tempus sit numerus secundum philosophū. Sed hoc non sufficit, quia tēpus non est numerus abstractus extra numeratū, sed vt in numerato existens, aliquo non esse continuum, quia 10. vlnę panni non habent continuitatem ex numero, sed ex numero, numerus autem in numero existens non est idem omnium, sed diuersus diuersorū. Vnde alij assignant causam vnitatis temporis ex vnitatis æternitatis, quæ est principium omnis durationis, & sic omnes durationes sunt vnus, si consideretur horum principium, sunt autem multe, si consideretur diuersitas eorum, quæ recipiunt durationem ex influxu primi principij. Alij vero assignant causam vnitatis temporis ex parte materij primæ, quæ est primum subiectum motus, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio, videtur insufficientis, quia ea quæ sunt solum vnus principio vel subiecto, & maxime remoto, non sunt vnus simpliciter, sed secundum quid, est ergo ratio vnitatis temporis vnitatis primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alij mensurantur, vt dicitur 10. meta. Sic igitur tempus comparatur ad illum motum non solum vt mensura ad mensuratum, sed etiam vt accidens ad subiectum, & ab eo recipit vnitatem, ad alios autem motus comparatur solum vt mensura ad mensuratum, vnde secundum eorum multiplicationem non multiplicatur.) Hæc ille. Item secundo quolibet arguitur quinto sic ait. (Sicut dicit August. 11. de ciui. Dei, tempora non fuissent nisi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret, cuius mutationis, cum aliud atq; aliud, quæ simul esse non possunt, cedit atq; succedit, sequitur tempus. Ex quo accipitur quod etiam dicit Arist. 4. phys. quod oportet loqui de tempore secundum rationem motus, nam tēpus est numerus motus s̄m prius & posterius: oēs ergo motus, qui possunt vna mensura mensurari, hñt vnus tps, si qui vero motus sunt, qui nō possunt vna mensura mensurari, necesse est, q̄ eorum sit diuersus tps. Cum aut mensura sit homo genea mensurato, vt dicitur in 10. met. manifestum est, q̄ oia, quæ sunt vnus generis, pñt habere mensurā cōem, non aut quæ sunt diuersorū generum, oēs aut motus continui continentur in vno genere, in quantum sunt cōmensurabiles, & ideo possunt habere vnā mensurā cōem, mensuratur. n. simplicissimo sui generis scilicet motu vel oisissimo primi celi, vnde oium motuum continuorum pōt esse vnus tps cōe, quod quidem tempus licet videatur esse s̄m genus de numero discretorū, quia est numerus, tñ quia est numerus harum rerum continuatarum. l. motuū, sit & ipm continuū, sicut 10. vlnę panni sunt aliquid continuū.) Hæc ille. Item in tractatu de instantibus sic dicit. (Tem-

phy. 101

Tex. cō. tertij & quartij vnicū tēpus ad diuersa diuersimode comparatur.

Cap. sextio.

Tex. com. 99 100.

Tex. com. 4.

pus est numerus motus, vt dicitur in 4. phys. licet etiam nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem de aliquo motu factio circa corpus, adhuc ex sola cogitationum successione potest anima concipere prius & posterius in ipsa successione, & ita necessario in successione apprehendit anima duo, & tria, & plura, & iste numerus apprehensus in successione, est tempus, sed hoc dubitationem habet. Cum enim tempus sequatur motū primi mobilis, vt eius propria mensura, actio autem animæ primo mobili non subiaceat, cum non perficiatur organo corporali, sola enim corpora primo corpori, & eius motui subiacent, videtur secundum actionem animæ tempus percipi non posse, nisi aliqua transmutatio circa corpus contingat. Ad huius igitur euidenciam considerandū est, quod est vnus motus primus, qui est causa omnis motus secundij, & ideo quæcunq; transmutationes sunt circa corpora ista inferiora sunt ab illa prima transmutatione, in actionibus autē animæ, licet non fiat transmutatio ex parte ipsius animæ, est tamen ex parte fantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animæ est tempus & continuum, vt dicitur tertio de anima. Et ideo anima in cogitationibus suis percipit successione continuam, & apprehendit prius & posterius in ea, & in hoc consistit ratio temporis, tempus enim est numerus prioris & posterioris in motu, & ab vnitatis primi motus habet vnitatem. Comparatur enim tempus ad alium motum non solum vt mensura ad mensuratum, sed vt accidens ad subiectum. Impossibile est aut in vno subiecto esse plura accidentia eiudem sp̄ei, sicut in vna parte superficie non possunt esse duæ albedines. Motus autem primus est vnus & vniformis, vnde tempus necessario est vnus, ad alias autem transmutationes comparatur tempus solum vt mensura. Vnum autem potest esse mensura plurium, vt vna virga est mensura multorū pannorum. Et inde est q̄ tempus non multiplicatur ad multiplicationem inferiorum transmutantium, sed manet vnus ipsis multiplicatis. Hæc ille. Ex quibus potest formari rō pro conclusione. Nulla forma accidentaliter naturaliter multiplicatur per diuersa indiuidua vnus speciei, nisi per multiplicationem numeralem sui subiecti primi & per se, sed tempus est quedam forma accidentaliter determinans sibi subiectum primum & per se non multiplicabile secundum numerum scilicet motum primum, vel primi corporis mobilis, igitur & ipsum tempus non est naturaliter multiplicabile, sed necessario est vnus, & non plura. Quod autem omnes motus continui mensurentur illo motu vel tempore consequente illum motum arguitur sic. Omnia mensurabilia mensurantur primo & simplicissimo sui generis, sed omnes motus continui sunt mensurabiles, & sunt quodammodo vnus generis, & inter illos simplicissimus est motus celi, igitur omnes motus mensurantur per illum, & per mensuram eius, quæ scilicet est tempus. Secunda conclusio est. In toto tempore continuo est idem nūc s̄m essentiam, sed plura nunc, vel multa instantia diuersa s̄m rationem. Hanc conclusionem ponit S. Tho. in prædicto trac. de instantibus, vbi sic dicit. Sicut punctus se habet ad lineam, ita se habet nunc ad tempus, geometer aut imaginatur punctū per motum sui causare lineam, quorū ratio est. Quia linea nō habet nisi vnā dimensionem, vnde indiuisibilis est s̄m latum & profundum, & ideo nō est linea vnde excedat punctum in latum. Si igitur imaginemur punctum quiescere, non poterimus imaginari ipsum causare lineam. Si vero imaginemur ipsum moueri, licet in ipso nulla sit dimensio, nec aliqua diuisibilitas per consequens, per naturam tamen sui motus relinquitur aliquid diuisibile. Et quia punctus non habet causare lineam, nisi s̄m q̄ linea caret latitudine & profunditate, non autem secundum q̄ habet latitudinem, ideo ex natura motus sui, quod relinquitur erit dimensionale tantum vna dimensione, & tale necessario est linea. Ille tamen punctus nihil est de essentia lineæ per motum eius constitutus, quia nihil vnū & idē realiter omnibus modis indiuisibile potest simul esse in diuersis partibus eiusdem cōtinui permanentis. Necesario tñ si esset de essentia lineæ constitutus per motū suū, foret de essentia cuiuslibet partis suæ, quia qua rōne pertineret ad

Vnde est q̄ cogitationes n̄ quæ tpi non subijciunt tempore mensuratur.

Punctus est lineam quæ sentus

vnam

vnam partem eius, eadem rationem pertineret ad omnes, cum æqualiter ad omnes se habeat. Nec potest esse terminus eius, vel continuatio alia, cum iste punctus sit vnum quid realiter, vnde non possent esse plures puncti realiter. In linea tamen sunt plures puncti realiter ad inuicem diuersi, vt duo eius termini, & similiter in eius continuatione. Linea enim est quantitas positionem habens & manens, nec cum puncto moto transiens. Punctus igitur mathematicè imaginatus, qui modo causat lineam, necessario nihil lineæ est, sed vnum secundum rem diuisum & diuersum secundum rationem. Et hæc diuersitas, quæ consistit in motu suo, realiter est linea, non autem identitas sua secundum rem. In hac igitur linea sic constituta per diuersitatem puncti, erunt puncta quedam in actu, vt duo eius termini, qui cadunt in eius diffinitione, & in finitâ alia in potentia, secundum quod ipse est diuisibilis in infinitum potentialiter. Per quem modum de instanti temporis est agendum, nisi quod instantis est de substantia temporis. Sciendum igitur, quod mobile est causa motus non efficiens, sed materialis, motus enim est in mobili vt in subiecto, vt dicitur 3. physic. Mensura autem mobilis est instans quia instans sequitur id, quod fertur, vt dicitur 4. physico. Quod quidam referunt ad instans qui, dicentes ipsum esse idem rem cum instanti temporis, differens tamen ratione. Dicentes quod primum mobile, cuius mensura est instans, quia sua essentia est tota simul, & non in aliqua successione, sicut & essentia instantis est tota simul, est vnum & idem realiter in toto motu suo, sed diuisum & diuersum ratione. Et hæc diuersitas sua est motus suus, cuius ipsum mobile secundum esse suum nihil est, sed est penitus extra genus eius, cum sit substantia, motus vero accidens. Eodem modo instans, quod est mensura mobilis, sequens ipsum, est vnum secundum rem, cum nihil deperat substantiæ ipsius mobilis, cuius ipsum instans est mensura inseparabilis, sed est diuisum & diuersum secundum rationem. Et hæc eius diuersitas est tempus essentialiter, cuius ipsum instans, quod est mensura primi mobilis, nihil est secundum eos. Et ideo aliud est in essentia instans, quod est vnum & idem in toto tempore a quolibet instanti, quod est in tempore, velut continuatio vel terminus. Illud enim instans est mensura primi mobilis secundum quod est permanens. Nullum autem ito rem instantium est mensura aliquid, quia ipsum tempus, in quo reperiuntur prædicta instantia, est mensura omnium inferiorum, non solum secundum suos motus, sed etiam secundum sua esse, cum sint corruptibilia, vnde dicunt, quod multos decipit equiuocatio instantis. Non enim est aliud instantis, quod mensuret aliquam rem inferius, quod idem sit in toto tempore motus eius, cum nullum tempus sit accidens motus rei inferioris, sed motus eius est accidens, sed tempus non accidens huius motus, sed mensura tamen. Mensura enim semper est accens primi mensurati tamen in illo genere, aliorum autem erit mensura tamen, non autem accens. Et ideo non est in motu aliquid rei corruptibilis vt in subiecto, sed in motu primi mobilis tantum. Potest tamen ratio de illo tempore aliquid proportionare cuiuslibet motui particulari, & assignare in eo principium & finem per comparisonem ad principium & terminum motus aliquid particularis. Sicut facit in die cum accipit ortum solis & occasum tanquam principium & finem temporis. His autem addendum est id, quod philo. in 4. physic. docet, ibi enim docet ipsum instans sequi rem motam, sicut tempus sequitur motum, per hoc quod nos deuenimus in noticiam prioris & posterioris per ipsum mobile, quia cum illud inuenimus in aliqua parte magnitudinis super quam mouetur, statim dicimus motum per quem ad illam venit præterisse, & motum per quem inde ad aliam partem magnitudinis transiet, futurum esse, & sic per mobile alteratum apprehendimus numerum motus. Similiter est in tempore, quia illud quod distinguit partes temporis ab inuicem, est nunc quod est principium vnius temporis, & finis alterius, igitur a permutata proportionem sicut se habet tempus ad motum, ita se habebit nunc temporis ad mobile. Vnde videtur philosophus velle nunc temporis sequi ipsum mobile, ita quod idem nunc sit mensura mobilis, & continuans partes temporis ad

Tex. com. 13

Tex. com. 104

Capitulum 3.

Tex. com. 104

inuicem. Idem etiam nunc dicit mensurare primo tempus ipsum, quia vnum quod quod mensuratur per id, quod est notius in suo genere, vnde nunc illud de genere temporis est, de eodem etiam nunc subiungit, quod nihil temporis est nisi ipsum. Ex quibus manifeste sequitur, quod instans quod sequitur mobile, est de substantia temporis, cuius oppositum dictum est prius. Ad huius igitur difficultatis solutio nem considerandum est, quod instans cui non est accidens primi mobilis, sed mensura tantum, secundum id, quod inalterabile est, sed secundum suam essentiam est accidens primi quaterni, & illud tantum sequitur, sicut accidens sui subiectum, aliud autem non. Vnde manifestum est, quod non est idem nunc quaterni, & nunc quod sequitur mobile. Hoc enim nunc est mensura mobilis, secundum quod est idem in toto motu, & est accidens eius. Vnde philosophus inquirens naturam instantis, docet in 4. phys. quod nihil temporis est nisi instans. Et ad hoc accipit rationem ex habitu motus ad mobile, d. q. sicut loci mutatio, & ipsum mobile sunt simul, sic numerus mobilis simul est cum numero motus localis, sed tempus est numerus loci mutationis, igitur numerus ipsius mobilis simul est cum tempore, hoc autem nihil aliud est quam nunc, igitur nunc & tempus sunt simul. Addit autem, quod nunc comparatur ad id quod fertur, non sicut numerus, sed sicut vnitas, cum nunc sit indiuisibile. Ex quibus verbis manifestum est, aliam esse naturam instantis, quod mensurat mobile, secundum id quod est, & instantis, quod mensurat mobile, secundum id quod est idem in toto motu ab hoc instanti, quod est continuatum temporis. Perspicuum est enim a parte motus & mobilis, quod mobile idem est in toto motu realiter, sed alterum & alterum ratione, sed hæc sua alteratio consistit in quibusdam indiuisibilibus, motus, qui dicuntur momenta vel mutata esse sine interpolatione, & huiusmodi continuatum motum, quando quies in aliquo illorum non accidit. Mobile autem nihil horum est, cum quodlibet illorum addat sibi, simul tamen sunt hæc mutata esse cum mobili, quia eius sunt vt subie. Sicut autem a parte mobilis, ita est a parte instantis, quod sequitur mobile, est accipere diuersa, & diuersa esse. Et hæc eius diuersitas consistit in istis indiuisibilibus temporis, & dicuntur mensurata esse. Et ista mensurata esse sine interpolatione sunt instantia, quæ cõtinuat rps. Et hæc nihil aliud sunt nisi diuersa, & diuersa rō itius instantis, quod idem est in toto tempore realiter sequens mobile, in quantum est idem re in toto motu. Huius autem adiungitur instantis qui, quod mensurat mobile sem se, sicut aliud nunc est mensura eius, in quantum essentia eius est coniuncta motui. Vnde sicut bene arguitur, quod nihil est motus nisi sit mobile, & tamen mobile non est aliquid de essentia ipsius motus, nisi forte sicut subiectum dicitur pertinere ad accidens suum cum cadat in eius diffinitione. Sed hoc est, quia accidentia diffinitionis per supplementos sequens mobile, in quantum sunt extra essentias eorum, ita bene arguitur, quod nihil temporis est, nisi sit instans, nec tamen propter hoc sequitur illud instans aliquid temporis esse. Et ideo cum philosophus subtilissime velle ostendere nihil temporis esse nisi nunc, non directe concludit hoc, quod tamen intendebat, sed concludit directe nunc & tempus simul esse, sicut mobile & motus simul sunt. Et constat quod motum vel mutatum esse ipsum mobilis est continuatio ipsius motus, & non ipsum mobile, sed sicut mobile non separatur a moto esse nec a motu, sed semper sunt simul, ita et de ipso nunc, quod diuersa esse sunt coniuncta essentia eius, non dico diuersa esse eius, quia diuersitas non attingit essentia sui vel quaterni, licet ei adiungatur, sed attingit nunc temporis. Vnde hæc diuersa esse coniuncta ei erunt aliquid temporis, & non ipsum nunc, præter quod tamen nihil est temporis. Ipsum vero instans, quod in se alteratur, diuersa & diuersa ratione quo ad sua esse, est aliquid temporis, sed non ipsum tempus. Vnde philosophus ibidem cum prius vocasset ipsum nunc numerum mobilis, super hoc enim stabat argumentum suum, subiungit nunc non comparari ad mobile sicut numerum, sed sicut vnitatem numeri, quam constat non esse numerum, sed eius replicatio, quæ est sibi quasi alterum & alterum esse, est numerus. Ipsa autem replicatio vnitatis non est ipsa vnitas, sed accidens eius, licet & ipsa sit accidens

Etiam est accidens primi quaterni, licet quens ipsum vt accidens subiectum

Tex. com. 104

Nota tria instantis quod mensuratur vt sit motus mobile

Tex. com. 105

Instans

Instans igitur, quod est quasi vnitas ipsius primi mobilis secundum philosophum non est instans qui, quia in instans qui est aliud ab instantibus continuantibus tempus. Ab ipso tamen illa deriuant & oriuntur, sed ipsum est idem in essentia sua, in qua nulla cadit additio, sicut in essentia mobilis, quod alteratur secundum vbi, & hoc est instans, quod nos vocamus eum, quod est principium temporis. Vnde Boetius in lib. de consolatione dicit. Qui tempus ab quo ire iubet, quia ab ipso instans procedit tempus, sicut motus a mobili, non tanquam ab aliquo sui generis, sed ex plariter, sicut dicimus inferiora procedere a superioribus. ideo inter ista duo nunc subtiliter discernendum est, quia nunc primum est mensura tamen 2. est etiam accidens, & ad genus temporis pertinens, & ideo dicitur mensurare tempus. Vnde philosophus 4. phys. per comparisonem mobilis ad motum docet quomodo hoc instans est mensura temporis, quia videlicet vnum quod quod mensuratur per id, quod est notius sui generis. Instans autem notius est inter ea, quæ pertinent ad tempus, sicut & ipsum mobile notius est motui, & per mobile cognoscitur motus, ipse. Vbi considerandum est, quod duobus modis potest aliquid esse mensura alterius. Vno modo quando ipsa mensura semel vel pluries accepta equiparatur ipsi mensurato, sicut ternarius mensurat nouenarium, quia tria faciunt nouem. Alio modo quando vnum est ratio cognoscendi aliud, vnde cognitio de illo non haberet nisi secundum quod aliud ducit in intellectum, & in cognitionem illius, & ideo non erit absolute mensura alterius, sed mediante scientia. Et ideo philosophus dicit in 10. metaph. quod scientia est mensura scibilis, hoc autem erit per modum illius, per quod intellectus ducitur in cognitionem talis rei. Et isto modo mobile potest dici mensura ipsius motus, quia per eius noticiam peruenitur in noticiam ipsius motus, vt ibidem docet, quia mobile est permanens, motus vero transiens, ideo mobile est notius ipso moueri, similiter tale instans est notius tempore simpliciter, quia est permanens, & idem re, tempus vero transiens, licet quandoquæ tempus sit notius notius, quia est aliquo modo subiectum sensibus, quia est sensibile commune, cum sit numerus motus. Cui autem dicitur, quod nihil est præsens de ipso tempore, nisi ipsum nunc, tunc non significatur aliquid instans, quod fit continuans partes temporis adiuuicem, quod cum tempore labitur, nec permanet, vt iterum signari possit, sicut potest punctus in linea vnus & idem exiens bis lumen in quantum vbiq; est principium & finis diuersarum partium lineæ. Nihilominus idem nunc est principium vnius, & finis alterius partis in tempore, sicut punctus in linea, sed hoc dicitur de nunc, quod sequitur illud, quod fertur. Illud enim manet idem in essentia in toto tempore sicut punctus in linea, variatur tamen per rationem. Et in ista eius diuersitate inueniuntur multa instantia semper labentia cum tempore. Cõstat autem nullum talium labentium esse eam tempus, cum nullum eorum maneat cum toto tempore, sed transeat cum qualibet parte temporis. Itaque enim sunt diuersæ rationes, ipsius instantis, quod est idem in toto tempore, & ideo vocantur instantia. Quia autem instans per manens patitur aliquam alterationem sibi adiungi, quia dictum est ipsum nunc habere diuersum & diuersum esse, hoc accidit, quia vnum & idem natum est habere diuersas mensuras. Sicut patet de corpore celesti, quod secundum suum esse, quod intransmutabile est, mensuratur quo, quod est instans per manens. Sed quia idem corpus habet transmutationem adiunctam, mouetur enim secundum locum, tempus autem est mensura motus, vt dictum est, ideo hoc instans licet sit immutabile, est tamen mutationi adiunctum ratione sui subiecti, quod mouetur secundum locum, vt dictum est, & sic accidentaliter habet alterationem adiunctam. Similiter in substantijs separatis reperitur quidam motus affectio-nis & intellectio-nis, non autem in suis esse, vnde vbiq; reperitur natura istius nunc, semper est reperire aliquem motum adiunctum. Ex quo manifestum est, quod eum non est vt in subiecto in primo mobili, sed est mensura eius tantum, vt in subiecto autem est in primo quaterno. Sicut enim tempus respectu primi mobilis est accidens & mensura, respectu autem aliorum inferiorum

Tex. com. 105

Tex. com. 4

motuum est mensura tantum, ita eum respectu primi in genere eorum, qua quo mensuratur, est accidens & mensura, respectu autem aliorum est mensura tantum, & quia primum in quolibet genere est vnum, in vno autem subiecto non est possibile esse plura accidentia eiusdem nature, ab illius vnitate erit tantum vnum eum omnium, qua quo mensuratur. Sicut tempus est vnum omnium, quia motus primi mobilis est vnus. Hæc ille in dicto tract. qui tamen apparet mihi vicijs in exemplari, vnde sumpsi hæc. Ex quibus verbis apparet fuisse de mente eius, quod aliud est nunc qui, quo mensuratur mobile quantum ad eius esse substantiale, quod quidem nunc est per manens inuariabile secundum esse & essentiam. Et istud est in primo mobili, vt in mensura, non autem vt in subiecto, & non est tempus, nec per aliquid temporis, sed eius causa. Et aliud est nunc quod est vnitas mobilis non secundum suum esse, sed secundum quod est idem in toto motu. Istud enim est idem in toto tempore secundum essentiam, sed variatum secundum esse, & non est aliquid temporis per modum partis, nec termini, nec continuantis, sed est causa temporis illo modo quo geometriæ imaginantur, punctum fluxu suo intelligi causare lineam. Et aliud est nunc, quod est continuatum vel terminatum temporis, quia illud non est idem in toto tempore, nec mensurat mobile, nec motum, sed mutata esse. Prædictis ponit similia in scripto super 4. physico. Ex prædictis potest formari talis ratio pro conclusionem. Secundum diuersitatem mensurabilium, vt mensurabilia sunt, oportet esse diuersitatem mensurarum, potest tamen quando de mensuris suis mensurabilibus adæquatis. Sed esse permanens, & esse rei sub motu, & mutatum esse, sunt tres actus mensurabiles diuersi modo, & non ad idem genus mensurabilis reducibiles. Quia esse permanens est inuariabile, secundum se, vt est actus essentia, cuiusmodi est esse substantiale primi mobilis, quod vt est quedam substantia ingenerabilis & incorruptibilis est alterius rationis in esse mensurabili, quam esse eiusdem sub vno motu continuo, & vt sub motu. Et similiter prædicta duo esse sunt alterius rationis in esse mensurabili, quam sit mutatum esse fluans & labens, & nullo modo itans, nec bis actu signabile. Igitur alia mensura propria & adæquata mensurabitur primum quam secundum, & primum & secundum quam tertium. Mensura autem primi esse est nunc qui. Secundi vero nunc subiectiue exiens in primo mobili, idem in toto tempore tertij vero nunc fluens, & nullo modo itans. Tertia conclusio est. Præter tempus continuum, quod est passio primi motus, est aliud tempus discretum & nullo modo continuum. Istam ponit sanctus Tho. 2. quolibet articulo 5. post me. Discretorum (inquit) & continuorum non potest esse vna communis mensura, cum sint diuersorum generum in quantum mensurabilia sunt. Et ideo necesse est, quod si sint aliqui motus non continui, quod tempus eorum sit aliud a tempore, quo mensuratur motus continui. Manifestum est autem, quod motus spiritualium creaturarum, de quibus loquitur Augustinus, dicens spirituales creaturas moueri per tempus, & non per locum, non sunt motus continui, sed vicissitudines quedam discretæ. Dicit enim, quod per tempus mouetur animus, vel reminiscendo quod oblitus erat, vel discendo, quod nesciebat, vel notando quod volebat. Vnde manifestum est, quod cum tempus non habeat continuu nisi ex motu, tale tempus non est continuu, & quod est aliud a tempore rerum corporalium. Hæc ille. Item nono quolibet articulo 9. sic ait. (In omni motu oportet intelligere successione & tempus per aliquem modum, eo quod terminum cuiuslibet motus sunt oppositi inuicem, & contingentes, vt patet primo physico. Vnde oportet quod omne mobile intelligatur prius esse in vno termino motus, & posteriorius in altero, & sic sequitur successio. Sed transire de vno termino motus in alium in motibus corporalibus contingit dupliciter. Vno modo sicut de instanti in instantis. Hoc autem esse non potest, nisi quando sunt tales termini motus, inter quos est accipere aliquo modo medium, licet inter duo instantia est tempus medium, sicut patet in loci mutatione, alteratione, & augmento, & diminutione. Et hi motus dicuntur continui propter cõtinuitatem eius, super

Tex. com. 43. De vno termino motus in alium duplex transitus.

super quod trāsit motus, cuius est continue plus & minus accipere. Alio modo trāsit de vno termino motus in aliū, sicut de tempore in instanti. Et hoc accidit in motibus, quorum termini sunt priuatio & forma, & inter quā conflat media non esse. Vnde non potest sic trāsi de vno extremo in alterum, vt quandoq; in neutro extremorum sit, sicut trāsitur de instanti in instanti, ita q; in neutro instantium est, sed in tempore ma.lio. Et huiusmodi motus sunt generatio, corruptio, & illamatio, & hmoi in quibus oportet dicere, quod vnus terminus erat in toto tempore præcedente, & alius in instanti, ad quod terminatur motus. Huiusmodi enim mutationes sunt termini motus cuiusdam, sicut illuminatio dici est terminus motus localis solis. Vnde in toto tempore precedente, quo sol mouebatur ad punctum directę oppositionis, erant tenebrę, & in ipso instanti, quo sol peruenit ad punctum prædictum est lumen, & similiter est de generatione & corruptione, quæ sunt termini alterationis. Et quia inter tempus & instanti non cadit tempus medium, nec est aliquod instanti medium accipere immediate præcedens vltimum instanti temporis, inde est, q; in huiusmodi mutationibus absque omni medio trāsitur de vno extremo in aliud, nec est vltimum instanti accipere, in quo fuerit in termino a quo, sed vltimum tempus, quod terminatur ad instanti in quo est in termino ad quem, & ideo huiusmodi mutationes in instanti dicuntur. Hoc autem dici non potest de motu angelico, quia nullum ordinem habet ad motum continuum, vt possit dici motus eius. Vnde oportet, quod intelligatur trāsi de termino motus in terminum motus, sicut trāsitur de instanti ad instanti, eo quod tempus non potest intelligi sine motu. Vnde cum esse angeli in termino a quo a nullo motu dependeat, non potest dici q; ibi sit in tempore, sed in quodam nūc, & similiter in termino ad quem in alio nunc. Sed huiusmodi termini non sunt nunc huius temporis, quod est numerus motus cęli, vt eius numerus trāsmutetur vel mensuretur, nec oportet ea continuare per medium tempus. Continuitas enim temporis sequitur continuitatem motus, & continuitas motus sequitur continuitatem magnitudinis, super quam trāsit motus, vt dicitur 6. physico. Sed in operationibus angeli qualitercunq; dicatur moueri per diuersa loca non est inuenire continuitatem, sed cōsequenter se habent ad inuicem. Vnde & nunc quæ mensurant motū angeli sunt consequenter se habentia, & non est inter ea aliquid continens. Et ista pluralitas nunc consequenter se habentium est quoddam tempus, in quo dicimus angelum moueri. Et hoc consonat dictis philosophi in 6. dicentis, q; eiusdem rationis est indiuisibile moueri, & tempus componi ex ipsis nunc. Hęc ille. Eandem sententiam ponit prima parte q. 53. art. 3. quo ad aliqua, licet in alijs variet Ibidem enim sic ait. Vbi sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit nisi numeratio prioris & posterioris in motu. Vnde relinquatur, q; motus angeli sit in tempore, continuo quidem si sit motus eius continuus, in non continuo autem, si sit non cōtinuus, vtroq; enim modo conuenit esse motū angeli. Continuitas aut temporis est ex continuitate motus, vt dicitur 4. physico. Sed istud tempus sue sit continuum, siue sit discretum, nō est idem cum tempore, quod mensurat motum cęli, & quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent vnitatem ex motu cęli. Motus enim angeli non dependet ex motu cęli. Hęc ille. Ibidem etiam ad primum sic ait. (Si tempus motus angeli non sit continuum, sed quædam successio ipsorum nunc, non habebit proportionem ad tps, quod mensurat motum corporaliū, quod est continuū, cum non sit eiusdem rōnis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile, nō ē in proportionem mouentis & mobilis, sed ē in proportionē magnitudinū, in quibus est motus.) Hęc ille. Attende quod in prima parte dicit, q; angelus potest moueri motu continuo, & motu non continuo, cuius contrarium videtur dicere in quolibet allegato. Sed dic, q; operatio vel motus angeli est duplex, vnus interior, & alius exterior. Et quidem in motu interiori angeli ē actus immanentes intellectus & voluntatis nulla est continuitas, sed in motu

Tex. com. 17.
Et phis.
Tex. com. 99.
& 113.

Tex. com. 8.

Tex. com. 99. 113

exteriori locali ipsius angeli potest esse continuitas, & sic non est ibi contradictio. Si autem sit contradictio, teneat illud, quod dicit in prima parte, quia ibi magis materiam digesserat. Item in prima parte q. allegata scz. 13. art. 3. videtur esse contradictio. Quia in corpore articuli dicit tēpus continuum, quo mensurat ur motus continuus angeli esse aliud a tempore motus cęli. Et tamē post in solutione primi dicit talia duo tempora habere adinuicem proportionem, sed non est ibi contradictio, quia aliud est aliqua esse idem, & aliud est illa esse proportionabilia. Ex prædictis igitur patet, q; præter tēpus, quod est passio motus cęli, est aliud tempus continuum, & aliud discretum. Hoc etiam ponit primo sentent. dist. 37. q. 6. 4. artic. 3. De hoc tempore discreto latius loquitur in tractatu de instantibus, vbi sic ait. In substantiis separatis, quæ non intelliguntur cum aliquo continuo vel finitate non est tempus, in cuius distinctione cadit motus, qui est subiectum temporis, a quo habet tempus, quod sit continuum. In diffinitione enim temporis ponitur numerus tanquam eius forma, & genus, sed motus ponit oblique, sicut eius subiectū, & loco differentię. Semper enim cum accidentia in abstracto diffiniuntur, ponitur subiectum loco differentię, si cut finitas est curuitas nasci. 2. namq; loco debet poni differentia in diffinitione, inde est q; tempus non est absolute numerus sicut duo vel tria, sed est numerus applicatus rebus sicut duę vlnę panni, & huiusmodi. In substantiis autem separatis nō est subiectum temporis sic dicti. Vnde mensura actionis in eis non habebit continuitatem a materia, nec ab aliquo exteriori, sed quia nō potest ab eis nisi vnū simul apprehendi, oportet q; in plurium apprehensione cadat successio prioris & posterioris. Sed totum hoc est discretum, & non continuum, & tempus erit in eorū actionibus ē in similitudinem eius, quod formale est in eo, non aut ē in suum materiale, a quo habet esse continuū. Et ideo tps quo mensuratur ipsa successio in actionibus angelorum est ex indiuisibilibus, sicut numerus componitur ex vnitatibus, quæ sunt indiuisibilia quædam. Illa autem indiuisibilia non pertinent ad genus quantitatis, sicut vnitates istę pertinent, & hoc de facili deprehenditur, si natura temporis nostri consideretur. Sciendum est igitur, quod cum ratio mensurę primo reperitur in quantitate discreta, & per eius naturam, in quantitate continua, nihil poterit habere rationem mensurę in quantitate continua, nisi ex adiunctione quantitatis discretę. Et ideo tempus, quod est mensura motus, a quo habet continuitatem tanquam a suo subiecto, formaliter est numerus, & hoc est mēsurā quāq; habeat esse per motum, sicut accidens a suo subiecto. Si igitur tempus nostrum consideretur formaliter, est quantitas discreta, sed rōne sui subiecti est quantitas continua, vnde non est numerus absolutus, sed applicatus rebus. Quantitas autem discreta a quantitate continua originem habet, vt dicitur 3. physico. propter diuisionem enim continui est additio in numero. Non enim forent duę vnitates facientes numerum aliquarum duarum rerum, nisi illę res essent diuise ab inuicem, in se tamen retinentes vnitatē. Diuisio aut rerum singularium euolat speciei est per materiam. Species aut vna est, in angelis aut materia nō est, & ideo substantię separatę a philosophis vocatur. Ex quo patet q; mēsurā actionum angeli cum sit in eis vt in subiecto, non pertinet ad quantitatem discretam. Diuisio enim & numerositas, quæ est in eis, est solummodo formalis, & nullo modo materialis, cum in eis tot sunt species, quot indiuidua. Et ideo multitudo quæ est in eis, est de transcendentibus, certum est enim, q; vnū & multa diuidit ens commune. Et manifestum est, q; illud vnū & multa non sunt in aliquo gñe determinato, vt puta in quantitate, cum talis vnitates & multitudo possint reperiri vbi non est quantitas, vt in angelis tēpus. Igitur quod mensurat eorū actiones cōtinuum nō est, nec numerus, qui est quantitas discreta, cum iterum a continua oriatur, sed est numerus qui est multitudo, quæ est de transcendentibus, & ex talibus indiuisibilibus componi habet. Et ideo non est necessesse inter duas actiones suas, quæ perficiuntur in diuersis indiuisibilibus illius temporis, cadere aliquod medium. Possunt enim duę actiones immediate sibi succedere, sicut

Cur successio est morosa in intellectu, & non in angelica.

Capit. prim. paulo ante medium.

Vnde est q; tempus nō dicitur absolute numerus.

Tex. com.

Text 23. parte quarta.

cut & duę vnitates. Solum enim inter duo indiuisibilia temporis nostri, quod ex talibus componi non potest, cū sit continuum, cadit medium. Sed si ex eis constitueretur, nihil caderet medium, quia partes immediate semper se habent. Et ideo instantia in tempore nostro non sunt partes, cum sibi immediate succedere nō possint. Ex dictis manifestum est non esse aliquem transitum, cum angelus morose, aliquid vnū intelligit, sicut est quando intelligit duo successiue. Apud nos autem successio quædam est, quando intelligimus vnū continuatiue, sicut quando intelligimus plura successiue. Et huius ratio dicta est. Quia tempus quod est mensura actionum nostrarū non est in eis vt in subiecto, sed est mensura earum tantum, in motu vero primo est vt in subiecto, & ab illo habet transitum per naturam, quæ subiectum eius est, cum essentia motus sit in quodam transitu. Et ideo quando intelligimus aliud indiuisibile, vt puta. a. illud totum simul intelligimus, cum non habeat quod prius, & quod post, intelligitur. Est enim indiuisibile si morose intelligatur, & quiescat anima illud intelligendo, & ad aliud non trānsfundo. Mensura actionis nostrę non habebit transitum ab ea, cum ipsa sit tota simul. Natura enim mensurę extrinsecę est nihil accipere a mensurato. Tempus autem mensura extrinsecā est omnium, præterquam illud tantum, in quo est, sicut in subiecto, & illud est motus primus. Est igitur transitus, quando nos aliquid indiuisibile intelligimus, nō a parte actionis nostrę causalus in tempore, cum in eo nihil causetur, nisi a subiecto proprio, sed a parte ipsius temporis applicati actionibus nostris tanq; mensuras mensuratur, & non sic accidens subiecto. Cū autem angelus aliquid vnū morose intelligit, nullus transitus est, sed est vna particula indiuisibilis ipsius temporis, quo mensuratur actio eius, quantacunq; mora sue rit in illud intelligendo. Non est enim accipere aliquod vnū habens continuum vniformem transitum, cuius tempus illud sit mensura & accidens, vt apud nos. Et ideo particula illius temporis non habent transitum, nec a parte intelligibilium sibi succedentium, cum vnū aliquid indiuisibile intelligit, nec a parte alicuius subiecti, cuius essentia sit in continuo motu, vel transitu. Hoc autem imaginatiōem trāscendit, quia imaginatio nostra non trāscendit tempus nec continuum. Vna igitur particula illius temporis indiuisibilis manere potest cum multo tempore nostro, cuius tamen partes illi particule commanere non possunt, nec propter hoc erit in illa particula successio vel continuatio aliqua cum tempus illud non sit accidens alicuius in successione continuante existentis, vt dictum est. Manifestum est igitur, quod vniuersaliter omne tempus in quadam numerosa successione essentialiter consistit. Accidit autem ei, quod successio sit continua vel discreta ratione eorum, quibus applicatur. Discretio enim illa, quæ est temporis in angelis, non est eius vt numerus quo numeratur. Hoc enim absolutum est a tempore, sed habet eam ab actionibus ipsius, quæ sibi succedunt sine medio. Hęc ille. Ex quibus potest formari ratio pro conclusione sic. Motus vel operationes nullam habentes continuitatem per se, nec per accidens, nec consequentes continuum, nec ab aliquo motu continuo dependentes, non sunt mensurabiles tempore continuo, nec instanti temporis continui. Et quia habent aliquam mensuram successiuam, mensurantur tempore non continuo, seu discreto, sed operationes immanentes angelorū sunt hmoi, igitur &c. Maior & minor patet ex prædictis. Quarta conclusio est. Nullum tempus habet esse completum extra animam vel intellectum. Istam ponit S. Thom. 4. physico. Positis (inquit) rebus numeratis, necesse est poni numerum. Vnde sicut res numeratę dependunt a numerante, ita & numerus earum. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu, nisi sit aliquis intellectus, qui sit causa rerum, sicut est intellectus diuinus, non autem dependet ab intellectu animę. Vnde nec numerus rerum dependet ab intellectu animę, sed solum ipsa numeratio, quæ est actus animę ab intellectu dependet. Sicut ergo possunt esse sensibilia nō existente sensu, & indiuisibilia nō existente intellectu, ita pōt esse numerabilia

& numerus non existente numerate. Sed forte vera est conditionalis, quam ponit Arist. f. q; si impossibile est esse aliquid numerantem, impossibile est esse aliud numerabile. Sicut hęc est vera, si impossibile est esse aliquam sensibiliba tem, impossibile est esse aliquid sensibile. Si n. est sensibile, potest sentiri, & si potest sentiri, potest esse aliquid sentiens licet non sequatur, q; si est sensibile, sit sentiens. Et similiter si est aliquid numerabile, sequitur q; pōt esse aliquid numerans. Vnde si impossibile est esse aliquid numerans, impossibile est esse aliquid numerabile. Non tamen sequitur, quod si non est numerans, quod non sit numerabile, vt obiectio philosophi procedebat. Si ergo motus haberet esse fixum in rebus, sicut lapis vel equus, absolute dici posset, q; sicut anima non existente est numerus lapidum, ita anima non existente est numerus motus, qui est tempus, sed motus non habet esse fixum in rebus. Na non inuenit aliquid actu in rebus de motu, nisi quid indiuisibile motus, quod est motus diuisio, sed totalitas motus accipitur per aq; considerationem comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur tps non habet esse extra animam, nisi ē in suum indiuisibile, ipsa autē totalitas temporis accipitur per operationem aīe numerantis prius & posterioris in motu. Et ideo signanter dicit philosophus, q; tps non existente aīa est vt cūq; id est imperfecte. Sicut si dicatur, q; motū conuenit esse sine aīa imperfecte, & per hoc soluntur rōnes factę ad ostendendum, q; tempus nō sit, quia cōponit ex partibus non existentibus. Patet. n. ex prædictis, q; nō habet esse perfectū extra aīam sicut nec motus. Hęc ille. Con simile dicit primo sen. dist. 19. quæst. 5. arti. primo vbi sic dicit. Eorum quæ significantur noibus, triplex inuenitur diuersitas. Quædam n. sunt, quæ ē in totum suum esse completum sunt extra aīam, & hmoi sunt entia completa, sicut homo & lapis. Quæda aut sunt, quæ nullum esse habent extra animam, sicut somnia, imaginatio, & chimera. Quædam aut sunt, quæ habent fundamentum in re extra aīam, sed complementum rationis eorum, quantum ad id quod est formale, est per operationem animæ, vt patet in vniuersali. Humanitas enim est aliquid in re, nō tamen habet ibi rationem vniuersalis, cū non sit extra aīam aliqua humanitas multis cōmunis, sed ē in q; accipitur ab intellectu, adiungitur ei per operationē intellectus intentio, ē in quam dī species. Et similiter est de tempore, quod habet fundamentum in motu secundū prius & posterioris ipsius motus, sed quantum ad id, quod est formale in tempore, numeratio, cōpletur per opus intellectus numerantis. Ex quibus patet, quod tempus non est aliud quā numerus motus cōtinui vel discreti. Et quod sicut motus quantum ad omnia quæ sunt de rōne eius, nō est actu extra aīam, ita nec tēpus, cum tam motus quā tēpus, quo ad omnia quæ includunt in suis rōnibus, sunt actu per opus aīe vel alicuius intellectus simul intelligentis ea, quæ extra intellectum non sunt simul actu. Vnde ex prædictis potest formari talis rō pro conclusione. Nullū ens cui repugnat ex sua ratione habere partes suas simul, quāuis contingat eas simul intelligi, habet completum esse actu sine intellectione, vel alia cognitione, quo ad suam totalitatem, sed tempus & motus sunt huiusmodi, igitur nec tempus, nec motus habet completum esse, vel completam totalitatem actu extra naturam suam, præter opus intellectus, aut alterius virtutis cognitiuę. Quinta conclusio est. Esse ipsius angeli & eius substantia secundum se mensurantur quo, & non tempore, aliqua vero operatio angeli mensuratur tempore continuo, & aliqua tempore discreto, & aliqua eternitate quodammodo participata. Ista conclusio habet quatuor partes. Prima est, quod angeli quantum ad suum esse & suam substantiam non tempore sed quo mensuratur. Istam ponit S. Tho. 20. quolibet arti. 4. vbi sic ait. De re aliqua possumus loqui dupliciter. Vno modo ē in rerum natura. Alio modo ē in quod est in consideratione nostra. Primo modo accipitur substantia rei cum oib. suis dispositionibus & operationibus, quia sine his substantia non inuenitur in rerum natura. Sed secūdo modo pōt accipi substantia absq; suis dispositionibus, quia consideratio substantię non dependet ex consideratione suarum dispositionum. Attribuendo igitur mensuram

Tex. com. 111

Esse angeli qua mensura mensuratur

suram durationis rei secundum primum modum, soli Deo competit duratio, quæ sit tota simul. Non autem alicui creato, eo quod solus Deus est immutabilis secundum essentiam, & quantum ad omnia, quæ circa essentiam considerari possunt. Quælibet autem creatura est variabilis secundum substantiam, vel operationem, aut aliquam dispositionem, & secundum hoc August. 2. r. q. ad Orosium ponit oēs creaturas esse in tempore, & etiam angelos. Sed attribuendo mensuram durationis angelo 2. modo. s. prout consideretur substantia eius absolute, sic ponitur eius mensura eum, & non tempus, de quo quidem quo est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in quo est successio, sed non sicut in tempore. In tempore namque est prius & posterius cum inuolutione, in quo autem sine inuolutione, sed hoc non est intelligibile. Impossibile est enim alicuius durationis esse duas partes simul, quarum una aliam non includat, sicut mensis includit diem. Unde sicut est aliquod in die, ita & in mense, sed duo dies simul esse non possunt. Quædocumque enim in aliqua duratione ponuntur due partes, quarum una est prior, alia posterior, oportet quod una transeunte, alia de nouo adueniat. Et sic oportet, quod in omni duratione, in qua est prius & posterius, sit inuolutio. Mensura autem durationis inuolutionem habere non potest, nisi illud quod per durationem mensuratur inuolutionem recipere possit. Esse autem angeli est absolute inuolutio, quia ex quo esse cepit immutabiliter perseveravit, cum nec in eo sit motus, nec alicui motui sit subiectum, sicut esse rerum corruptibilium est subiectum celestis motui. Sic ergo si attribuitur mensura angelo quantum ad suam substantiam tantum, illa non habet prius & posterius, sicut enim esse eorum mensuratur quo. Hæc ille. Itē prima parte q. 10. ar. 5. sic dicit. Cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, sicut hoc recedit ab æternitate. Quidam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationi, vel in transmutatione consistit. Et huiusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, & est esse omnium corruptibilium. Quidam vero minus recedunt a permanentia essendi, quia eorum esse nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis, tamen habet transmutationem adiunctam in actu vel in potentia, sicut patet in corporibus celestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile, habent tamen transmutabilitatem secundum locum. Et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabile quantum ad naturam eorum pertinet, cum transmutabilitate tamen secundum electionem quantum ad eorum naturam pertinet, & cum transmutabilitate intelligentiarum & affectionum & locorum suo modo, & ideo huiusmodi mensuratur ævo, quod est medium inter æternitatem & tempus, esse autem quod mensuratur æternitate, nec est mutabile, nec mutabilitati adiunctum. Sic ergo tempus hæc prius & posterius, ævum vero non habet prius & posterius, sed ei coniungi possunt. Aeternitas autem non habet prius & posterius, nec ea copatur sibi. Hæc ille. Sic igitur patet prima pars conclusionis scilicet quod esse angeli mensuratur quo. Pro qua potest sic argui. Illud quod intrinsece non habet prius & posterius, tamen illa compati potest, mensuratur ævo, sed esse substantiale angeli est huiusmodi igitur &c. Maior & minor habentur ex prædictis 2. pars conclusionis scilicet quod aliqua operatio angeli mensuratur tempore continuo, superius probata est de motu eius, quo mouetur continue in loco successiue. Unde Sanctus Thomas prima parte q. 53. art. primo sic dicit. Quia angelus est in loco secundum contactum virtutis, necesse est quod motus angeli in loco nihil aliud sit, quam diuersi contactus diuersorum locorum successiue, & non simul, quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, ut dictum est superius. Huiusmodi autem contactus non necessarium est esse continuos. Potest tamen in huiusmodi contactibus quedam continuitas inueniri, quia nihil prohibet angelo assignare locum diuisibilem per tactum sicut virtutis, sicut corporibus assignatur locus diuisibilis per contactum magnitudinis sicut. Unde sicut corpus successiue, & non simul dimittit locum, in quo prius erat, & ex hoc causatur continuitas in motu locali eius, ita angelus potest successiue dimittere locum diuisibilem, in

quo prius erat, & sic motus erit continuus. Potest etiam totum locum simul dimittere, & tunc alteri loco se simul applicare, & sic eius motus erit non continuus. Hæc ille. Et in sequenti articulo, ut in præcedenti conclusione allegatum est, ostendit quomodo motus angeli si sit continuus mensuratur tempore continuo, si autem sit discretus mensuratur tempore discreto. Ex quo patet tam 2. quam tertiam partem conclusionis esse de mente sua, unde pro ista secunda parte arguitur sic. Omnis operatio continua & omnis motus continuus mensuratur tempore continuo, & duratione continua, sed aliqua operatio angeli est continua, & aliquis eius motus est continuus, igitur &c. Tertia & 4. pars conclusionis ponuntur ab eodem in 10. quolibet ar. 4. ubi post verba superius in probatione primæ partis allegata, subdit. Si attribuitur mensura angelo quantum ad substantiam tantum, illa non habet prius & posterius, sicut enim esse eorum mensuratur quo. Et similiter si attribuitur ei mensura durationis quantum ad operationem essentiali beatitudinis, & sic enim sunt in participatione æternitatis. Si vero attribuitur ei mensura durationis ratione aliquarum operationum vel affectionum, sicut eorum mensura habet prius & posterius. Ita enim mensuratur tempore secundum quod dicit August. 8. super gen. ad litteram dicens, quod deus mouet creaturam spiritualem pro temporibus. Hæc ille. Illa etiam quarta pars conclusionis ponitur ab eodem prima parte q. 10. art. 3. ubi sic ait. Aeternitas vere & proprie in solo Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur. Solus autem Deus est omnino immutabilis, secundum tamen quod aliquam ab ipso immutabilitatem participant, secundum hoc aliquam æternitatem participant. Quædam vero quantum ad hoc immutabilitatem participantur Deo, quod nunquam esse desinant, & secundum hoc dicitur ecclesiast. primo q. terra in æternum stat, & sic æternitas angelis attribui potest, sicut illud psalmistæ. Illuminans tu mirabiliter a montibus æternis. Quædam autem æterna dicuntur in scripturis propter diuinitatem durationis, licet sint corruptibilia, sicut in psalmis dicuntur montes æterni. Et deuter. 33. Deponis collum æternorum. Quidam autem amplius participant de ratione æternitatis in quantum habent intransmutabilitatem, vel secundum esse, vel vteriu secundum operationem, sicut angeli, & beati verbi fruentur, quia quantum ad illam visionem verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes, ut dicit August. 14. de trinitate. Unde & videntes Deum dicuntur habere vitam æternam sicut illud Io. 17. Hæc autem vita æterna &c. Hæc ille. Ex quo patet, quomodo operatio angelica, in qua eius beatitudo consistit, participat quodammodo mensuram æternitatis. Totam istam conclusionem quasi ponit in tractatu de instantibus, ubi postquam conclusit ævum esse se quoddam nunc stans, subdit. Considerandum autem est, quod nulla actio substantię separatur mensuratur isto nunc, cum nulla actio sua sit substantia. Solus enim Dei actio est sua substantia, & ideo substantia & actio eius est æterna. Cum autem angelus agit aliquid extra, sicut quando agit circa ista corpora inferiora illa transmutando, sicut factum est in angelo Thobie, tunc actio sua mensuratur tempore nostro. Si autem actio sua non fuerit ad extra, cuiusmodi est intelligere, tunc si intelligit in verbo, actio sua mensuratur æternitate participatiue. Sic enim actio sua naturam suam transcendit, quia per naturam nunquam videtur aliquid in verbo. Si vero intelligatur per speciales aliquas, tunc actio sua cum sit successiua, mensurabitur tempore, quod non est idem tempori nostro, nec etiam cum eo, quod formabile est in eo, ut supra ostensum est. Et huius temporis vna particula cum multo tempore nostro esse potest, nullo medio in ipso intercedente, quamuis in tempore nostro multa media cadant propter eius continuitatem. Cum vero succedunt sibi intellectiones est ibi tempus perfectum ex multis particulis diuisibilibus in seipsis. Et hæc particula non sunt instantia, quia nulla istarum est eadem in toto tali tempore, sicut est instans temporis in tempore, nec etiam aliqua illarum est continuatio ipsius temporis, sed quælibet illarum est pars, sicut vnitas est in numero. Ex his igitur manifestum est, quod tempus nostrum non causatur ab illo tempore

Est æternitas pluribus p. t. t. secundum diuersitatem

Pal. 75.

Cap. 4.

et com. 2

tempore, sed ab eo, quod est idem in toto tempore. Aeuo autem nulla actio mensuratur, sicut dictum est, sed esse æternorum, & ipsa æterna. Aeuum autem non se habet ad tempus, sicut aliquid eiusdem speciei, sed tanquam causa analogæ, per prius enim reperitur ratio mensuræ in ævo quam in tempore. Unde a parte æui, quod toti temporis nostro coexistit, & cuiuslibet eius instanti & parti, inferri potest primum angelum toti temporis nostro coexistere, sed non quod mensuratur eo. Tempus enim concomitanter se habet ad Angelum ratione. s. æui, cui tempus nostrum est adiunctum. Unde si aliquo modo diceretur angelus commetiri temporis: quia est mensura motus, necessario hoc foret per concomitantiam. Et hoc conuenienter dici posset, si tempus non haberet finem, sicut opinio Arist. tenet. Tunc enim tempus infidenter sequeretur ævum, sed quia tempus non semper durabit, cessabit enim motus primus, non est concomitantia temporis & æui, nisi ut nunc. Tempus vero, quod mensurat actiones angelorum concomitatur simpliciter ævum. Semper enim angeli intelligunt per proprias rerum species, quas apud se habent, quia hoc tempus absolute concomitatur ævum. Tempori autem nostro in nullo proportionatur, nisi forte per accidens. Potest enim vna particula illius temporis, licet sit in diuisibilis, toti temporis nostro commanere, & ultra adhuc secundum moram, quam traheret angelus super idem intelligibile. Ideo per naturam illius temporis non potest inferri, quod intelligere Angeli mensuratur tempore nostro, nec etiam quod tempus nostrum commentur vnici eius intellectioni, ut ostensum est, nisi ex suppositione, ut si ponatur vnica particula illius temporis, in qua intelligit vnium intelligibile, esse coexistentem alicui particule temporis apud nos. Tunc enim ex hypothese sequitur tempus nostrum commetiri ipsi intelligere angeli, non tanquam propria eius mensura, sed tanquam quoddam propriam eius mensuram concomitans. Et adhuc magis rei motus tempus quam ævum: quia tempus nostrum non comparatur illi temporis, siue illi intelligere, nisi per ævum, a quo vtriusque tempus fluit. Hæc ille. Ex quibus patet tota conclusio pro qualibet suarum quatuor partium. Verum in vltimo allegatis videtur quedam contradictio ad illa, quæ superius probando tertiam conclusionem, allegata sunt de prima parte. Nam in prima parte dicit beatus Thom. quod tempus continuum mensuratur eum localem continuum angeli, non est idem cum tempore nostro, in libello vero de instantibus dicit, quod est idem. Sed videtur, quod potius tenendum est, quod dicit in summa: quia illa est quasi finalis determinatio, & retractatio prius dictorum. Potissimè quia motus angeli in nullo dependet a motu coeli, & sic videtur quod tempus sui motus non est idem cum tempore, quod est passio motus coeli. Item alia contradictio ibidem apparet: quia. s. in prima parte dicit, quod tempus discretum mensuratur intellectiones angeli compositur ex instantibus, in prædicto autem tractatu dicit oppositum, sed non est proprie contradictio. Quia cum dicit in prædicto tractatu, quod illæ particule indiuisibiles temporis discreti non sunt instantia, intelligit quod non sunt talia instantia, qualia sunt instantia temporis nostri. s. fluentia, & raptem transeuntia, terminantia, vel inchoantia, vel continuantia aliquid continuum. Sexta conclusio. Sicut omnium temporalium corporalium est idem tempus numero, ita omnium æternorum est idem ævum numero, & illud est subiectiue in primo angelo. Primam partem huius conclusionis ponit beatus Thom. prima parte q. 10. artic. 6. ubi sic ait. Ratio vnitatis temporis est vnitas primi motus, secundum quam cum sit simplicissimus, omnes alij mensurantur, ut dicitur 10. Metaphysic. Sic igitur tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensurandum, sed etiam ut accidens ad subiectum, & sic ab eo recipit vnitatem, ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia vna mensura separata possunt multa separari. Hoc igitur habito sciendum, quod de spiritualibus creaturis duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod omnes processerunt a Deo in quadam equalitate, ut dicit Origenes, vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alij vero dixerunt, quod omnes sub-

stantiæ spirituales processerunt a Deo in quodam ordine & gradu. Et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit 10. capitulo celestis Hierarchie, quod inter substantias spirituales sunt primæ mediæ & infimæ etiam in vno ordine angelorum. Secundum primam opinionem necessarium est dicere, quod sunt plura æua, secundum quod sunt plura æterna prima & æqualia. Secundum vero secundam opinionem oportet dicere, quod sit vnium ævum tantum: quia cum vnium quodque mensuratur simplicissimo sui generis, ut dicitur 10. Metaphysic. oportet quod omnium æternorum esse mensuratur per simplicius esse primi æterni, quod tanto est simplicius quanto prius. Et quia secunda opinio est verior, concedimus ad præsens esse vnium æternum. Hæc ille. Item quinto quolibet articulo 7. sic dicit. Ex ignorantia linguæ græcæ prouenit, quod communiter apud multos ævum ab æternitate distinguitur, ac si distingueretur Anceps ab homine, quod n. in græco dicitur æon, in latino dicitur æternitas. Et sic Dionysius 4. capit. de diuinis nominibus pro eodem videtur æuo & æternitate. Sed quia nominibus est vendum, ut plures, si vtriusque distinguamus abinuicem, ævum nihil aliud erit, nisi quedam æternitatis participatio, ut essentialis æternitas ipsi Deo attribuitur, ævum autem quasi æternitas participata substantiis spiritualibus, quæ sunt supra tempus. Quia vero id, quod per essentiam dicitur, est mensura eius, quod per participatiuam dicitur, potest dici quod prima mensura omnium æternorum est ipsa Dei æternitas. Sicut etiam substantia Dei est mensura omnis substantiæ, ut dicit Commentator 10. Metaphysic. Si quis tamen vnice accipere mensuram homogeneam eiusdem generis. Dicunt quidam, quod non est vna mensura communis, sed quodlibet æternum habet suum ævum. Sed hi propriam vocem ignorauerunt, sic enim verum esset, quod dicitur, si omnia æterna essent æqualia. Sic. n. vnium eorum non esset mensura alterius. Hoc autem verum non est, quia in angelis est accipere primum, medium, & infimum, non solum secundum diuersas Hierarchias & ordines, sed etiam secundum diuersos angelos in eodem ordine, ut patet per Dionysium. 10. capit. celestis hierarchie. Et quia semper illud, quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut dicitur 10. Metaphysic. ideo necesse est, ut duratio simplicissimi æterni sit mensura omnium æternorum. Hæc ille. Eandem sententiam ponit in tractatu de instantibus, ubi sic dicit. Nunc superest ostendere, cuius sit equum tanquam subiecti. Ad cuius æuidentiæ considerandum est, quod sicut dicitur in 10. Metaphysic. vnium quodque mensuratur per simplicissimum sui generis. Est. n. semper accipere simplicissimum secundum multitudinem, sed non secundum magnitudinem. Et hoc vel simpliciter, sicut vnitas est mensura omnis numeri, vel in ipso genere habens rationem generis, sicut binarius est numerus simplicissimus mini mæ habens compositionem. Sed non est mensura simpliciter, sed tantummodo numerorum partium. Simplicissimum autem in motibus secundum multitudinem est motus primus, quo mensurantur ceteri motus. Secundum vero magnitudinem non est accipere simplicissimum, quia magnitudo est diuisibilis in infinitum. Ex istato tamen significatur minimum secundum magnitudinem ad quod alia mensurantur, ut pes, vel aliquid simile. Semper autem illud minimum secundum multitudinem, quod est mensura, est in aliquo mensuratorum suorum, ut in subiecto, ad alia vero comparatur ut mensura tantum, & ideo tempus est in primo motu, ut in subiecto. Semper autem in rebus ordinatis inter se, supremum infimi attingit infimum supremi. Ideo tempus in supremo, scilicet ubi est ut in subiecto, coniungitur quo quasi in infimo, siue quia ævum non pertinet ad cælum, nisi ut mensura tantum, oportet ergo ævum esse ut in subiecto in re tali, cui coniungitur æternitas in ratione mensuræ. Nulla autem creatura secundum suum esse est æterna, potest tamen sibi actionem suam participare, sicut angelus, qui inuenit res in speculo æternitatis. Hæc n. est perfectio essentia, videlicet visio gloriæ. Aeuus igitur ut in subiecto erit in illo, qui magis participat tali visione, illius enim essentia est magis perfecta, & natura sublimata. Et ideo supposito, quod lucifer fuerit maximus angelorum, si steterit, tunc foret in eo ævum ut in subiecto, sed quia nã eius non

Text. com. 2

Cap. 7. ff.

Text. com. 2

Cap. 5.

Text. com. 2

est perfecta perfectione eterna glorię, nō est in eo aliquid quod sit alijs mensura, sed in eo qui magis inter omnes est illius glorię particeps. Manifestum est. q. in corpore perfectissimo, quod ad corruptionem est maxime remotum, v. p. in corpore coelesti est, vnde alia mensurantur, eius enim perfectio sequitur naturam suam, quia non est aliquid nixus, vel motus ad oppositum suę perfectionis in eo. In angelis autem non est tota perfectio a natura: quia pōt. in eis esse motus ad oppositum. Vt patet in his, qui peccauerunt, in quibus aliquid perfectiorem naturam habebat multis, qui steterunt, quorum natura perfecta est per gloriam. Et ideo ille qui perfectiorem naturam habet in gloria, in se habet vnde alij mensurantur. Hęc ille. Simile ponit 2. sent. dist. 2. q. 1. artic. 2. Ex quibus pōt. ratio pro conclusione formati. Quodcumq. sunt multa eiusdem generis eadē mensura homogenea mensurabilia, semper prima talium mensura est formaliter, vel subiectiue in primo, & simplicissimo eiusdem generis, sed oīa æterna sunt in eodem genere mensurabilia, & mensurabilia eadem mensura homogenea, sicut temporalia eodem tempore, & inter ea est aliqd. simplicissimum: igitur in illo erit æuum sicut in subiecto, vel sicut forma in suo formabili. Maior & minor patent ex prædictis. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quamtu ad secundum articulum restat: arguere contra conclusionem. Vnde contra primam arguit Aur. probando q. tps continuum habet pro subiecto. oīem motum, non solum motum coeli. Et arguit primo sic. Individua eiusdem rōnis habent passiones proprias eiusdem rationis. Hoc probatur. Quia propria passio consequitur speciem fm rationem propriam non indiuiduum: igitur quę sunt infra vnā speciem habent eandem passionem, sed oēs motus circulares sunt eiusdem speciei, saltem in hoc, quod est esse successiuum, & esse actum admixtum potentie, sed in motu primo mobilis, quia est ens successiuum, & actus admixtus potentie, fundatur prius & posterius: igitur consimiliter prius & posterius fundabuntur in omni alio motu circulari, in quantum quilibet est eiusdem rationis in hoc, quod est esse successiuum, & esse actum admixtum potentie, sed prius & posterius absolute considerata in motu sunt tps ipsum: igitur &c. Dicitur forte negando minorem: nam motus primi mobilis non est eiusdem rationis cum alijs motibus. Est. n. motus continuus, æternus, regularis, velocissimus, qđ non conuenit alicui aliorum motuum, & ideo non oportet q. habeant eandem passionem. Sed hoc non valet: nam tps non est passio illius motus, vni in quantum annectitur ei regularitas, æternitas, uniformitas, sed in quantum habet prius & posterius absolute accepta, cum igitur ista ita bene inint alijs motib. sicut primo, sequitur q. eadem passio inest eis. Secundo. Illud non aspicit præcisē motum primi mobilis, quo nō existente. s. motu primi mobilis, & existentib. alijs motib. particularibus, sufficienter habetur vnde oriatur tps. Hęc propositio vera est, quia nihil aspicit aliquid vt proprium subiectum eius, & primum, quo non existente adhuc illud habet vnde sufficienter oriatur, sed non existente motu primi mobilis, adhuc potest aīa apprehendere tps in aliquo alio motu particulari, puta in motu rotę figurę. Tertio. Quia bellū losus agebatur in tpe, & tamen tunc non erat motus primi mobilis. Quarto. Quia aīa apprehendens se in esse transmutato, apprehendit tps: igitur tempus fundatur super omnē motum. Qui. n. capit motum, capit partes successiuas capiēdo partes succedētes, sed prius & posterius in motu sunt ipsum tps. Quinto. Quia tempus non est aliud formaliter q. successio motus, sed in quolibet motu est formaliter talis successio: igitur in quolibet motu est formaliter tps. Maior probatur: quia fm Arist. in prædicamentis, non est nisi duplex quantitas in gñe. s. permanens & successiua, & prima diuidit in lineam, superficiē, & corpus, secunda est ipsum tps: ergo sicut se habet quantitas permanens ad suum quantum, sic se habet quantitas successiua ad suum quantum, vbique. n. comparatur forma ad suum effectum formalem, sed quantitas permanens nō est nisi dimensio & partibilitas quati per ammissi, sicut corporeitas non est aliud quā dimensio formalis & partibilitas corporis, & sic de linea & superficie: igitur sic se habet

Verum tps sit subiectiue solum in motu primi mobilis:

Verum eadem sit successio motus & temporis.

Sed quantitas successiua nō est formaliter nisi successio, quā nō successiua, ergo quā-

bit tps ad esse successiuum, quod erit formaliter successio cuiuslibet quati successiui, vt sic oī quod succedit formaliter succedat per ipsum tempus. Sexto. Nam in omni motu est prius & posterius, sed tps non est aliud quā prius & posterius continuata addita: igitur tps est subiectiue in omni motu. Minor probatur. Quia tps non est aliud q. præteritum, vel futurum, vel præsens, sed hæc non sunt formaliter, nisi prius & posterius: vnde præteritum non est aliud quā prioritas, respectu præsentia litatis, & futurationis. Vbi considerandum est, q. cum dī tempus est præteritum, præsens, & futurum, hic ly præteritum, præsens, & futurum possunt accipi formaliter pro ipsa præteritione & futuratione, vel pro ipso substracto, s. quod præterijt, quod futurum est, quod est subiectum præteritionis, vel pro copulata ex substracto, & ex illa præteritione. Tempus autem non est præteritum & futurum secundo modo, nec tertio modo, sed tū primo. Septimo. Capio succedēs, siue prius & post., & resoluo ipsum succedens in ipsam successione, que non est aliud quā prioritas, & ipsum quod succedit, quod est subiectum ipsius successione. Similiter resoluo prius & post. in id, quod est prius & post., & in ipsam prioritatem, sicut resoluo album in illud, quod est album, & in albedinē. Tunc probatur, q. tempus non est aliud quā illa successio eius, quod succedit, siue prioritas & posterioritas eorum, quę sunt prius & post. Et hoc sic, aut tempus est ipsa successio motus, aut est alia successio, qua motus succedit, & alia qua tempus succedit. Non autem potest dari secundus modus: ergo necessario oportet dare, quod tempus sit successio, qua motus dī formaliter succedat, & sic erit in omni motu successio formaliter. Minor probatur. Quoniam sicut est impossibile in quanto permanente esse duas quantitates permanentes, sic in quanto successiuo impossibile est esse duas quantitates successiuas, vel duas successiones: igitur impossibile est, q. in motu sit vna successio, qua est tempus, & alia qua motus dicitur formaliter succedere intrinsece, sed successio, qua motus quilibet succedit formaliter, erit ipsum tempus. Confirmatur. Quia si motus haberet propriam successione intrinsecā aliam a successione, quę est formaliter tempus, tunc oportet, q. essent due quantitates formaliter successiue. Quo concedo, sequitur q. Philosophus fuit valde insufficientis in non ponendo nisi vnā quantitate successiuam, motus. n. secundum eum 5. Metaphysic. est solum modo quantum per accidens. Octauo, quatenus negat quin tempus sit quantitas successiua, cunc sic. Aut tempus est illa successio in abstracto, aut est aliquid concretum ex partibus succedentibus & successione, ita q. habeat partes intrinsece succedentes, sicut motus, non potest dari secundus modus, quia tunc tempus esset quantitas per accidens: ergo oportet necessario dicere, q. tempus sit illa successio in abstracto, & ex hoc, cum omne, quod est tale in concreto, sit tale formale per id, quod est tale in abstracto, sicut omne quod est album, est albedine album, sequitur q. omne successiuum sit formaliter successiuum ipso tempore, & sic cum omnis motus sit successiuus, in quolibet motu erit tps formaliter, & sicut albedo in albo, ita successio in successiuo. Nono. Quia dicit August. 1. 1. confessionum capit. 10. q. tempus nihil aliud est quā successione distinctio, dicit autem distinctionem nihil aliud esse quā successione, non enim dicit extensionem, quia illa non est nisi in permanentibus. Similiter Auicenna in suo 2. Physic. dicit, q. tempus non est nisi continuitas motus, non autem permanens: ergo successiua, & sic tempus nō est aliud quā successio. Item Philosophus 4. Physicorum probat, quod motus non est tempus, tum quia tempus est vbique, non autem motus: tum quia tempus non multiplicatur, & motus multiplicatur, tum quia velox & tardum sunt passiones motus, non autem temporis, deinde probat aliam conclusionem, scilicet q. tempus est aliquid motus, quia non percipimus tempus nisi per motum, & post concludit, q. tps est prius & posterius in motu, & q. illa non sunt motus, Ex quibus omnibus patet, q. cum in omni motu continuo sit formaliter successio, & cōtinuitas, & prius & posterius, q. tempus est formaliter in quolibet motu. Decimo sic. Oīs motus continuus habet partibilitatem & successione,

titas per se, nō est maliter, permanens, quā nō per se.

Ext. com. 97.

Contra can. Greg. de dil. 2. q. 1. 2. parte 2. conclus. 3.

Verum sit successio vel successio.

Verum nunc mensuras mobile sit aliud nunc continuante & terminante tps.

Ext. com.

cessione, sed successio non est in motu, nisi ex tempore, non autem ex magnitudine; licet partibilitatem habeat a magnitudine: ergo quilibet motus est subiectum tēporis. Maior patet. s. q. in omni motu differat partibilitas a successione: nam sunt duo motus æqualis successione, qui non sunt æqualis partibilitatis, vt patet cum Sortes in vna die vadit leucam, & in eadem die Plato non vadit nisi mediam, ibi est æqualis successio. s. vni diei. 2. 4. horarum, nō tū eadem partibilitas, quia vnus motus est minor alio. Sed minor probatur: nam fm Philosophum 6. Physic. diuisibilitas motus est fm diuisibilitatem magnitudinis, successio vero formaliter est a tpe. Arguit et contra eandē Greg. de Arimi. probando, q. oī corpus, quod mouetur regulariter & vniiformiter est tps, & per consequens cōclusio prima falsa. Arguit igitur sic. Oī illud, per quod possumus moti moras motuum & quietum, ac durationes eorum. i. cognoscere quādiu res quiescit, vel mouetur vel durat est tps; sed oī corpus continue & regulariter motum est huiusmodi: igitur &c. maior patet ex his quę consequenter homines loquuntur de tpe. Dicimus. n. illum motum esse diuiniorem, qui maiori tpe durat, & illud minus diu moueri, quod minori tpe mouetur; & illud quę durat, quod est æqualiter per motum. Et similiter de duratione rerum: nā eam dicimus plus durare, quę longiori tpe durat, ita q. hæc oīa non mensuramus tpe, & nō per aliquid aliud, sicut patet, & per consequens oī illud, cui ista consequuntur, est tps. Sed minor probatur. Si. n. sit aliquid corpus, quod continue & regulariter moueatur, quilibet hoc sciens pot per illum mensurare motus aliorum, & cognoscere de alijs quantum moueantur, & quod diuinius mouetur, & quod minus. Nam per istum motum certificamur de mora motuum aliorum corporum per horologia & cōlelitia corpora, & ita possemus per alia si sciremus ea continue & regulariter moueri; & ad cognoscendum prædicta non est oportuna aliqua res distincta a mobili, & a ceteris reb. permanentibus. Nam si tps poneretur esse talis res, in nullo esset utilis ad mensurandum motus & quietes aliorum seu durationes, eo q. oīno latens prolixus ignota esset, vel saltem minus nota quā oporteat ad cognoscendum & habendum huiusmodi notitias, per ignota. n. nullus valet aliquid mensurare. Similiter motus coeli, vel horologij minus notus esset quā ipse mobilis. cōlelitium vel horologium ad habendum huiusmodi notitias, & ideo per ipsa mobilia melius mensuramus motus, & quietes, & durationes rerum q. per huiusmodi motus, & sic mobile habet rationem temporis non aut motus, nec aliqua res successiua distincta a motu, & a suis terminis, & a mobili. Confirmatur. Quia huius mentis vī esse Aug. 12. de ciuitate Dei. c. 15. s. q. dicit loquendo omne corpus continue vniiformiter & regulariter motum pōt dici tps, sed proprie loquendo sola cōlelitia corpora sunt tempora. In cuius signum, cum Dominus illa instituit dixit. Sint illis in signa, & in tpa, & in dies, & in annos. Contra secundam conclusionem arguit Aureol. improbādo quod ibidem dī. s. q. aliud sit nunc, quod mēsurat mobile, & alia sunt nunc, quę mensurant mutata esse, vel quę continuat & terminant tps, & q. nunc mensurans mobile remaneat idem in toto tpe &c. Primo. Quia ista expositio non vadit ad mentem Arist. quia Arist. non loquitur de nunc extrinseco, sed de nunc, qđ habet mēsurare mutata esse, quod patet ex illo, quod attribuit ipsi nunc quod dicit esse idem. s. q. in actu terminat tps, & in potentia continuat. Et consimiliter dicit, q. nunc est idem in toto tempore, sicut est idē pūctus suo fluxu causans ipsam lineam, modo certum est, q. non est vnus punctus in linea, qui maneat idem, & alius qui varietur, vt expositio ista dicit de nunc mensurante mobile, & de mensurante mutata esse. Secundo. Quia fictio vī q. sit aliquod nunc mensurans mobile, in quo. n. poneretur subiectiue nunc, quod tu dicis manere. Tertio. Quia Arist. dicit, q. illud idem nunc, quod manet idem fm substantiam, variatur fm esse. Quō autem variatur secundum esse per hoc, q. variatur vnū aliud nunc, nisi fingas, q. illud aliud nunc est in primo nunc subiectiue? Et per hoc illud dī variari fm esse, sicut subiectum variatur variato accidēte. Quarto. Quia extra aīam non est vnū mutatum esse fm substantiam in toto motu, sed semper aliud & aliud,

igitur extra aīam non est idem nunc, quod maneat, sed necessario rapim transit. Quinto. Quia contradictio est dicere, q. nunc sit idem fm substantiam, & differens penes prius & post: nam prius & post, sunt ipsum nunc. Si igitur variatur prius & post, necesse est dicere, q. varietur ipsum nunc fm substantiam: igitur manet idem nunc fm substantiam, & variatur fm substantiam, quod est contradictio. Sexto. Nam tunc sequitur, q. plura mutata esse simul sunt: nam cuiuslibet mutato esse in motu correspondet suū nunc in tempore. Sed fm te manet idem nunc fm substantiam in toto tpe extra aīam: ergo & omnia mutata esse in motu sunt in eodem nunc. Ex quo sequitur, q. plura nunc correspondentia pluribus mutatis esse erunt simul: quia in vno nunc fm substantiam, & ex eodem sequitur, q. omnes partes motus erunt simul, quia toti motui correspondet vnū nunc fm substantiam. Septimo. Nam si extra aīam est idem instans fm substantiam in toto tpe sequitur, q. accidēs migrabit de subiecto in subiectum, migrabit enim de vno mutato esse in aliud mutatum esse, sed mutatum esse est subiectum ipsius nunc, sicut motus est subiectum tēporis. Octauo. Quia sicut se habet mutatum esse ad motum sic nunc ad tempus, sed fm te idem nunc fm substantiam manet in toto tempore, igitur idem mutatum esse manebit in toto motu. Nono. Quia in diuisibile non pōt causare motum influendo vt probat Arist. 6. physic. Non. n. in diuisibile potest moueri, igitur cōsimiliter videtur, q. nūc suo fluxu nō causet tempus, quin ei repugnet fluere. Decimo. Quia de ratione instantis est, q. raptim transeat, & nō maneat, nō igitur idem nunc potest in toto tempore manere. Vndecimo. Quia tunc totum tempus esset in eodem nunc, tempus enim secundum Arist. 4. physicorum causatur ex ipso nunc fluente, consequens est salum, existit concludit Aureo, q. nullum nunc extra aīam existens maneat idem in toto motu. Ad idem arguit Scotus sic. Quia nunc fm substantiam, vel est ipsa substantia mobilis, & tunc non est nisi contēdere de verbis, si aut est aliud ab ipsa putat aliquod indiuisibile de genere quantitatis, quæro cuius continui sit terminus, vel cuius discreti pars, quia omne indiuisibile, quod est per se de genere quantitatis, vel est terminus continui, vel pars discreti, si ponitur pars discreti, igitur ponitur tempus discretum, quod dī philosophus nō concessit, si ponatur terminus continui: ergo oportet, q. sit aliud & aliud fm q. terminat aliam & alia partem continui, quia impossibile est idem in diuisibile fm substantiam esse terminum alicuius quantitatis, & principij eiusdem. Et dī dicitur q. terminat per diuersa esse. Contra. Quia ista esse accidit illi nunc eidem fm substantiam, quia per te illud manet idem sub diuersa esse, & per consequens ista accidunt tibi, & oī in diuisibile de genere quantitatis per se se terminat quantitatem, vel si est pars discreti, sequitur q. illud nō sit indiuisibile per se, de genere quantitatis. Itē. Itā esse quæro cuius generis sint, si sunt indiuisibilia de genere quantitatis, igitur sufficienter ad terminandum propriū cōtinuum absq. illo nunc fm substantiam, quod est incoueniens, quia nullum in diuisibile per se terminat, nisi ratione, quia est terminus alicuius diuisibilis. Si autem sunt alterius generis, puta qualitatis: igitur qualitas erit per se ratio terminandi continuum in genere quantitatis. Item. Quo modo non mutaretur ipsum nunc fm substantiam, si mutatur fm diuersa esse, & tunc oporteret eius & suorum esse querere mensuram, & sic in infinitum. Tertio arguit. Quia aut illud nunc idem fm substantiam est in quolibet motu, aut præcisē in vno, & non in quolibet quia tunc idem accidēs numero esset in diuersis subiectis, nec in vno mobili præcisē, sicut patet ex se. Contra eandem conclusionem arguit Greg. de Arimi. probando, q. nec instans fm substantiam, nec instans fm esse, est aliquid in diuisibile non durans. Et primo arguit sic. Si instans sit talis res indiuisibilis non durans, aut est subiectiue in ipso mobili, aut in aliquo accidēte ipsius mobilis. Si in mobili, cum mobile perdat ipsum, igitur mutatur ab ipso, aut igitur diuisibiliter, aut in diuisibiliter mutatur ab ipso, non diuisibiliter, tum quia in istis ponitur indiuisibile fm te, tum quia sequeretur q. aliqua pars instans duraret per tps, quod tu negas. Si dicas, quod indiuisibiliter: igitur simul mutatur ab instanti, & mu-

Ext. com. 12.

Ext. com. 105

Ad idem sco. 2. dist. 2. q. 2.

tatum est ab eo, aut igitur simul mutatum est ab eo, & post mutatum ad ipsum, aut prius mutatur ad ipsum, & postea mutatum est ab eo. Si detur primum: igitur instans simul est genitum & corruptum, & est, & non est. Si prius est mutatum ad ipsum: igitur durat per tps. Nec potest quis dicere, qd mobile non mutatur ad instans, nec mutatur ab eo: quia non est intelligibile, qd mobile prius sit in potentia ad habendum aliquam entitatem, & post habeat illam actu: aut econtra, prius eam habeat, & postea non habeat, & tñ non mutetur ad illam, nec mutetur ab illa, cum nō sit aliud mutari fm aliquam entitatem quam fm ipsam aliter se habere nunc & prius. Præterea. Oē transiens ex esse alicuius ad non esse illius mutatur fm illud, vt patet. 5. Physic. Confirmatur. Quia eadem facilitate posset dici, qd in acquisitione rei permanentis vel deperditione subiectum non transmutatur, qd nullus diceret, qui vocabulis in sua significatione vti vellet. Si vero dicat, qd est subiectum in aliquo accidente ipsius mobilis, aut ergo in accidente permanente, aut in non permanente. Si detur primum, arguitur sicut tam argumentum est. Si in accidente non permanente, aut diuisibili fm extensionem, aut diuisionem partium simultanearum, aut indiuisibili fm totalem diuisionem, sed neutrum dici potest: quia si esset in accidente diuisibili per ipsum, esset diuisibile fm latum, longum & profundum, quod magis a te esset reputandum inconueniens qd qd tps sit diuisibile illo modo, vel saltem nō minus. Istud aut tu reputas impossibile. I. tps esse diuisibile fm longum &c. igitur & hoc. Præterea. Cū fm te instans contineat partem tps præteritam cum futura, & tps nō habeat partes simultaneas, stabit questio, fm quam suam partem instans cōtinet partes temporis, & non erit potior rō pro vna quam pro alia. Si vero dicat qd est in accidente indiuisibili, puta in mutato esse indiuisibili fm extensionem, hoc est falsum. Quia tunc querendum esset de subiecto ipsius mutati esse, aut est aliquod indiuisibile ipsius mobilis, & patet qd non, quia non est ratio, propter quam vnum indiuisibile mobilis, v. g. celi sit subiectum mutari esse potius qd aliud, & per consequens vel est in quolibet indiuisibili celi, ac per hoc est extensum, cum nullum corporale accidens possit esse totum in diuersis partibus subiecti, vel in nullo, aut subiectum mutari esse est ipsum celum, & per consequens est diuisibile, sicut & celum, ac per hoc & instans, cui subiectur, & reditur ad illud, qd putas inconueniens. I. qd instans habeat partes simultaneas fm situm distantem. Secundo sic. Si instans est hmoi res, sequitur qd in quolibet tpe plura instantia fm rem & essentia distincta sibi succedant, nec idem ipsum instans fm se, quod fuit prius sit post. Patet cōsequencia, sed consequens est expressē contra determinationem Philosophi 4. Phy. vbi soluens qōnem de vnitare vel pluralitate instantium in tpe motam in principio illius tractatus ait. Ipsum nunc est quidem sicut idem, aut sicut nō idem, fm. n. qd in alio & alio alterum est, hoc vero erat esse ipsi nunc, in quantum aut quodcūq; ens est ipsum nunc idem est. Ecce qd nūc est aliud & aliud fm qd est in alio & alio loco, sed in quantum est quoddam ens fm se, sic est idem & non aliud post aliud. Confirmat. Qñ vbi mouit prædictam qōnem probauit, qd esset idem instans: quia alioquin corrumpetur, & tunc vel qñ est, vel in instanti sequenti & c. vt ibi patet. Et istam rōnem nullibi soluit, nec alia causa fuit, nisi quia eius conclusionem tanq; veram approbavit, & eam demonstratiue cōcludere cogno- uit. Tertio arguit generaliter, qd nec in tpe sit aliquod indiuisibile, quod dicatur nunc, nec in motu, quod dicatur mutatum esse. Si. n. (inquit) sit aliqua talis res, accipiat aliquod mobile, quod continue mouetur. Tunc arguitur sic. Aut talis res, qd ponis instans indiuisibile vel mutatum esse, est in hoc mobili, puta celo plusquam per instans, aut non plus qd per instans, sed neutrum potest dari: igitur. Non. n. potest dici, qd aliquid tale sit in mobili plusquam per instans, quia tunc aliquod singulare mutatum esse vel instans esset in mobili per tps. Ex quo vltra sequitur qd cum in illo tpe mobile sic continue moueatur, & in quolibet instanti illius tps habeat aliud mutatum esse fm tuā imaginationem, simul in eodem mobili erunt plura mutata esse, vel in instanti in ipso successiue causata. Hoc aut est impossibile fm tuā opinionem: quia qua rōne vnum mutatum esse manet in mo-

Text. com. 7.

Text. com. 10.

Text. com. 90.

Idem 2. dist. 1 q. 4. conclus. 2

bili cum sequentibus, eadem rōne & quodlibet mediās inter illa mutata esse, & per consequens etiā motus oīs comprehensus ab illis mutatis esse, alioquin cum in quolibet motu sint plura mutata esse, si aliqua pars motus defuisset, non quodlibet mutatum esse remansisset, & sic vltra sequitur qd vna pars motus erit in mobili simul cum sequentibus, qd repugnat motui, & cuiuslibet successiuo fm te. Nec potest dari fm. qd nullum tale in diuisibile sit in mobili plusq; per instans: quia hoc non est naturaliter possibile de aliqua re, vt patet per Philosophum 8. Physic. in illo ca. Quæ aut loci mutatio, vbi ait, qd inconueniens videbitur, si factum, mox necesse est corrumpi, & nullo tpe permanere, vbi vult manifeste, qd oē factum permanet in esse per tps, & nō tñ per instans, & hoc ibidem com. 63. probat Comment. dicens. Oē genitum haber esse in actu, & oē existens in actu est in tpe demonstrato, aliās natura ageret ociose. Vnde volunt expresse ibidē qd impossibile est corruptionem alicuius rei sequi eius generationem sine tpe medio; & per hoc tanq; per principium probant impossibile esse duos motus contrarios succedere sibi inuicem sine quiete media, sed si mutatum esse, aut instans sit tñ per instans, gñatio eius & corruptio non mediabitur tpe, vt patet. Nec valet si dicatur, qd loquuntur de reb. permanentibus, non de reb. successiuis, quia ratio eorum æqualiter probat de omnibus, si aliquid probat. Similiter. n. posset aliquis dicere, qd loquuntur de substantijs, non aut de accidentibus, & sic vel eorum ratio, valet in omnib. vel in nullo valet. Quarto similiter gñaliter arguit, Aut mutatum esse est aliqua res in trāscēsa motus, aut aliquid extrinsecum, necessario tñ cōcomitans ipsum in subiecto, aut aliquid extrinsecū contingenter se habens ad motum, sic qd aliquid posset moueri nō habens aliquid mutatum esse. Non potest dici primum, quia aut motus infra essentiam suā includit præcise talia mutata esse, & nullam aliam oīno entitatem, quæ non sit vnum vel plura mutata esse, & tunc sequitur qd motus componitur ex solis mutatis esse qd reprobatur 6. Phy. aut includit aliq; entitatem præter mutata esse, quæ nec est mutatum esse, nec integratur ex talibus, & sic sic, oportet qd ipsa vel nullum mutatum esse includat, vel habeat aliq; partem, quæ nec sit, nec includat mutatum esse, quolibet aut tali dato, sequitur qd mobile habens ipsam moueatur, & sit mutatum sine tali mutato esse ac per hoc vnum est ponere talia: consequentia patet: quia per quantumcūq; spacium mobile moueat, per illam partem in motu, in qua non clauditur aliquid mutatum esse, certum est qd ipsum prius est motum ad medium spacij qd ad vltimum eius, & sic est mutatum sine tali re facta. Nec potest dari fm, quia cum in quolibet instanti temporis mensurantis motum cōtinuum sit verum a, esse mutatum ad aliquod spacij, oportet tibi dicere, qd est quædam multitudo mutatorum esse sibi succedentium in mobili ad quæ in duratio- ne totum motum quo mouetur mobile in illo tempore, & sic eadem mensura ad quæ mensurabitur illa multitudo mutatorum esse cū illo motu. Et sic patet hæc consequentia, qm si non ad quæretur ipsum motum, iā aliquid esset ipsius motus, qñ nullum esset mutatum esse, & sic aliquid esset mutatum sine mutato esse, quod est propositum. Cōsequens autem est falsum, quia cum quodlibet mutatum esse mensuratur per instans, si aliqua multitudo præcise includens mutata esse mensuraret primo aliquo tempore, illud tps esset compositum ex solis instantibus, vt patet ex 6. Phy. Tertium est dari non potest propter ea, quæ contra fm dicta sunt, & nihilo minus si daretur, haberetur propositum, quia ex quo talia mutata esse contingenter sequuntur motum, possibile erit aliquid moueri & mutatum esse sine illis entitatibus indiuisibilibus. Et istæ sunt principales obiectiones contra illam secundā conclusionem. Contra tertiā conclusionem arguit Scot. improbadō tps discretum, qd illa conclusio ponit. Primo: quia vt dicit, sequitur qd quilibet angelus habeat suum tps discretum, quia vnus potest continuare cogitationem suā cum die nostro, & alius angelus potest cōtinuare cogitationem suā cum dimidio, & tertius cū hora, & ita vnus angelus habeat 4. instantia, dū alius angelus habeat vnum solum instans. Immo sequitur qd in quolibet angelo erunt duo tpa discreta, quia quilibet poterit continuare cogitationem suā non continuando volitionē suā, Secundo.

Text. 90.

Text. 91.

Text. com.

Contra cōclusionē Sco. dist. 1. Lec. 2.

Secundo. Nulla vna quantitas componitur ex plurib. oīno diuersarum rationum quia tunc fenarius posset componi ex binario & ternario, qd negat Philosophus 7. Met. dicit. n. qd 6. sunt tñ semel. 6. & non bis tria. Et idem dicit Auic. 3. sic Met. sed dum fuerit dies nostra posset angelus intelligere quæcūq; intelligibilia naturaliter distincte, puta lapidē, lignum, ferrum, aq; & quodcūq; aliud post quodcūque aliud: ergo tps suum componitur ex instantib. diuersarum rationum correspondentibus illis intellectioib. diuersarum sp̄rum in eodem angelo, vel intellectib. diuersorum angelorum, qui sunt diuersarum sp̄rum. Posset et non cogitare ista, vel non intelligere, sed alia plura, vel tot aliarum sp̄cerū. Posset et per consequens tps suum correspondēs isti dici esse compositū ex oib. illis partib. vel alijs in nulla determinata proportione se habētib. ad istud: igitur &c. Tertio. Quia ista positio ponit vñ nunc illius tps coexistere multis nunc tps, quod vñ esse fuga, & poni pp hoc, ne concedatur tps nostrum esse discretum: quia si instantia illius tps præcise coexistere instantib. nostri tps, tunc sequitur qd sicut illud tps est discretum, ita & tps nostrum esset discretum, & ex hoc fugiendo vñ poni istud sine rōne, qd oportet vnum instans illius tps coexistere multis partib. temporis nostri. Quod aut hoc non sit necessariū probat: quia quæcūq; intelligibilia possum ego intelligere in vno tpe, plura vel pauciora potest angelus intelligere eodem tpe distincte: quia in intellectu creato, qui nō potest intelligere oīa simul, vñ esse perfectioris posse multa intelligere sine aliqua mora: nam hoc magis inest ingenioribus, sed intellectus humanus potest habere intellectiōnem aliq; in vno instanti, & potest statim habere aliam, & sic multas in aliquo tpe dato: ergo non est necessariū intellectum Angeli si intelligat a, cum aliquo instanti nostro sistere in intellectu ipsius a, per aliquod tps, & per instans illius tps, in quo rum aliquo potest intellectus meus habere aliq; intellectiōnē. Si. n. dicatur qd intellectus meus post instans nō potest immediate intelligere aliud, sed oportet qd maneat per tps in illa cognitiōne, alioquin non esset dare primum instans sequentis intellectiōnis. Si. n. poneretur intellectiōnem illam in differenter mensurari tpe, & instanti, nō cōcluderet argumentum. Tunc. n. sicut non est medium inter instans & tps, ita nec inter illam intellectiōnem meam quæ est in tpe, & illam, quæ est in instanti immediate habito vel præcedenti, & tunc secunda intellectiōnis nō esset dare primū. Si aut intellectiō Angeli mensuratur æuo, tunc etiam potest aliqua esse cum vno instanti & alia cum tpe habito. Et illa secūda habet mensuram indiuisibilem, sicut prima habet, sed tñ nihil tps nostri coexistit illi secundæ, & hoc modo est de intellectiōib. angelī: quia si aliquis intelligit cū tpe nostro, non oportet illam intellectiōnem manere per tps habitū, sed si itatim habet aliam intellectiōnem illa coexistere temporī habito instanti, cum quo fuit prior intellectiō. Et tñ nihil temporis nostri erit primum coexistens illi secundæ intellectiōni. Quarto. Quia illa positio deberet dicere consequenter, qd intellectiōnes nostræ mensurentur tpe discreto, quia intellectiōnes nostræ videntur esse totæ simul fm Philosophum 10. Ethic. cum sint perfecte, & transeuntes, & quodam ordine se habentes. Et si dicatur qd habent connexionem, quia intelligimus discurrendo, angelus aut non sic. Contra. Hoc non facit per se continuationem intellectiōnis cum intellectiōne. Non. n. magis successiue acquiratur cognitio vel intellectiō conclusiōnis ex hoc, qd pars acquiritur post partem, & cognitio cōclusiōnis per cognitionem principij, qd illa cognitio conclusiōnis præcise haberetur post cognitionē principij, & sine ea. Similiter possumus habere intellectiōnes distinctas succedentes absque discursu, & si ille sunt totæ simul: igitur ille erunt non continuatæ, & in tpe discreto, quod est contra Philosophum in de memoria & reminiscētia vbi dicit, qd nos intelligimus cum continuo & tpe. Quinto. Quia nulla pluralitas ponenda est sine necessitate, sed nulla necessitas est ponendi tps discretum ad mensurandum motum angeli. Nā quicquid saluatur per illud tps discretum, saluatur etiā per tps continuum in cōi, sicut. n. oportet te dicere, qd si pertranseat instans, nō potest immediate habere alium trāitum instantaneum, ita potest poni si transeat instantaneus instans tē-

poris cōis, ita qd licet immediate possit habere post illud instans motum continuum in tpe habito, non tñ potest habere transeat instantaneum immediatum. Non est igitur inconueniens ponere angelum in quantum participat conditionem corporalem. i. qui potest aliquo modo esse eiusdem rationis in illo, & in corpore, qd etiam participet mensuram corporis aliquo modo. In quantum aut mouetur localiter participat vbi, quod est passio corporalis, vel aliquo modo. est eiusdem rationis in ipso, & in corpore: igitur potest mensurari mensura primi corporis moti. Ad idem arguit Aur. Non puto (inquit) quod sit necessarium ponere tempus discretum, & non continuum propter discontinuationem operationum Angeli. Nam bene possibile est dari tps continuum, quod mensuret interrupta, sicut motus interruptus fabæ, mensuratur tpe continuo, ita qd inter nunc, quo definit vnus, & nunc, quo incipit alius, sit tps medium continuum: & sic in proposito dicendum esset, qd oēs operationes angeli mensurantur tpe continuo, sic qd licet quilibet operatio angeli non habeat esse nisi per instans, tñ inter instans, quo definit vna operatio & alia incipit, est dare tps medium continuum. Secundo loco contra eandem cōclusionem quo ad quoddam dictum in ea arguit Aureol. probando, qd non sit possibile duo tpa continua simul esse, cuius oppositum dicitur in probatione cōclusiōnis. Et arguit primo sic. Tempus cōstituitur per fluxum i. p̄forum nunc fm prius & post, sed impossibile est esse nisi vnum nūc: igitur impossibile est esse nisi vnum fluxum, quare nec duo tpa possunt simul esse. Hanc rationem (inquit) declaro in simili. Secundum. n. imaginationem mathematicorum punctus fluens causat lineam, sicut nunc fluens causat tps. Si autem impossibile esset esse nisi vnicum punctū, impossibile esset dari nisi vnicum fluxū, & per consequens nec nisi vna lineam. Minor rationis probatur: quia si non sit idē nunc, sed plura, tunc aliud nunc esset in domo, & aliud extra, & vnum nunc erit citra mare, & aliud vltra mare, & sic non esset verum, qd in illo nunc demonstrato per me Rex Tartarorum sedet, & ego lego. Dicitur forte, qd licet sint plura nunc, tamen oīa habent vnum nunc cōe. f. nunc motus celi, quod mensurat mutatum esse ipsius celi. Contra. Accipio illud nunc, in quo sol est sub tali mutato esse, verum est dicere, qd ego loquor in illo nūc, & in eodem nunc Rex Tartarorum sedet: igitur non est apud Tartaros aliud nunc, & apud nos, vel oportet qd sit aliud nunc ipsius celi, quia illud nunc celi est nunc, in quo ego loquor, & ille sedet. Vñ dato qd essent plures celi, adhuc esset verum dicere, qd in eodem nunc, quo ego loquor in isto mundo huius celi, loquitur alius alterius celi & mundi, aut igitur idem nūc est oīum cœlorum, & habeo propositum: quia idem nunc est vtriusque, aut est aliud, & aliud nunc. Et tunc in illo nunc, in quo ego loquor, non loquitur alter sub alio cœlo, sed in nunc sui celi. Hæc est ratio Comment. 4. Physic. com. 90. dicens, qd prius & posterius sunt idem in oib. motibus non multiplicatum per multitudinem eorum, sicut est dispositio in instanti, ita qd ex vnitare instantis arguit vnitatem temporis. Secundo sic. Ratio temporis consistit in rōne prioris & posterioris, sed impossibile est quantumcūq; motus multiplicentur, qd multiplicetur ratio prioris & posterioris, imo si essent multæ partes plurium motuum, oēs essent in eodem priori & posteriori, ita qd in eodem priori, in quo sunt partes vnus motus sunt partes alterius: igitur &c. maior nota est, sed minor probatur. Nam imaginandum est, qd prius & post, sic se habeant in quātitate successiua, sicut hic & ibi, extra hoc, vel extra illud se habent in quantitate dimensua permanente, quoniam sicut differentie quantitatis dimensiuæ sunt hic vel ibi, ita differentie quantitatis successiuæ sunt prius & post. Sed ad multitudinem quantum dimensionum non sequitur, quod multiplicetur hic & ibi, & sic de cæteris differentijs aliorum quantum: ergo ad multiplicationem quantum successiuorum, puta motuum, non sequitur multiplicatio prioris & posterioris: minor huius rationis probatur, quoniam pone infinita corpora simul in eodem loco, non erit dare respectu omnium istorum nisi vnum vbi, & sursum vnum, & vnum extra: igitur similiter pone multos motus simul, necessario erunt in eodem priori & posteriori. Confirmatur. Capreolus 2. Sent. G 3 tur.

Vtrū duo tenē potest continua possint simul esse.

tur. Quia aut prius & post, multiplicatur per hoc, quod vnus est hic, alius ibi, & hoc nihil est dictu, prius enim & post, sed non multiplicatur secundum situm, sed per ante & retro, sed prius & post, ofum motuum, quæ sunt simul, sūt in eodem ante & post: ergo repugnantia intellectuum videtur esse, q̄ prius & posterius multiplicentur in motibus. Tertio sic. Nisi prius & posterius in oī motu sint eadē impossibile est motus aliquos esse simul, sed consequens est impossibile. Probatur consequentiā. Da. n. q̄ sint simul, igitur sunt in eodem priori: quia ponē, q̄ in alio priori, iam non sunt simul: quia illa sunt simul, quæ sunt in eodē priori: igitur si aliqui motus sunt simul necessario erunt in eodem priori, ac per hoc prius & post, nō sunt plura simul, & consequenter, nec plura tpa simul. Confirmatur. Quia motus multiplicatur per ante & post: ergo non econtra ante & post, multiplicatur ad multiplicationem motuum, aīa patet: quia q̄titas dimensua multiplicatur per suum extra, puta hic vel ibi. Pone. n. q̄ duo permanentia sint in eodem hic, iam erunt in eodem extra, & per consequens eadem q̄titas: igitur si quantitas dimensua multiplicatur per hic & extra, q̄titas successiua multiplicabitur per aī & post: ergo motus qui sunt q̄titates successiue nō multiplicatur nisi per ante & post, & non econtra. Hæc Aur. Cōtra quartam conclusionem arguit Greg. de Arimini. probando, q̄ tps sit vera res extra aīam habens esse completum. Primo sic. Tps est creatura Dei: igitur tps est vera res extra aīam, vel saltē non dependens ex actione animæ nostræ, consequentiā patet, sed aīa probatur auctoritate Aug. super Gen. ad litterā in imperfecto, vbi ait. Illud certe accipiendum est in fide, et si modum nostræ cognitionis excedat, oēm creaturam habere initium tps: quia ipsam creaturam esse, ac per hoc habere initium &c. Item vndecimo confessionium in pluribus locis dicit. Deum esse oīum temporum creatore. Secundo. Quia articulus Parisien. 199. dicit sic. Dicere q̄ quā & tempus nihil sunt in rē, sed tm apprehensione aīe error. Tertio sic. Oē illud, per quod metimur moras & diurnitates motuum, est tps, sed aliqua res est hmōi: igitur &c. maior patet ex cōi locutione & conceptione hominum de tempore. Ideo. n. dicimus aliquem motum aīe alio diuturniore: quia sit in tempore maiori, & alium minus diuturnum, quia in tēpore minori, & alium æque quia iniqua li tpe agitur: minor probatur nam ipso cēlo cōtinue motu metimur alios motus. Confirmatur. Quia Aug. 12. de ciuitate Dei c. 15. dicit loquens de corporib. cęlestibus. Dum Dominus illa instituit dicit, & sint in signa, & tpa, & dies, & annos, & ideo talia vitate & proprie tempora appellatur, ex quo sequitur q̄ tps verissime est extra aīam. Quarto. Si negaretur tempus habere esse cōpletum extra aīam, hoc esset pro tanto: quia tps esset aliquid compositum ex partibus non simul existentibus, sed successiue. Sed illud est falsum: igitur propter illud negari non debet tps habere esse completum extra aīam, minor probatur: quia si tempus est hmōi res, sequitur q̄ aliqua res vna demonstrata simul, & eodem tempore primo fieret de nouo, & esset, & dum esset, fieret, & dum fieret esset, consequens est impossibile: ergo & aīa. Impossibilitas consequens patet. Quia nullum, quod de nouo fit in tpe, dum fit, est, immo, omne quod sic fit, dum fit, nō est, & hæc propositio est euidentis, vt dicit Commentator 5. Phys. commento 13. & Philosophus 1. Perihermen. Si ergo dum aliquid est, ipsum fit, sequitur q̄ aliquid est, dum non est, quod est contradictio, sed tenet consequentiā. Si. n. tps vel motus sit talis res successiua nouiter facta in mobili, ceterum est, q̄ non fit nisi dum mobile mouetur, vt tu concedis. Forte dicitur, q̄ proprium est successiuorum, q̄ sint dum fiunt, suum. n. esse, est suum fieri, & mox cum facta sunt esse dehnunt, quapropter licet illud consequens sit impossibile de rebus permanentibus, non tñ de successiuis rebus. Sed ista respoīo nulla est. Primo. n. contradicit intentioni Philosophi, & destruit rationem eius, quā facit 5. Phy. ad probandum, q̄ gnatio non generatur. Probatur. n. inter cetera per hoc, quia oporteret, q̄ generatio generaretur dum esset, & sic simul esset, & fieret, vt deducit ibi Commentator commen. 13. Secundo. Quia ratio facta equaliter probat de successiuis, sicut de permanentibus, omne. n. quod fit in tpe, procedit de non esse in

Contra que-
dam cōclusio-
nem Greg. de
Arimini. 2. dist.
2. q. 1. conclusi-
onē dicitur
secundū patri-
prini aīa.

Hæc argu-
benur 2. dist.
1. q. 4. conclu-
sio.

Text. com 13

esse, dum autē procedit de non esse ad esse, non est. Ex quo vltra concluditur, q̄ fictio est ponere talem rem successiuam, que solum fit, dum fit, & non fit, postq̄ fiebat. Quinto ex eodem fundamento. Quia si motus vel tempus sit talis res, sequitur q̄ aliqua res, & similiter quælibet pars eius eodem tpe primo generaretur & corrumpere, sed consequens est impossibile: igitur & aīa, sed probat consequentiā: nam accipitur dies. 24. horarum, & similiter motus factus in illa die. Ille motus est genitus, & similiter dies vel tps vocando genitum omne illud, quod exiuit de non esse ad esse, siue cuius entitas est in actu, quæ primo erat in potentia quō Commentator 5. Phys. com. 16. dicit, q̄ generatio est exitus eius, quod est in potentia, in actu. Hoc autem modo tu non potes negare motum, vel tps esse genitum, hic ergo motus genitus est in die illa, quia non exiuit ad esse ante illud tps, nec post, nec in aliqua parte diei, sed in tota die primo & æquate. Et similiter cum ille motus perdat esse, oportet q̄ corrumpatur primo in aliquo tpe, sed constat q̄ non corrumpitur primo & æquate in aliqua parte diei, nec ante illā diem, nec post, relinquatur ergo: q̄ ille motus primo capit esse in illa die, & primo perdit esse, & sic in eadem mensuratur, generatur, & corrumpitur, & sicut arguitur de motu, ita de die mensurante illum motū. Sed falsitas consequens patet multipliciter: nam 8. Phy. particula. 62. & sequenti Arist. & Comment. sumunt pro manifesto principio, q̄ impossibile est generationē & corruptionem eiusdem rei simul esse, immo nec est possibile gnationem sequi corruptionem sine tempore medio. Item hinc Philosophi fundat vnam rationem super hoc q̄ nihil corrumpitur dum gnatur tanq̄ super manifestissimo fundamento ad probandum, q̄ motus non generetur. Tertio: quia impossibile est idem quacunq; virtute simul in eodē instanti primo creari, & annihilari, & hoc nullus negat: ergo ex eadem cā, impossibile est idem gnari & corrumpi totum cathogore matice in eadem mensura primo & æquate. Sexto. Si tēpus esset hmōi res, sequitur q̄ aliqua res esset composita ex partibus, quarum nulla esset: consequens est impossibile, probatur consequentiā, quia sicut quælibet pars temporis est præterita, vel futura, nulla autē præterita vel futura est. Diceret forte, q̄ consequens non est impossibile: quia ad esse rerum successiuarum non requiritur, q̄ oēs partes eius sint, nec q̄ aliqua pars sit tota simul, sed sufficit, & requiritur, q̄ post quāsdā partes sint alia, & q̄ actu sit quoddam indiuisibile continuans eius partes adinucē. Sed ista respoīo non valet, quod patet. Sumo. n. aliquod tps, quod dicit esse, & sit a, & sit eius pars præterita b, & futura sit c, & instans continuans illa sit d, cum igitur a, non sit aliqua res præter b, c, d, simul, vt suppono, aut si sit alia, fit illa f, nec variatur propositum, qm̄ tunc a, supponit pro eisdem oīno, pro quib. supponit oīa illa simul, arguo sic a, est ergo b, c, d, sunt. Cōsequentiā declaratur in simili inducendo, hæc domus est, igitur hic paries, & hoc tectum, & hoc fundamentum sunt, demonstratis partibus illius domus demonstratæ. Similiter sequitur, hic homo est, igitur hoc corpus, & hæc aīa sunt, similiter & in continuo sequitur, hoc bicubitū est, igitur hic cubitus, & hic cubitus sunt, demonstratis illis, qui sunt partes eius, & vniuersaliter a termino supponente pro aliquo toto ad oēs terminos supponentes pro partibus illius respectu esse & exister e est bona consequentiā affirmatiue de presenti. Sed vltra sequitur b, c, d, sunt igitur b, e, f, & similiter sequitur: igitur c, est, & vtrumque est falsum, qm̄ b. est præteritum & non est, & c. est futurum, qd̄ etiam non est. Confirmatur. Qm̄ non obstant, q̄ materia, quæ erit pars antichristi, actu sit, quia tñ eius aīa non est, quia antichristus supponit tam pro materia q̄ pro aīa, hñ sequitur, aīa Antichristi non est, igitur antichristus nō est, cū tñ ex plurib. hoc ipsum esset verum, & posset inferri, si nec est materia esset, ita in proposito, ex plurib. causis dī a, non est q̄ dicat, antichristus non est, quod tñ vltimū quilibet sanq̄ mentis cōcedit. Nec valet dicere, q̄ ista sunt vera de permanentibus, nō autē de successiuis. Iam quia pari facilitate posset alius dicere, q̄ ista esset de permanentibus, & concedere, quod aliqua domus est, cuius paries est præteritum & tectum est futurum, & fundamentū est præsens, nec hoc fortius quā illud posset reprobari. Tum quia pro quilibet

Dist. 2 q. 1
clausio. p̄m.

Vtrum tps sit
aliqua res sic
cessiua.

bus que reb. termini supponat, dum modo vnus supponat præcise pro eisdem pro quibus alij simul supponunt impossibile est de illo affirmare vere esse, & exister per propositionem de inesse & de præsentia, & ab illis negare. Quamuis non semper econtra sit consequentiā simplex, vtura quando nomen totius significat partes certo modo se habentes, vt g. coniuñctas seu compositas, sicut hoc nomen homo significat corpus & animam inuicem compositas, non sic autem eas significant nomina partium. Præterea quod dicitur, q̄ ad esse successiuorum sufficit, quod quædam partes sint post alias, non est aliud dictu, nisi quod sufficit, q̄ aliqua partes fuerint, aliqua vero futura sint. Ex hoc autem non pot dicitur vere, q̄ compositum ex vtriusq; sit, sicut patet cuiuslibet aduertenti, non enim est intelligibile, q̄ ex his, quæ nihil penitus sunt, aliqua vera entitas integretur, aut constet partialiter. Præterea contra solutionem. Si nomine temporis significetur aliquod tale compositum, sequitur q̄ nullum tempus est præsens. Ex quo vterius sequitur, q̄ nullum tempus est, patet prima consequentiā: quia nullum præsens diuiditur in præteritum & futurum. Vnde August. 1. confessionium cap. 16. ait. Quia si quid intelligitur temporis, quod in nullas vel minutissimas momentorum partes diuidi possit, id solum est, quod præsens dicitur, quod tamen ita rapit transuolat a futuro in præteritum, vt nulla morula extendatur: nam si extenditur, diuiditur in præteritum & futurum, præsens autem nullum habet spaciū. Hæc ille. Ex hac autem consequentiā August. scilicet si aliquid temporis est præsens, ipsum est indiuisibile, sequitur q̄ hæc est vera, nullū præsens diuiditur in præteritum & futurum, & per consequens nullum tempus est præsens, alioquin aliquod tempus non haberet partē præteritam & posteriorem, quod repugnat dictis vtriusq; opinionis. Sed secunda consequentiā probatur per eundem in cap. 19. vbi sic ait. Si. n. sunt futura & præterita volo scire vbi sunt, q̄ si nondum valeo, scio tamen vbi cūq; sunt, non ea ibi futura esse, aut præterita, sed præsentia: nam si ibi futura sunt nondum ibi sunt, si etiam ibi præterita sunt iam non ibi sunt, vbi ergo sunt, quæcūq; sunt, non sunt nisi præsentia. Hæc ille. Secundo ergo Aug. si aliquid est, ipsum est præsens: igitur si aliquid non est præsens, ipsum nō est, ac per hoc si nullum tempus est præsens, nullum tempus est. Præterea. Quia addit dicta respoīo de continuatione illarum partium ad instans, quod actu est, non est intelligibile, quoniam quod omnino nihil est, nulli erit, aut nō erit continuari pot, vel copulari, alioquin vna longa chœrea posset fieri de hircoceruis, & tragelaphis, & chimæris, quod absurdum est. Quia si respoīo, q̄ non ens, quod aliquando fuit, aut erit ens, potest alicui copulari, licet non ens, quod non fuit, nec erit, nulli potest copulari. Contra hoc arguit primo. Quia secundum hoc sequitur, q̄ possibile esset vnam albedinem corruptam vel annihilatam, & vnam creandam continuari & copulari alicui, & esse vnam albedinem numero, quod nullus diceret. Secundo. Nam dicto tuo concesso, habetur propositum, quoniam tempus præteritum sumptum ad intellectum tuum non solum nō est, sed nec vnquā fuit, nec possibile fuit esse, similiter nec futurum vnquam erit, nec est possibile ipsum esse: igitur nō est possibile talia copulari alicui. Patet consequentiā per respoīonem, antecedens probatur, sicut probat Aug. vbi supra cap. 16. q̄ præteritum tempus nunquam fuit longū, arguitur itaq; sic. Si tempus præteritum vnquam fuit, aut fuit dum fuit præteritum, aut dum fuit præsens, aut dum fuit futurum: Non primum: quia tunc eadem ratione nūc esset verum dicere q̄ tempus præteritum est. Nec secundum quia ipsum nunquam fuit præsens: quia impossibile est ali quod tempus esse præsens, alioquin aliquod tempus esset in diuisibile. Nec tertium: quia eadem ratione esset verum dicere, q̄ tempus nec futurum est, quod nullus dicit. Per idem etiam probatur, q̄ futurum tempus nunquam erit: quia nec erit, dum erit futurum, nec dum erit præsens, nec dum erit præteritum, & patet probatio. Similiter ex hoc potest probari fortius q̄ tempus nō sit aliqua res successiua. Quia sequeretur, q̄ esset aliqua res composita ex non entibus, & impossibilitibus esse quod nullus diceret. Patet igitur q̄ argumentum principale sextum stat, nec solutio data ali-

quid valet. Aliter forte dicitur interimendo vnam propositionem sumptam improbando consequentiā. hanc quilibet pars temporis est præterita, vel futura. Dicitur enim q̄ tempus est præsens, & quicūlibet temporis præsentis infinitæ partes sunt præsentis & existentes, quia cuiuslibet temporis præsentis infinitæ partes sunt habentes vnam præteritam & aliam futuram, verbi gratia. Angelus præsens habet infinitas partes, quarum quælibet habet præteritam & futuram. mensens præsentem, & quin denam, & septimanam, & diem, & horā, & sic in infinitum, nulla tamen pars temporis est tota simul. Sed contra hanc solutionem arguitur, ex eo q̄ expresse assumit falsum videlicet, quod aliquod tempus est præsens, oppositum enim iam habitum est per August. Secundo hoc probatur ratione eiusdem ibi. Aug. 11. con-
fessionium. n. probare, q̄ non potest esse aliquod tempus
præsens longum, probat q̄ nullum tempus potest esse præ-
sens, supposita. si imaginatione temporis prædicta, contra q̄
tantum modo laborat eius ratio, vt patet consideranti. Pri-
mo autem probat, q̄ centenarius annorum non potest esse
præsens, deinde q̄ nec vnus annus, & quia eius verba clara
sunt, & in forma debite arguentis posita, ea tñ modo recito.
Vide (inquit) saltem, vtrum qui agit annus sit præ-
sens, etenim eius si primus agit mensis futuri sunt ceteri,
si secundus iam primus præterit, & reliqui nondū sunt:
ergo nec annus, qui agit, totus præsens est, & si nō totus
est præsens, non annus est præsens. Duodecim. n. menses an-
nus est, quorum quilibet vnus mensis, qui agit, ipse præ-
sens est. Ceteri autem temporis aut futuri, quamquā neq;
mensis, qui agit, præsens est, sed vnus dies, si primus futu-
ris ceteris, si nouissimus præteritis ceteris, si mediocum qui-
libet inter præteritos & futuros. Et subdit August. Sed dis-
cutiamus etiam ipsum, quia nec vnus dies totus præsens
est, nocturnis. n. & diurnis horis omnib. 24. expletur, quarū
prima ceteras habet futuras, nouissima præteritas. Aliquæ
vero interiectarum ante se præteritas, post se futuras, & ip-
sa vna hora fugitiuis particulis agit, quicquid eius a-
lauerit præteritum est, quicquid ei restat futurum, & ideo
concludit, si quid intelligitur temporis, quod in nullas vel
minutissimas momentorum partes diuidi possit, illud so-
lum est, quod præsens dicitur &c. vt supra recitauerit est.
Ecce quam patenter illa solutio reprobat, & auctoritate
Aug. & eius valida probatione, quæ in hoc fundatur, quod
nullum tempus est totum præsens, & si non totum est præ-
sens, nec ipsum est præsens. Cuius probatio est, quia ipsum
est omnia illa, quorum quodlibet est pars eius, & ideo di-
cit ad probationem illius vltimæ consequentiæ. Duodecim
enim menses annus est. Et aduerte, q̄ in prædicta conse-
quentiā sumit hunc terminum totus sine cathogore matice.
Præterea. Quia ratione annus dī præsens, quia habet par-
tem præteritam & futuram copulatas ad instans, qd̄ actu
est, eadem ratione centenarium millenarium, & etiam ip-
sum seculum secundum q̄ seculum accipitur pro toto tpe
præsentis vitæ ab initio mundi vsq; ad finem, posset dici præ-
sens, quod nullus diceret, qui intelligeret qd̄ significat hoc
vocabulum præsens. Patet igitur q̄ nec secunda solutio ad
argumentum aliquid valet. Aliter forte dicitur ad illud ar-
gumentum, sicut de facto dicit Auienna secundo sup̄
sufficiētiæ c. 13. in principio, q̄ nullam partem tps esse pot
intelligi dupliciter, vno modo q̄ absolute nulla est: alio mo-
do, q̄ nulla est in hoc instanti, & ista, vt dicit, satis dīserit.
Non. n. sequitur, hoc est, igitur hoc est in hoc instanti, nec
econtra sequitur, hoc non est in hoc instanti: igitur hoc
non est, nec. n. sunt opposita esse, & non esse in hoc instanti.
Si primo modo: igitur intelligat propositio dicens, q̄ nul-
la pars tps est, falsa est: Si secūdo modo, vera est, & eodem
modo concedit, q̄ tps non est, non. n. est instans nisi in aīa
& in intellectu. Ista respoīo nulla est, qm̄ qualitercūque
debeat intelligi aliquid esse in hoc instanti, vel non esse, ni-
hilominus esse actualiter, siue nunc præsentialiter, vt di-
stinguitur contra fuisse, & fore, & non esse, vtriusq; opponun-
tur. Nec est possibile, q̄ de eodem vere affirmet esse per ver-
bum de præsentia dicendo, hoc est, & vere negetur esse nūc
præsentialiter, vt vere dicat, hoc non est actualiter, vel nūc
præsentialiter. Per hanc. n. enunciationem, qua absolute
affirmatur esse, datur intelligi, & ita eam quilibet capit,
Capreolus 2. Sent. G 4 quod



quod id, quod dicitur esse nunc actualiter, & presentia-
 ter est. Cum igitur demonstrative sit conclusum, quod nulla
 talis res, qualem fingit opinio tua, est actualiter & presentia-
 liter, necessario concluditur, quod nulla talis res est, ac per
 hoc nec tempus est huiusmodi res. Item. Tempus quic-
 quid sit, vel est quid indiuisibile, vel corpus aliquod, aut
 accidens extensum ad extensionem alicuius corporis, &
 quicquid horum dicatur ipsum complete erit. Si tamen sit
 in instanti totum simul, & sic patet, quod nulla trium solutio-
 num infringit argumentum sextum. Septimo, arguit prin-
 cipaliter contra conclusionem. Possibile est tempus esse
 nulla re non permanente existente: igitur tempus non est
 res non permanens, essentialiter habens prius & post. quae
 non possunt esse simul, consequentia est euidentis, sed ans
 probatur. Nam possibile est saltem per Dei potentiam ab-
 solutam Deum ponere vnum corpus in vno loco, nullam
 aliam rem à corpore & loco distinctam causando & con-
 feruando, cum ipse libere & contingenter agat, & causet,
 vel conferat quaecumque; rem agit vel conferat, aut cau-
 sat, & simul cum hoc nullam aliam causando possibile est,
 quod immediate illud corpus ponat in alio loco, & sic de in-
 ceptis, sicut nunc actualiter sit, quando vnum corpus tran-
 sferatur de vno loco ad alium sine quiete media. Hoc autem
 posito constat, quod tale corpus prius erit in loco propinquo-
 ri quod remotiori, & per consequens erit tempus. Confirmat.
 Nam videntur duo corpora, quorum vnum de facto mo-
 ueatur velocius, & aliud tardius, si non est aliqua talis res
 non permanens, habetur propositum, si esset poterit Deus
 coagere vtrique; motori ad acquisitionem loci, non coagen-
 do agenti ad acquisitionem talis rei successiue non perman-
 entis. Hoc autem posito constat, quod corpus, quod nunc mo-
 ueatur velocius, tunc etiam velocius mouebitur, & citius deue-
 niat ad finem equalis spacij, ac per hoc in tempore minori
 igitur erit tempus. Forte dicitur ad hoc datis predictis ca-
 sibus, quod nec vnum corpus prius erit in loco propinquo-
 ri quam remotiori, nec vnum erit citius, vel prius in fine spa-
 tij quam aliud; quoniam sicut nihil potest esse album sine albedi-
 ne, nisi sit in eo illud, quod essentialiter est albedo, sic ni-
 hil potest esse hic vel ibi prius alio duratione, & aliud poste-
 rius nisi sit in eis illud, quod est essentialiter prius & poste-
 rius seu duratio habens ex se prius & posterius, in casibus
 autem predictis non est talis res: igitur. Sed contra hoc ar-
 guitur. Quia qua facilitate tu dicis, quod in illo casu corpus
 non erit prius in vno loco quam in alio, nec erit tempus,
 eadem tibi dici potest quod nunc de facto non est tempus, nec
 aliquid est prius alio secundum durationem, quoniam non plus
 constat nobis nunc de aliqua tali re quam tunc. Nam quem-
 cunque percipimus nunc in corporebus mor-
 tis, tunc etiam perciperemus. Cum igitur nunc conceda-
 mus tempus esse, & vnum corpus prius duratione esse in
 vno loco quam in alio, concedendum est etiam, quod tunc es-
 set, & si tunc esset, & non esset aliqua res non permanens,
 ita etiam nunc dicendum est, alioquin gratis & irrationa-
 biliter ponitur talis res alia. Octauo. Si tempus sit talis
 res, sequitur quod possibile est duo corpora a, & b, simul inci-
 pere moueri, & a, moueri tantum per horam b, autem mille
 annis, vel tempore aequali tempori mille annorum conti-
 nue, & tamen simul primo desinere moueri cum ipso a, ita
 quod nec prius a, quiescet quam b, nec b, diutius mouebitur
 quod a, consequens est absurdissimum. Probatur consequentia:
 nam si tempus sit talis res successiua distincta à motu, vt
 tu dicis, siue sit id ipsum quod motus, dum tamen sit talis res
 successiua distincta à permanentibus, totum motum, qui cau-
 saretur in b, in mille annis si moueretur super aliquo spa-
 tio propria virtute coagente Deo iuxta communem cur-
 sum, posset Deus propria virtute causare eum omni suo ac-
 cidente tam cito quam cito mouebitur a, cum in quantu-
 cunque velocitate voluerit possit velocitate motum b, &
 cuiuslibet corporis. Hoc posito & habito, sequitur quod in
 motu b, erit tempus mille annorum, si tempus distingua-
 tur a motu, vel quod ipse motus b, erit tempus mille annorum,
 si tempus non distinguitur à motu, & per consequens mo-
 uebitur mille annis, & tamen simul incipiet, & simul desi-
 net moueri cum ipso a. Ista ratio directe procedit contra
 illos, qui in quolibet motu ponunt tempus proprium esse,

& etiam contra illos, qui tantum in ipso motu celi, vel ip-
 sum motum celi tempus ponunt, & efficaciter contra eos
 posset sic reduci. Nam omnem motum, qui causabitur in
 celo per spatium mille annorum, posset Deus in celo cau-
 sare in spatio vnius horae. Nam quotiens coelum reuolu-
 tur in mille annis ab eodem puncto in idem punctum, to-
 tiens posset ipsum reuoluere in spatio, quo nunc vertitur
 per vigesimam partem sui circuitus. Vnde stante
 vniuersitate motus alicuius horologii, quod nunc in vna
 hora tot lineis mouetur, dum rota horologii precise mo-
 uebitur per tot lineas, poterit Deus totiens complete vol-
 uere coelum, quo tiens de facto vertetur, a mille annis, &
 eadem numero partes motus in celo causare cum eisdem
 omnibus accidentibus suis. Econtrario posset consequentia
 declarari ponendo quod Deus motum a, vel celi, qui de facto
 causabitur in vna hora, causaret in spatio mille annorum,
 quod vtrique posset cum quemlibet motum posset in quan-
 tuncunque proportione tardare. Huius rationis virtutem,
 quamuis aliter ponit Aug. ubi supra cap. 24. ad probandum,
 quod motus celi non est tempus, cuius processus directe pro-
 cedit supposito, quod motus sit aliqua talis res existens in ce-
 lo. Et ponitur conclusio probans directe, quod tempus non sit
 res talis inherens motui: quod si sequitur: quia possibile erit
 per diuinam potentiam aliquid vere moueri sine tempore,
 seu nullo tempore existente. Patet consequentia. Quia
 quodcumque subiectum potest Deus sine accidente suo
 conseruare, poterit ergo quemlibet motum existentem con-
 seruare nullum tempus conseruando, quod si fieret corpora
 vere mouerentur, quoniam in eis essent veri motus, &
 tamen nullum esset tempus. Falsitate consequentis pro-
 bo. Quia si aliquid moueretur vere & proprie loquendo
 de motu vero successiue & non simul, acquireret aut de-
 perderet eam rem secundum quam moueretur seu partem
 acquireret post partem, & sic partem prius, & partem po-
 sterius, quod sine tempore esse nequit, vt tu concedis. Con-
 firmatur per Commentatorem 3. Physicorum commento 4.
 dicentem, quod motus nihil aliud est quam generatio partis post
 partem illius perfectionis ad quam vadit vel tendit: igitur
 in omni motu est prius & post. Et si dicatur, quod licet in mo-
 tu sit prius & post, hoc tamen non conuenit sibi ex se, &
 essentialiter, sed per aliquid sibi inherens: quia potest ali-
 quis concipere, quod motus sit totus simul, vt quod aliquid subito
 moueretur de loco ignis ad locum terre, quapropter si
 motus fieret sine accidente sibi inherente, non haberet
 prius & posterius. Contra. Impossibile est aliquid esse mo-
 tum nisi sit actus entis in potentia secundum quod est in
 potentia, & per consequens nisi aliqua pars eius sit acqui-
 renda mobili dum alia pars eius est acquisita: igitur im-
 possibile est quod aliquid motus sit totus simul. Vnde li-
 cet sit possibile, quod aliquid subito transferatur de lo-
 co ignis ad locum terre, illa tamen translatio non esset mo-
 tus si poneretur, sed esset mutatio indiuisibilis, cui non
 conueniret distinctio motus praemissa, sicut non conuenit
 generationi indiuisibili secundum Commentatorem quin-
 ti Physicorum commente. vigesimoprimum. Et ex hoc vlti-
 rius, sequitur, quod nullus potest vere concipere vel opi-
 nari aliquid esse motum concipiendo ipsum esse totum si-
 mul actum mobilis. Confirmatur. Quia essentialiter est mo-
 tus, quod sit actus imperfectus admixtus potentiae.
 Praeterea. Si omnes partes motus essent simul: igitur mo-
 tus esset de genere permanentium, quod ipse negas.
 Decimo sic principaliter. Si motus est subiectum tem-
 poris, aut totus motus est subiectum eius, aut aliquid
 eius, & si sic, aut indiuisibile, aut indiuisibile, non enim aliter
 potest intelligi, quod sit subiectum eius. Non potest
 dici primum. Tum quia nihil est in motu, nec in aliqua re
 extensa indiuisibili modo illo, vt supra probatum est. Tum
 quia est, quod essent talia indiuisibilia, non est ratio, cur po-
 tuis sit subiectiue in vno quam in alio eius indiuisibili: igi-
 tur vel in nullo, vel in omnibus, & eodem modo potest
 probari, quod non sit in aliqua parte motus indiuisibili precise.
 Et loquor semper de diuisione motus secundum diuisionem
 mobilis in partes simultaneas, quod tamen si daretur adhuc
 inferretur in conueniens inferendum. Si ponitur vltimum,
 quod sit in toto motu, tunc sequitur quod motus erit indiuisibilis
 in partes

Verum primus
 motus sit
 subiectum
 in motu.

in partes simultaneas per longum, latum, & profundum,
 & sic alia pars temporis celi erit in oriente, & alia in occi-
 dente, alia in meridie, quod aduersarius profusus negaret.
 Haec sunt argumenta Gregor. in forma. Contra quantam
 conclusionem arguunt aliqui sustinentes opinionem Bo-
 nauenturae ponentis, quod in quo sit successio sine innova-
 tione, cuius oppositum tenebat illa conclusio. Arguunt
 igitur primo sic. Si aliqua mensura iam durasset in aeter-
 num, impossibile esset, quod Deus faceret eam non duras-
 se in praeteritum, quia totum praeteritum est, & Deus non
 potest facere, quod illud, quod est praeteritum non sit praeter-
 ritum secundum Aug. 26. contra Faustum. Si ergo quum
 sit totum simul & habeat in se quicquid est habitum in
 posterum, impossibile esset, quod Deus destrueret ipsum. Hoc
 autem est impossibile dicere: igitur in quo est aliquid futu-
 rum: ergo successio est in quo. Secundo sic. Duratio esse
 angelici a parte posteriori ponitur infinita, quia durabit si-
 ne fine, si ergo pro nunc ista duratio sit tota simul vnitue:
 sequitur quod ista duratio esset actu infinita, quod est fal-
 sum. Tertio sic. Quia & si in aliquo finito possunt esse ne-
 gationes positionum infinitae, tamen impossibile est quod in
 aliquo finito sint infinitae negationes defectuum: verbi
 gratia. Licet in homine possint esse infinitae negationes po-
 sitionum, vt homo est non asinus, non leo &c. tamen in eo
 non possunt esse infinite negationes defectuum, quia ne-
 gatio defectus est positio perfectionis: vbi ergo possunt esse
 infinite negationes defectuum, ibi possunt esse infinite
 perfectiones, quod non est in aliqua creatura, quia tunc ip-
 sa creatura esset infinita perfectiue, sed si quum sit totum si-
 mul habens totum vnitue, quod habitum est, actu ha-
 beret infinitas negationes defectuum, quia negationem de-
 defectus pro castro die, & sic in infinitum, si esset dare infi-
 nitatem dierum à parte post. Cum ergo haberet infinitas
 negationes defectuum, sequitur quod haberet infinitas
 perfectiones positue, cum negatio defectus sit positio per-
 fectionis. Quarto. Hier. ad Marcellam, & est in glo. Exo.
 3. & est in Hierodoro Ethimologiae lib. 7. cap. 1. dicit. In
 omni creatura differt praeteritum & futurum, quia solus
 Deus est, qui non nouit esse, fuisse, nec fore. Si ergo nihil
 de duratione adueniat quo, nec recedat ab eo, non esset ibi
 praeteritum & futurum, quod negant auctoritates supra di-
 ctas. Quinto. Quia Deus posset fecisse vnum angelum, &
 ipsum destruxisse, & iterum eundem numero creasse: igi-
 tur cum idem sibi realiter succederet, & non solum secun-
 dum imaginationem necesse est, quod in eius mensura sit
 realiter successio, quia realiter intercedit non entitas me-
 dia inter esse angeli, & esse illius. Sexto. Quia si esset ali-
 qua vna creatura, quae haberet perfectiones omnes creatu-
 rarum futurarum, ista creatura esset actu infinita. Si ergo
 ponitur aliqua mensura, quae in se vnitue & simul habeat
 perfectiones omnium mensurarum futurarum esset men-
 sura infinita. Si ergo quum sit totum in se simul continens
 actu quicquid est futurum, & quicquid est vniuersaliter in
 tempore, si duraret in aeternum, sequitur quod quum sit actu
 infinitum. Confirmatur ratio. Quia si sit actu simplex ali-
 quod, quod potest se commensurare alicui quanto, oportet
 quod illud simplex habeat tantam perfectionem, quantam
 habet illud quantum: igitur si esset aliquid, quod posset se
 commensurare infinito quanto, si esset illud, esset secundum
 se infinitum. Sed sic se habet quum quod est tempus, si sit
 totum simul, quod commensurat se toti tempori futuro,
 & totum quod est futurum habet modo actu. Septimo sic.
 Omnis creatura, quae est finita, potest recipere additionem:
 igitur similiter omnis duratio finita potest recipere addi-
 tionem durationis, sed quicquid tale est sibi aliquid adue-
 nit: igitur & aliquid recedit, vel recedere potest. Octauo.
 Aug. 1. 1. confel. Praesens si semper esset praesens, & in praeter-
 ritum non transiret, iam non esset tempus, sed aeternitas: si
 ergo quum semper esset praesens, & non transiret in praeter-
 ritum, esset aeternitas, sed consequens est falsum: igitur &
 antecedens. Nono. Quia circumscribendo omnem ratio-
 nem temporis potest Deus creare vnum angelum ante
 alium: ergo in sua propria mensura est successio. Deci-
 mo. Deus potest annihilare vnum angelum creatum, aut
 ergo in primo instanti, in quo est, aut in alio, non in illo in

quo est, quia tunc in eodem in diuisibili esset & non esset, &
 sic contradictoria essent simul vera respectu eiusdem. Et si-
 militer, quia omne quod est, quando est necesse est esse: ergo
 destrueretur in alio: ergo est ibi successio ducrum in-
 instantium, quia in vno est positum, in alio non ista argumen-
 ta recitat Garro in forma. Arguitur etiam sic ab alijs. Il-
 lud quod potest deficere ab esse non habet simul totum suum
 esse quod enim ab esse deficit, non habet simul totum esse,
 quod habere potuit, quia potuit plus esse, sed angelus, cuius
 mensura est quum, potest deficere ab esse per subtractio-
 nem diuinae influentiae: igitur non habet simul totum suum
 esse, sed quum est mensura esse ipsius angelus: igitur. Secun-
 do. Si in quo non est successio: igitur idem erit in angelo
 euiterno esse, fuisse, & fore, sed Deus non potest facere an-
 gelum non fuisse: igitur non potest facere ipsum non esse,
 vel ipsum non fore. Contra sextam conclusionem argui-
 tur probando, quod non sit idem quum omnium euiterno-
 rum, & quidem ad hoc arguit Egidius multipliciter. Pri-
 mo sic. Quia dicitur 10. Metaph. quod vbi est mensura, quod
 non est additio, aut diminutio, illud est mensura vera. Vnde
 quia motus celi est ita regularis & vniuersalis, quod non
 potest fieri regularior & vniuersalior, ideo est mensura om-
 nium aliorum motuum. Propter quod si vnum euiternum
 deberet esse mensura omnium euiternorum, oporteret quod es-
 set ibi status quantum ad simplicitatem, ita quod non posset
 fieri euiternum simplicius, quod dicimus esse falsum, non
 enim posset creari angelus ita simplex, quin posset creari
 simplicior. Secundo. Quia quanto aliqua sunt priora in
 entibus, tanto inter mensuram, & mensuratum est maior
 analogia. Album enim est in eodem genere cum alijs co-
 loribus ab albo mensuratis, propter quod modicum est ibi
 de analogia, sed in quantitate, quae proxima inheret sub-
 stantiae quam qualitas, vt dicit Commentator 12. Metaph.
 maior est in ea analogia: Et ideo maior est in ea mensura,
 vel indiuisibile simpliciter, sicut vnitatis, vel indiuisibile se-
 cundum positionem nostram, sicut vna, vel aliquid huius-
 modi, indiuisibile enim non est in genere quantitatis, nisi
 per reductionem, in substantia autem est adhuc maior ana-
 logia. Nam omnis substantia mensuratur vna substantia,
 huiusmodi autem substantia secundum Commentatorem
 est motor primus abstractus ab omni materia, qui nec est
 in eodem genere cum alijs substantijs, immo nullo modo
 est in genere. Similiter igitur & ipsa esse euiternorum re-
 ducentur in vnam mensuram maxime analogam, scilicet
 in ipsum esse diuinum, propter hoc enim omnia entia non
 possunt reduci in aliquam vnam mensuram, nisi in Deum:
 multo ergo fortius substantiae euiternorum, & esse eorum,
 quae sunt nobilissima inter entia, & inter substantias, non
 poterunt reduci in mensuram, nisi in substantiam Dei, &
 esse eius, ita quod Deus, vt est primum ens mensurabit omnia
 entia, vt est prima substantia mensurabit omnes sub-
 stantias, vt est prima substantia intellectualis, & primum
 esse intellectuale, mensurabit omnes substantias intelle-
 ctuales, & omnia esse intelligibilia. Tertio sic. Mensura
 esse, cum esse sit actus, est mensura durationis, quia in acti-
 bus mensuratur quantitas durationis. Illa igitur sunt men-
 sura esse aliorum, à quibus dependet duratio eorum, du-
 ratio autem dependet ab eodem, à quo & conseruatio. Nul-
 lus autem angelus dependet ab alio, quo ad conseruationem:
 igitur nec quo ad durationem, propter quod vnus
 non erit mensura alterius, nec esse vnus esse alterius. Quar-
 to. Mensura facit cognitionem de mensurato, & hoc sim-
 pliciter. Ad cognitionem autem rei simpliciter non facit
 nisi quod est causa rei, vel comparatur ad rem, sicut habi-
 tus ad priuationem, secundum quem modum album est
 mensura omnium colorum, quia omnes colores sunt quasi
 quaedam priuationes ipsius albi, vnus autem angelus non
 facit ad esse alterius, nec vnus comparatur ad alium sicut
 forma ad priuationem, & ideo vnus non est mensura alter-
 rius. Quinto. Non omnia euiterna simul incipiant, vt
 patet de angelis & animabus, quae continue de nouo crean-
 tur: ergo habent diuersas mensuras, & diuersa eua. Ad
 idem arguitur ab alijs primo sic. Si esset vnum quum om-
 nium euiternorum, illud poneretur subiectiue in euiterno
 summo, sicut tempus in motu primo. Cum ergo primus
 angelus

Verum primus
 motus sit
 mensura alio-
 rum.

Commenta-
 tor 10. Meta.

angelus ceciderit, sequitur quod mensura illius esset mensura aliorum angelorum, sequitur etiam quod anima Christi mensuraretur mensura luciferi, quae sunt inconuenientia. Secundo sic. Si esset ratio unum quum, illud esset in summo quaternario: ergo eo destructo nullum esset aenum aliorum, & sic esset durans sine duratione. Tertio. Si ponatur unum aenum omnium angelorum saltem coelum habebit aliud aenum, quia mensura debet esse vnigena cum mensurato, sed angeli differunt a corporibus coelestibus: igitur. Confirmatur per hoc. Quia nullus angelus est mensura primi coeli, quod tamen oporteret, quia ex hoc tempore mensurat omnes alios motus inferiores, quia fundatur in motu, qui immediate mensurat omnes motus, sed primus angelus non est mensura primi coeli: ergo nec mensura primi angeli erit mensura primi coeli. Quarto. Quando aliqua secundum se sunt eiusdem rationis, habent mensuram communem, sed omnes angeli sunt eiusdem rationis, quia essentia eorum est participata, & simul tota, & perpetua: ergo habebunt mensuram communem. Sed supremus angelus habet mensuram suam intra, & aeternitatem mensurantem extra, quare & infimus habebit aenum intra se pro mensura intrinseca, & aeternitatem extra se, & eodem modo omnes intermedij, cum sint eiusdem rationis quantum ad hoc. Quinto. Si Deus fecisset non tantum unum angelum, sed duos angelos nobiliores omnibus, tamen aequales inter se in omnibus, non esset maior ratio, quare magis aenum esset in uno quam in alio. Nec potest unum aenum esse in utroque, quia unum accidens numero non est in duobus subiectis: igitur erunt plura aena. Sexto. Quanto natura spiritualis est superior & nobilior, tanto secundum se est simplicior, & actualior, & minus habet de potentialitate. Si ergo repugnet angelo inferiori, quod recipiat in se mensuram differentem realiter a substantia sua, quia recipere est secundum potentialitatem, multo magis hoc repugnat superiori. Quod tamen non repugnat superiori secundum se: ergo nec repugnat inferiori habere intra se mensuram realiter differentem a substantia sua. Septimo sic. Sicut se habet tempus ad temporalia, sic aenum ad aeterna, sed tempus, quod est mensura omnium temporalium, non est in aliquo temporali sicut in subiecto, sed in coelo, quod est aeternum, & supra omne tempus: igitur illud, quod est mensura omnium aeternorum, non est subiectiue in aliquo aeterno, sed in aliquo quod est supra omne aeternum, & hoc est Deus. Arguit ad idem sic Durand. primo. Illud cuius duratio & quantitas durationis est notior ex sua propria ratione quam sit ex comparatione ad alterum, non mensuratur, quo ad suam durationem per alterum, sed quodlibet aeternum est huiusmodi: igitur &c. Maior patet, quia per mensuram debemus certificari de quantitate mensurati, quod non habet locum quando quantitas mensurati ex natura proprii subiecti est notior quam possit notificari ex comparatione ad alterum, minor probatur. Quia propria ratio aeterni est non posse deficere secundum naturam. Et ex hoc notum est, quod duratio eius est perpetua, nec ex comparatione ad quodcumque aliud potest hoc esse aequae certum, quare &c. Secundo. Infinitum in duratione non habet mensuram durationis, quia contra rationem infiniti esse mensuratum, sed duratio aeterni a parte post est infinita, eo quod non potest deficere: ergo non habet mensuram. Et si dicatur, quod aeterna non sunt perpetua seu infinite durationis a parte ante, sed solum a parte post, & ideo aeterna a parte ante possunt habere mensuram, & unum esse mensuram omnium aliorum. Dicendum ad hoc, quod si aeterna haberent aliquam mensuram, per quam innotesceret quantitas durationis eorum ex nunc in ante, illa tamen mensura non posset esse aliquod ex aeternis, quia omnia aeterna simul ceperunt esse, & natura cuiuslibet eorum est nunquam posse desinere, propter quod ex natura cuiuslibet magis notum est, quod duret, quam aliud quod sit notum per aliud, durauit enim & durabit Raphael quantum Gabriel, & Michael, vel Lucifer, & ista quantitas durationis est notior ex natura proprii subiecti quam ex duratione alterius, & ideo duratio vnus nullo modo est duratio alterius. Tertio. Nihil est mensurabile nisi secundum quod induit rationem quati, sed du-

Ad idem arguit Durand. 2. dist. 2. q. 1. artic. 2.

ratio aeterni secundum se non est quanta, cum non habeat partem & partem. Induit autem rationem quanti quatenus coexistit durationi quante, puta motui vel tempori: ergo quaternum secundum se non habet mensuram, sed secundum coexistentiam eius ad motum, & tunc habet eandem mensuram, quam motus. Vnde dicimus, quod quilibet angelus durauit quantum durauit mundus seu motus & tempus. Ex quo patet, quod per nullam mensuram vnigenam potest mensurari quantitas durationis, quam habuerunt aeterna, ex quo creata sunt vsque nunc, sed solum per etherogeneam quae est tempus. Ista sunt principalia obiecta contra illam partem conclusionis, scilicet quod primum aeternum sit mensura aliorum. Contra aliam partem eiusdem conclusionis sextae, in qua ponitur, quod aenum est in primo aeterno, sicut in subiecto arguitur, & primo sic. Sic se habet aenum ad esse aeterni, sicut tempus ad motum secundum Dionysium 10. cap. de diuinis nominibus, sed tempus nihil absolutum dicit supra motum: ergo nec aenum super esse aeterni: Minor probatur. Quia tempus non est nisi numerus motus secundum prius, & posterius, sic quod hoc prius & posterius dicunt duo moueri includentia vnum mutatio esse, vel duo mutata esse includentia vnum moueri, sed tempus est ista utroque modo vt numerata. Nec est realiter differentia in eis, vt numerata, & vt non numerata, & ideo nec tempus, nec motus realiter differunt, quia prius & posterius, vt non numerata sunt ipse motus, vt vero sunt numerata, sunt ipsum tempus. Et hoc dicit Commentator 4. Physic. commento finali, quod tempus est prius & posterius in motu ipso. Secundo. Sic se habet aenum ad aeternum sicut quando ad illud, cuius est quando, sed ipsum quando nihil reale addit super illud, cuius est, quod patet per Boetium de Trinitate. Quando super rem, cuius est, nihil addit, nisi habitudinem ad tempus. Similiter Simplicius super predicamenta recitat dictum cuiusdam Philosophi Platonici, qui dicit, quod quando nihil absolutum addit super rem, cuius est, & approbat eius sententiam. Tertio. Illud quod potest aduenire alicui sine mutatione eius reali, non addit aliquid absolutum super illud, sed huiusmodi est aenum, quia aenum est in primo aeterno & si Deus faceret alium angelum nobiliores, hoc solo facto tunc aenum esset in eo nulla mutatione facta circa primum. Et illo superiore destructo, esset aenum in alio nobiliori post ipsum sine aliqua mutatione ipsius secundi angeli: igitur nihil absolutum dicit supra esse angeli nisi solum respectum. Quarto. Quia aenum non dicit aliquid nisi similitudinem rei in essendo, sed omni alio absoluto circumscripito ab aeterno, ipsum aeternum de se habet similitudinem in essendo, quia hoc inest sibi ex natura sua, quod sit totum simul. Quinto. Ista se habent secundum ordinem, esse angelicum & aenum siue ipsa duratio, & perpetuitas durationis, quia ex hoc, quod tale habet totum esse simul, durationem totam habet simul, & quia perpetuum, ideo duratio perpetua, sed perpetuitas, quae habet esse in tertio ordine, nihil addit super substantiam angelicam: ergo multo fortius nec ipsa duratio, quae mediat inter essentiam angelicam & perpetuitatem, nihil reale addit super essentiam angeli, quia minus distat, vel fortius non magis medium ab extremo quam extremum ab extremo. Sexto. Ipsum aenum aut est duratio esse angeli, aut est illud, quod mensurat illam durationem, si sit ipsa duratio angeli, cum ipsa duratio non differat ab esse angeli, nec ipsum aenum differt ab eodem. Quod autem ipsa duratio non differat ab esse angeli probatur, quia quantum est ipsum esse, tanta est ipsa duratio. Si vero aenum sit aliquid aliud ab ipsa duratione, & mensuratio ipsius durationis, tunc cum mensura sit prior mensurato, prius erit aenum quam ipsa duratio, & per consequens prius inest aenum angelo quam duratio. Cum ergo duratio, quae remotius se habet ad ipsum angelum, nihil addat, nec aenum, quod prius est, aliquid addit. Septimo. Aenum non est aliud quam ipsa duratio esse angeli: durat ergo alia res, tunc quero, aut ipsa duratio dicit aliam rem super rem mensuratam, aut non: si non, habetur propositum, si sic, illa res quam addit supra mensuratum manens est, & habet esse: igitur habet mensuram. Tunc quero de mensura illa, & ipso mensurato, & ita vel erit standum

Contra eadem tenentur conclusionem arguit Egidius recitat Gregorius.

Quale tempus erat dum sol stetit tempore Iosue.

Tempus non est successio.

dum in primo, quod mensura, scilicet nihil addit supra mensuratum, vel erit processus in infinitum. Et isto modo arguit Commentator contra Auic. 4. Metaphys. in principio, probando quod ens & vnum nihil addunt supra essentiam rei. Octauo. Si aenum sit aliud absolutum ab aeterno, posset ergo Deus facere vnum sine alio, & sequitur contra traditionem, quod esset duratio sine durante, vel durans sine duratione: Ista argumenta recitat Garro, & sunt Egidij pro parte in sententia. Et in hoc secundum articulum, qui est de obiectiōibus contra conclusionem, terminatur. **Q**uartum ad tertium articulum restat cum diuino adiutorio praedictis obiectiōibus aliquid responderi, quia proculdubio fortes sunt, & in primo loco ad argumenta Aureoli contra primum conclusionem. Ad primum dicitur, quod tempus mensurans motus continuos corporales non consequitur aequo primo in differenter quolibet motum, sed praecise primum motum localem & corporalem primi mobilis, & tunc cum arguens hoc nititur improbare. Dicitur quod responso ibidem data sufficiens est aliquo addito. Hanc enim ponit S. Thom. prima parte. q. 66. artic. 4. in solutio. tertij, vbi sic dicit arguendo. Tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secunda die: igitur a principio non erat tempus, & sic tempus non est concreta materia in formi. Ecce argumentum. Postea respondet. Dicendum (inquit) quod si motus firmamenti non incepit statim a principio, tunc tempus quod praecessit non erat numerus motus firmamenti, sed cuiuscunque primi motus, accidit enim tempori, quod sit numerus motus firmamenti in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura, quia omnia mensurantur primo suo sui generis. Oportet autem dicere statim a principio fuisse aliquod motum, ad minus secundum successiōnem conceptionem & affectionem in mente angelica. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum tempus nihil aliud sit quam numerus prioris & posterioris in motu. Haec ille. Idem vel consimile ponit 2. senten. dist. 12. q. 1. artic. 5. ad tertium, vbi sic dicit. Motus coeli incepit secunda die, sed non omnia simul creata sunt, vnde non potest intelligi de tempore, quod est numerus motus primi mobilis, sed oportet quod vel per tempus significetur aenum, vt quidam dicunt, vel tempus large sumatur pro numero cuiuscunque successiōnis, vt sic tempus primo creatum dicitur, quod mensurat ipsam creationem rerum, quae post non esse in esse prodierunt. Haec ille. Ex quibus verbis patet primo, quod tempus potest sumi dupliciter, scilicet proprie & stricte, & isto modo non est nisi vnicum tempus, scilicet numerus motus primi mobilis. Alio modo improprie & large, & sic numerus cuiuscunque successiōnis potest dici tempus: secundum patet, quod licet motus primi mobilis & motus alij locales continui sint eiusdem rationis in genere motus, tamen non sunt eiusdem rationis in hoc, quod est esse primum & secundum notissimum & non notissimum, regularissimum, & non regularissimum. Et ideo nimirum si numerus primi motus dicatur tempus primo & proprie & principaliter dictum, non autem numerus aliorum motuum. Tunc ad improbationem huius responsiōnis cum dicitur, quod tempus est passio motus solū & praecise in quantum habet prius & posterius etc. Dicitur quod verum est loquendo de tempore communiter dicto, sed falsum est loquendo de tempore proprie dicto. Et hanc distinctionem ponit Gregor. de Arimino, quam dicit esse Aug. 12. de ciuitate Dei cap. 15. Ad secundum patet per idem, dico enim quod existente motu primi mobilis, qui quidem motus nunc est primus motus, remaneret alius motus, qui diceretur, vel esset primus, & numerus illius esset tunc proprie & principaliter tempus, numerus vero aliorum motuum esset tempus secundarium, & minus principale. Ad tertium patet per idem, quia dum bellū Iosue agebatur erat aliquis motus primus inter alios, & aliqui secundi, & ideo tunc erat tempus, immo tempora. Ad quartum patet per idem. Numerus enim cogitationum animae potest dici tempus large, non autem proprie, nisi esset numerus primi motus. Ad quintum patet per idem, nisi quod assumit ibi falsum, quod tempus non sit aliud quam successio motus: hoc enim

falsum est, quia successio videtur esse relatio inter prius & posterius, tempus autem est de genere quantitatis, & est formaliter numerus partium motus sibi succedentium: Ratio autem, quam adducit ad hoc probandum non valet, nam arguit ab vno dissimili ad aliud, scilicet a quantitate continua ad quantitatem discretam, sed bene conceditur, quod sicut de ratione quantitatis permansit est similitas partium, ita de ratione quantitatis successiue est non similitas partium, & successio. Ideo quae successio sive sit relatio, siue negatio, scilicet non similitas concomitatur tempus, & est de ratione temporis, sed non est ipsum tempus, nec genus temporis, sed quaedam differentia constitutiva eius. Item. Falsum est quod prima diuisio quantitatis sit in permanentem & successiuam, sed potius in continuam & discretam, immo nunquam ponit primam diuisiōnem scilicet permanentis & successiue Physicus, licet ponat diuisiōnem istam quod quantitas alia habet positionem in partibus, alia vero non habet, habere autem positionem non est idem omnino, quod habere permanentiam, sed includit tria, primum est situs partium, secundum est permanentia vnus cum alia, tertium est copulatio vnus cum alia, vnde ista diuisio est per quaedam accidentalia. Item. Si illa ratio, quam facit Aureolus de quantitate permanenti & successiua aliquid valeret, vtique concluderet, quod sicut quantitas successiua secundum eum non est nisi successio, ita quantitas permanentis non est nisi permanentia, quod est falsum. Ad sextum patet per idem, solum enim concludit, quod in omni motu sit aliquod tempus improprie & large loquendo, quod conceditur, sed ibi falsum assumit, scilicet quod tempus non sit aliud quam prius & posterius in motu. Hoc enim falsum est, quia si prius & post sumantur in concreto, scilicet pro parte priori motus, & pro parte posteriori, illae partes sub tali ratione non sunt tempus, sed subiectū temporis, si autem sumantur abstractiue pro prioritate & posterioritate, talia sunt relationes & non tempus, nec subiectum temporis. Ex quo patet, quod probatio minoris nulla est. Nam praesens, praeteritum, & futurum, nec prius & posterius quo cunque modo sumantur, non sunt tempus, sed verum est quod numerus prioris & posterioris concretive sumptorum est tempus. Ad septimum patet per idem, tamen falsum videtur ibi assumi, scilicet quod successio sit tempus, immo conformiter ad praedicta tempus dicitur esse numerus successiōnis, quae sit in partibus motus. Tunc cum arguens querit, an in motu sint duae successiones, vna quae sit propria motui, alia tempori &c. Dicitur quod successio videtur esse relatio sicut prioritas & posterioritas, vel negatio similitatis aut permanentiae, & non videtur esse quantitas, immo nec videtur esse relatio proprie realis, quia eius quod est, ad id, quod fuit, & non est, non est proprie relatio realis, sed rationis, tales autem duae successiones, quarum vna sit inter partes motus, & alia inter partes temporis, non est inconueniens simul ponere, quia respectus multiplicatur multiplicatis fundamentis, & terminis, modo aliae sunt partes motus, & aliae partes temporis, & consequenter alia est successio harum, & alia illarum. Potest etiam dici, sicut post apparebit, quod duplex est successio, quaedam intrinseca motui aliquo modo, quae consistit in fluxu formae de esse in esse, vel de potentia in actum, & haec successio non est tempus, alia est successio extrinseca, & adiacens motui per modum mensurae, & haec est de ratione temporis. Sed quicquid sit de hoc, posito quod esset ibi vnica successio, quae formaliter esset tempus, nihil plus arguit contra conclusionem, nisi quod in omni motu continuo est formaliter tempus large vel improprie sumptum. Ad confirmationem ibidem factam patet per idem. Quia cum queritur, vtrum sint duae quantitates successiue &c. Dicitur quod secundum Philosophum in predicamentis tres sunt species quantitatis non habentis positionem in partibus, scilicet tempus numerus & oratio, quia neutra illarum habet illa tria, quae sunt de ratione positionis. Item dicitur, quod oratio & numerus sunt duae species quantitatis, quarum quilibet est successiua, sed ad mentem arguentis eundo dicitur, quod motus & tempus non sunt duae quantitates successiue formaliter, licet sint duae quanta successiua, sed neutrum illorum proprie dicitur quantum in quantum est

motus, quae tamen est de ratione temporis.

Tempus non est prius & posterius motus sed est numerus eorum concretive sumptorum.

Successio potest esse inter non quanta supra in sola primi.

Quare motus non est per se species quantitatis vtem. pus. Tex. com. 35. ff. 27. & 23. Tex. com. 18.

tum est successivum, quia successio potest esse inter non quanta, sicut dictum fuit supra de cogitationibus angelicis, sed tam motus quam tempus dicuntur quanta, in quantum sunt continua vel discreta, immo quia habent vtrumque. Unde tamen conceditur, quod tempus de per se est quantitas, non autem motus, cuius causam assignat Dominus Albertus in commento predicamentorum in tractatu de quantitate cap. 4. vbi sic dicit. Remanet questio quare motus non ponitur esse in genere quantitatis sicut tempus cum multis rationibus prober Aristot. 6. Physic. motum esse diuisibilem in infinitum, & cum expresse dicat motum esse speciem quantitatis in 5. primae philosophiae. Sed ad hoc per antedicta facilis est responsio. Si enim consideretur id, quod dat motui speciem, & nomen, & per consequens dat ei genus, eo quod species & genus ad vnam pertinent naturam, tunc videbitur causa eius, quod quaeritur: quale enim dat alterationi nomen & speciem, propter quod dicitur in specie calefactio, vel albatio, & sic similiter est in vbi, quod motui locali dat nomen & speciem, & genus. Et similiter in augmento, & eodem modo facile est videre in omnibus alijs, sicut motus per accidens, qui est in omnibus generibus. Continuitas autem motus non est a natura illa, quae fluit, sed potius est causata a processione illius, in quo est motus, vt in subiecto. Subiectum autem non est aliquid de essentia illius, quod est in ipso, & ideo motus non habet proprium, & sibi determinatum genus. Haec ille. Item in eodem capitulo ante praedicta verba sic dicit. Intelligendum est, quod si non esset motus, non esset tempus, & motus extensio est causa extensionis temporis, sicut & motus est causa temporis. Motus autem est in eo, quod mouetur sicut in subiecto, est autem illud quod mouetur idem secundum substantiam in toto moto, secundum autem esse ipsius secundum quod motus est in ipso, protensum & procedens est de ante in spacio in post, siue de anteriori parte spacij in posteriori continue non interrupte. Protensio autem causa est quantitatis, quia protensum est partim hic, & partim ibi continua & non interrupta protensio, quod autem sic diuisibile est, continuum est. Motus igitur, qui secundum esse protensum est in eo, quod mouetur, est continuus non ex seipso, sed ex spacio distantiae, quae est inter duo extrema. Cum autem sit continuum & quantum aliquo modo, sequitur quod sit eius aliqua mensura, quia omne quantum habet mensurans proprium secundum propriam ipsius diuisionem, sicut secundum spacium continuum ad modum lineae, vel superficies, vel corporis habet vnam, palmum, vel pedem, vel aliquid talium, propter quod in omnem diametrum certa redditur quantitas illius, nec certificari potest nisi secundum hoc quod diuiditur. Oportet igitur quod sit per hunc modum mensurans motum secundum esse, quod habet in eo, quod mouetur certificans quantitatem ipsius, in eo autem quod mouetur, secundum quod motus est actus eius, sunt tria, scilicet indiuisibilis substantia illius, quod mouetur, quae manet eadem in toto motu, & esse protensum in spacio continuo, & diuisio prioris, quod accipit in spacio quod derelinquit continue a posteriori, quod iam accipit se in illud procedendo. Si ergo sic debeant mensurari, tria erunt in mensura reddente quantitate ipsius, quia aliter mensura rei mensuratae non esset adaequata, mensurans autem ipsum sic non potest esse sibi intrinsecum, eo quod intrinsecum est alterius generis, est enim in motu locali intrinsecum motui vbi fluens, & hoc non est secundum naturam suam in genere quantitatis, sed in genere vbi. Et ideo motus in vbi non est in genere quantitatis, sed est in genere vbi, in alteratione autem est quale fluens, quod per fluxum non amittit propriam generis naturam, & ideo sicut quale est in qualitate, sic & motus in qualitate. Et similiter motus augmenti quamuis sit in quantitate, non tamen sic est in quantitate, quod motus faciat ipsum in quantitate esse tanquam in genere, sed potius per hoc est in genere, quia est quantum continuum positionem habens, non autem per hoc, quod est in parte fluens, sicut corpus, quod est in fluxu non amittit naturam corporis. Et ideo motus non per naturam motus, vel per substantiam est in genere quantitatis, sed per hoc, quod est quantum fluens quod fluxu non amittit na-

turam fluentis. Similiter est in generatione, & corruptione, quae sunt mutationes in subiecto, propter quod dicit Aristot. quod id, quod est via in naturam dicitur natura. Cum ergo motus & mutationes non possunt habere mensurans intrinsecum circa quod sit substantia motus & circa quod ponat motus continuitatem suam, relinquunt quod habeat mensurans extrinsecus adiacens, & hoc vocatur tempus, & ideo tempus in sua substantia, & suo esse diuersam, habet rationem a linea, superficie, & corpore. Quod ergo per intellectum adiacet ei, quod fertur, & in toto motu est idem secundum substantiam, cum hoc semper obijciatur praesentiae accipientis, ipsum est praesens nunc, quod vocatur instans, quasi non itans, sicut & idem quod mouetur non stat, quando est motus actus eius. Quod autem adiacet protensioni eius, quod mouetur, quod secundum quod mouetur continue protensum est a retro in ante, illud est & vocatur tempus, & quod adiacet ei, quod est retro in spacio, vocatur in tempore praeteritum, vel in prius. Et quod adiacet ei quod in motu, & spacio accepto in ante, est & vocatur futurum, & quod adiacet ei quod obijciatur praesentiae accipientis in protensione motus & spacij vocatur praesens tempus. Cum autem ista tria praesens, praeteritum, & futurum non sint diuisa & separata, nec sint discreta, sed sint simul copulata, copulatorum autem semper sit communis terminus, qui est finis vni & principium alterius, & quod sic est aliquid vtrumque, & neutrum per se, illud copulans particulas temporis vocatur indiuisibile instans. Quod quidem secundum se est substantia temporis, sicut punctus est substantia lineae, quod fluxu suo est causa quantitatis, quae est forma successiois continue, quae ponitur circa substantiam instantis. Sicut autem vna iterata est numerus reddens quantitatem continui, ita instans distinguens prius & posterius in motu, sicut iteratum super partes motus numerat, & certificat quantitatem motus, & ideo dicit Aristot. 4. Physic. quod tempus est numerus motus secundum prius & posterius. Et ideo non est inconueniens, quod tempus sit continuus, & tamen sit numerus, quia est numerus, sicut vna panni, vel alterius mensurati per vnam. Et cum dicitur, quod tempus est continuum, & tempus est numerus, non intelligitur quod secundum vnum & idem sit continuum, & sit numerus, secundum enim quod adiacet protensioni eius, quod mouetur, est continuum. Secundum autem quod instans copulante distinguitur id, quod est ante ab eo, quod est post, & iteratur hoc in toto motu, sic est numerus. Et quando dicitur, quod est numerus, non dicitur, nec intelligitur quod simpliciter sit numerus, sed numerus motus, nec numerus motus per esse motus, sed per prius & posterius, quod iteratur in motu, sicut illud quod mouetur iteratur in toto spacio motus, propter quod non sequitur quod tempus sit simpliciter numerus, sicut sequitur, quod est simpliciter quantitas continua. Et ideo manifestum est, quod non est in duobus generibus primis quantitatis, & e conuerso, scilicet in genere continui, & in genere discreti, sed simpliciter est in genere continui, & secundum aliquid accipit formam discreti. Haec ille. Ex quibus habentur quatuor. Primum est, quod motus non est per se de genere quantitatis, cuius ratio est, quia motus est de genere sui termini, ad quem est. Ille autem terminus aliquando est de genere vbi, aliquando de genere qualitatis &c. Secundum est, quod tempus est per se quantitas mensurans protensionem formae fluentis vel motus. Tertium est, quod tempus principalis est continuum quam discretum. Sed in hoc Albertus discordat a B. Thom. qui ponit, quod tempus formaliter est numerus successiois, & quod ex se non habet continuitatem, sed a motu. Quartum est, quod motus habet duplicem successiois & partibilitatem vnam, quae competit sibi ratione spacij, vel vbi, vel formae fluentis, & ista est sibi extrinseca. Aliam vero successiois habet ratione temporis, & ista est sibi intrinseca, & quasi passio superueniens, & ista secunda, vel numerus huius successiois est tempus, & non prima. Et quod ista sit mens. Thom. apparet, nam ipse super 4. Physic. in illo cap. Accipiendum autem, sic dicit. Tempus non est aliud quam numerus motus secundum prius & posterius. Si autem aliquis obijciat contra praedi-

praedictam diffinitionem, quod prius & posterius tempore determinantur, & sic diffinitio est circularis. Dicendum est quod prius & posterius ponuntur in diffinitione temporis secundum quod causantur in motu ex magnitudine, & non secundum quod causantur ex tempore. Vnde & supra Aristot. dicit, quod prius & posterius prius sunt in magnitudine quam in motu, & in motu quam in tempore, vt haec obiectio excludatur. Haec ille. Vbi ponit manifeste duplicem prioritatem & posterioritatem, vnam in motu, aliam in tempore, quae sunt diuersarum rationum, & non solum ipse hoc ponit, immo Aristot. ibidem particul. 99. Ad octauum dicitur, quod vtique tempus habet alias partes quam motus, & aliam successiois, vt dictum est: nam vt dicit Albertus extensio motus est causa extensionis, & protensionis temporis. Et cum dicit, quod tempus esset quantitas per accidens, negatur consequentia, quia tempus est formaliter numerus compositus ex vnitatibus sibi succedentibus, in numeris autem est formaliter quantitas. Non est autem tempus formaliter successio, si successio sumatur pro negatione simultatis, aut permanentiae, vel pro relatione prioris & posterioris adinuenit, quia illa successio nullo modo est quantitas. Si autem successio dicat protensionem vel extensionem quantitatis, tunc tempus potest dici successio materialiter, licet sit numerus formaliter, hoc est dictum, quod est numerus talis successiois. Concesso autem hoc non habetur, quod tempus sit quantum per accidens, sed est continuum vel successiois, vel extensiois per accidens, quia vt dictum est, continuitas motus est a magnitudine, & continuitas temporis a motu. Item concessio toto argumento non concluditur, quod tempus proprie dicitur sit subiectiue in quolibet motu. Ad nonum dico, quod dictum Aug. non est sic intelligendum, quod tempus formaliter sit diffinitio successiois, id est ipsa partibilitas, vel successio partium ipsorum successiois, vt arguens exponit in ale, sed diffinitionem vocat numerum vel multitudinem, & mensurans talium. Auic. vero non intendit dicere, quod tempus sit formaliter ipsa continuitas motus, quia contradiceret Aristot. sed quod tempus est mensura continuitatis motus, & ipsam consequitur. Aristot. vero expresse 4. Physic. secundum omnes Commentatores vult quod tempus sit numerus prioris & posterioris in motu, & non quod sit successio vel prioritas & posterioritas, prout talia dicitur relationes aut negationes, licet talia coeuectiue sumpta sint materialia ipsius temporis, sicut oues & boues sunt materialia denarii. Ad decimum patet per praedicta. Nam falsum est, quod motus nullam successiois habeat prius tempore, cum Aristot. dicat expresse 4. Physicorum particula 99. quod prius & posterius prius sunt in motu quam in tempore, prius autem & posterius sine successiois intel ligi non possunt, maxime prius & posterius quae non simul existunt. Cum vero dicit arguens, quod duo motus sunt aequalis successiois & car. Dico quod in casu argumenti, scilicet cum duorum mobilium inaequali tempore vnum mouetur tardius alio, sicut est aequalis successio, ita aequalis partibilitas ad hunc sensum, quod tot partes habet motus tardus, sicut velox, sed non tot tantas, similiter licet sit ibi aequalis successio, non tamen aequalium successio. Vnde sicut non est ibi aequalium successio, ita nec est aequalium partibilitas. Est ergo vtrobique tam partibilitatis quam successiois aequalitas per modum discreti, non autem per modum continui.

Quam successiois dicitur tempus quamque impotest.

Tex. comm. 101. 102.

Cur tempus non sit simpliciter numerus sed quantum.

Motus habet duplicem successiois quae illius est tempus.

Lex. 11. Part. ant.

pus non sit aliquid habens partes vel successiois, sed est ratio quare aliquid est successiuum. Primum autem fundamentum falsum est, & contra philosophiam, quae ponit non solum quantum in concreto, immo quantitatem in abstracto habere partes. Item est forte contra Theologiam, quae ponit in Eucharistia quantitatem separata habentem partes alias a partibus qualitarum sensibilem ibidem remanentium. Et de hoc erit specialis conclusio in hoc secundo, dum de interminatis dimensionibus, & generaliter de quidditate quantitatis inquiretur, & materia illa tractabitur in se, & a proposito. Sed dato quod quantitas permanens continua esset materialiter partibilitas, & non aliquid habens partes, tamen dicere tempus non habere partes, sicut arguens in suis similitudinibus & proportionalitatibus inter quantitatem permanentem & successiuam cogitur dicere, valde inconueniens manifestum est, cum tempus diuidatur de per se in praesens, praeteritum & futurum, praeter alia inconuenientia vix numerabilia. Sed praeter hoc mirabile est de introductione huius nouae & inaudite opinionis, quae ponit duo secundum omnem philosophiam extranea, & sibi inuicem impossibilia, quorum vnum est, quod tempus est subiectiue in omni motu, secundum est quod tempus nullo modo plurificatur, sed est vni numero. Ex hoc enim euidenter sequitur, quod idem accidens in numero est in diuersis subiectis, & multa alia inconuenientia sequuntur ex positione praedicta praeter hoc, quod discordat Philosophis, & Theologis, & sibi ipsi. Ad argumentum, quod est Gregorij dicitur, quod opinio Gregorij duo milia annorum sunt, quod fuit raquam stolidissima reprobata, scilicet quod tempus sit sphaera coelestis, vt patet 4. Physic. particul. 94. vbi sic ait Philosophus. Quidam dixerunt tempus esse sphaeram totius, & iste sermo est vanus. Alia vero translatio sic habet. Totius autem sphaera vna est quidem dicentibus esse tempus, quia in tempore omnia sunt, & in totius sphaera, est autem istudius quod dicitur, quam etiam quod est de hoc impossibilia considerare. Item. Ex hac opinione sequuntur quinque inconuenientia. Primum est, quod quaecumque mouentur quiescunt, vel durant, inaequali tempore mouentur quiescunt, & durant. Secundum est, quod nihil mouetur velocius alio. Tertium est, quod annus & dies sunt aequales, immo idem. Quartum est, quod eadem re est tempus & instans. Quintum est, quod Adam & ante Christus sunt in eodem tempore adaequato, immo omnia temporalia, & infinita inconuenientia alia sequuntur, quae licet Gregorius conetur euadere, tamen responsio sua, vt eius verbis vtatur, non est nisi fuga verbalis, & corruptio verborum, & mentis Aristot. & Peripateticorum, quinimmo quasi omnium Theologorum. Tunc ad argumentum suum, dico quod maior est vera si loquatur de mensura proxima, non autem si de mensura remota, vel si intelligat de mensura per se, non de mensura per accidens. Sed ad hunc sensum minor est falsa, per nullum enim corpus possumus proxime & per se mensurare quantitatem motum aut quietem, sed solum median- te motu, nec etiam per motum nisi praerintellecta & praecognita eius mensura, quae est tempus, sicut nunquam per baculum mensuraretur quantitas continue longitudinis panni nisi baculo esset subiectum quantitatis, & talis quantitatis, cuius mensura esset nota. Sunt ergo ibi tria, baculus quae est substantia, quantitas eius, & binarius vel trinarius, per quod habet rationem mensurae, sic in proposito nullum corpus absolutum a motu habet rationem mensurae siue alicuius corporis vniiformiter & regulariter moti, cuius vniiformitas sit notissima, & hoc loquendo de tempore proprie & stricte. Cum autem dicit arguens, quod motus & tempus si ponantur res distinctae a rebus permanentibus sunt minus nota quam ipsum mobile &c. Dicitur quod verum est quantum ad suum quod quid est, & suam diffinitionem rationem, non autem quantum ad suum, quia est, quia motus est sensibile commune secundo de anima. Et talis cognitio sufficit, sicut licet veretur in dubium apud multos, an quantitas baculi distinguatur a baculo, tamen constat

Inconuenientia magis ad que opinio arguentis deducitur.

Ex opinione arguentis lequuntur quinque inconuenientia.

Mensurae sicut esse notiorum mensurato quantum ad quia est.

constat quod illa quantitas est notior in ratione mensuræ quam substantia baculi, & hæc sufficiant pro responsione obiectorum contra primam conclusionem. Ad obiecta contra secundam conclusionem nunc restat dicere. Et quidem ad primum Aureoli, quo nititur probare omnimodam unitatem instantis, & improbare omnimodam pluralitatem instantium in tempore continuo. Respondeo secundum mentem & probationem secundæ conclusionis, quod ista conclusio est de mente Arist. quod manifeste patet videnti verba eius in illo cap. 14. in tractatu de tempore, ubi est particul. 103. secundum Commentatorem, quod incipit: Sicut motus semper est alius, sic & tempus & cæter. vnde 4. Physic. partic. 103. litera Arist. sic habet. Quemadmodum motus est vnus post alium, ita & tempus, tempus vero esse in simul est idem, quoniam instans est idem cum fuerit, sed esse eius diuersificatur. Vbi Commentator comment. 103. dicit. Instans quod est agens tempus est idem in omni motu, sed esse eius diuersatur scilicet per prioritatem & posterioritatem. Item comment. 104. sic dicit. Instans est in aliquo existente in dispositionibus diuersis, & quod est tale, est vnus secundum subiectum, & duo secundum rationem: ergo instans est vnus subiecto, & duo ratione. Item comment. 105. Punctus inuenitur in actu super lineam, & instans inuenitur in potentia in motu, cum impossibile sit vnus instans demonstrari bis. Item comment. 106. dicit. Instans non potest demonstrari bis, quia sequitur translationem, quod semper mouetur. Vnde necesse est ipsum diuersari, adeo quod instans demonstratur in secundo sit aliud à demonstrato in primo. Item in eodem. Punctus est causa numeri lineæ, quemadmodum instans est causa numeri temporis, sed punctus secundum quod est, quiescens est causa numeri lineæ, in quantum accipitur vt principium ipsius lineæ, & finis secundæ, instans vero quia impossibile est ipsum quiescere, impossibile est vt sit causa numeri temporis hoc modo, scilicet idem instans demonstrari, ita qd sit finis præteriti, & initium futuri, quoniam si ita esset, tunc esset possibile idem instans demonstrari bis. Et ideo necesse est vt instans mensuret tempus saltem per duo instantia prius & posterius, & ambo sunt fines eiusdem temporis, quemadmodum duo puncta sunt fines eiusdem lineæ. Hæc ille. Ex quibus patet primo, quod est aliquod instans, quod secundum substantiam manet idem in toto tempore, sed est aliud & aliud ratione. Secundo, quod in tempore sunt aliqua instantia fluentia terminantia tempus, quorum nullum potest bis demonstrari. Primum non pluralitatem, sed alia pluralitatem. Tunc ad primum in oppositum dicitur, quod verba Aristot. nullo modo possunt veritatem habere, nec recte exponi, nisi ponatur multiplex nunc in ipso primo mobili subiectiue, sicut patuit in probatione conclusionis: Illud enim nunc, quod manet idem in toto tempore, non potest esse illud nunc, quod continuat partes temporis, & quod mensurat numerata esse, sicut non est idem punctus, qui continuat partes lineæ, habens certam positionem, & punctus qui suo fluxu causat lineam, & asistit cuilibet parti lineæ successiue, vnde argumentum magis est ad oppositum quam ad propositum. Ad secundum dicitur, quod nunc, quod mensurat primum mobile secundum eius esse substantiale vniforme, non est subiectiue in primo mobili, sed in primo æterno. Nunc vero, quod mensurat eius esse accidentale, prout scilicet est vnus sub forma, secundum quam est motus, vtputa sub forma vbi continuefluente, est nunc, quod manet idem in toto tempore, & est subiectiue in primo mobili, & istud nec est tempus, nec pars, nec terminus temporis, sed suo fluxu intelligibili causat tempus. Ad tertium dicitur, quod illud idem nunc, quod manet idem secundum substantiam in toto motu, & toto tempore variatur secundum esse, sicut variatur subiectum ad variationem sui accidentis absoluti vel respectiui. Nunc autem mensurans esse substantiale primi mobilis non variatur per motum vel tempus. Ad quartum dicitur, quod sicut extra animam non est aliquod mutatum esse manens idem in toto motu, sic nec extra animam est aliquod nunc manens idem in toto tempore, quod ita se habeat ad tempus, sicut mutatum esse ad motum, puta per modum termini & continuati, tamen sicut mobile causans

Secundū Aristot. & Commenta. est ali quod instans, quod secundum substantiam manet idem in toto tempore.

Nunc manens idem in toto motu qd est mensura mobilis non est tempus nec pars temporis aut terminus.

motum, quod non est aliquid motus, manet idem in toto motu, ita nunc causans tempus, & nihil existens de essentia temporis, manet idem in toto tempore. Sicut enim aliud est ipsum mobile, aliud motus, aliud ipsum mutatum esse sic alia est vnitas mobilis, alia vnitas mutati esse, aliud numerus motus. Prima vnitas est nunc manens idem secundum substantiam, secunda vnitas est nunc intrinsecum tempori. Numerus vero motus est tempus. Nec dico qd numerus qui est tempus componatur ex vnitatibus, que sunt ipsa nunc, sed ex vnitatibus partium motus, que vnitas mutati esse indiuisibilis est, alia vero non. id est non est vnitas rei indiuisibilis, sed rei diuisibilis. Ad quintum dicitur, qd nulla contradictio est vbi arguens putat. Nam nunc manens idem secundum substantiam non est idipsum quod prius & posterius qualitercunque capiatur, sed asistit priori & posteriori parti motus & temporis, & asistit priori & posteriori mutato esse motus, & priori & posteriori nunc continuantibus tempus, scilicet habet aliam & aliam habitudinem ad illa, & isti diuersi respectus sunt diuersa esse ipsius nunc. Ad sextum dicitur, quod non est inconueniens plura mutata esse immo nec totum vnus motum, aut totum tempus à principio mundi vsque ad finem coexistere vni & eidem nunc stanti, sicut patet de nunc æternitatis & de nunc aui & de nunc temporis discreti mensuranti cognitiones angelorum: secus esset si talia essent simul in eodem nunc fluenti, quod non potest bis accipi. Ad septimum dicitur, quod si illud nunc quod est idem secundum substantiam in toto tempore esset intrinsecum ipsi tanquam terminus, consequentia ibidem facta esset bona, sed modo non valet, quia non ponimus hoc, immo dicimus, qd illud nunc est subiectiue in mobili solum & non in aliquo mutato esse. Sed sicut tempus est subiectiue in motu primi mobilis, ita instantia sibi intrinseca sunt subiectiue in mutatis esse, vel momentis dicti motus. Ad octauum patet per idem. Conceditur enim quod sicut se habet nunc fluens & raptim transiens secundum esse & substantiam ad tempus, cui est intrinsecum, ita mutatum esse ad motum. Secus est de nunc extrinseco temporis, quod non fluat secundum substantiam, licet fluat secundum diuersum esse. Ad nonum dicitur, qd nec punctus fluxu reali causat lineam, nec nunc fluxu reali causat tempus, sed talis fluxus est intelligibilis vel imaginarius. Realiter autem mobile causat motum & tempus in genere causæ materialis, mouens autem in genere causæ efficientis. Conceditur tamen quod mobile non causaret tempus, nisi sibi inesset aliquod nunc stans secundum substantiam, est ergo nunc, quod causatur tempus, nō id quod causat. Ad decimum dicitur, quod de ratione nunc & instantis fluentis secundum substantiam est qd raptim transeat, & non possit bis sumi vel demonstrari, secus est de nunc stante secundum substantiam, quod sic se habet ad tempus sicut palus fixus in flumine. Palus enim stat, & aqua fluens continue fluit circa ipsum, palus est vnus aqua continue est alia & alia. Ad vndecimum dicitur sicut ad sextum qd scilicet nō est inconueniens vnus nunc secundum substantiam stans coexistere toti temporis, sicut palus fixus coexistit toti decursui fluminis. Ad primum Scoti dicitur, quod illud nunc quod ponimus manere idem secundum substantiam, & coexistere toti temporis non est substantia primi mobilis, licet. Egidius & Gregor. hoc ponant, nec est mera negatio sicut ponit Durandus, sed est vnitas de genere quantitatis, & tamen non esset terminus continui, nec pars discreti in actu, sed solum in potentia, sic in proposito dico de nunc, quod manet idem secundum substantiam. Potest tamen dici, quod illud nunc est pars alicuius discreti, scilicet illius numeri, quo numerantur omnia mobilia, cuilibet enim mobili correspondet propria vnitas, & ex illis vnitatibus constituitur aliquis numerus, & sic pa-

fic patet, quod non oportet ponere tempus comune, quod est subiectiue in motu primi mobilis esse discretum nullo modo continuum, quia illud nunc de quo loquimur non est pars temporis, nec terminus. Sed tempus continuatur per instantia sibi intrinseca, que quidem sunt quoddam esse nunc manens secundum substantiam, sicut mutata esse sunt quædam esse vel dispositiones mobilis. Et cum arguitur contra hoc. Dicitur ad primum quod illa diuersa esse; que ponimus diuersa instantia, accidunt ipsi nunc, de quo loquimur, non quod proprie sint subiectiue in ipso, sed quia habet diuersas habitudines successiue ad illa, quia successiue coexistit illis, nec per hoc tollitur, quin sit indiuisibile, quia punctus habet multas habitudines. Ad secundum dicitur, quod illa diuersa esse nunc sunt de genere quantitatis, & conceditur qd illa sufficiunt ad terminandum & continuandum tempus intrinsece, nec aliud nunc superfluit, quia non ponitur ad terminandum vel continuandum per se immediate, sed ad hoc vt sit numerus vel vnitas mobilis, prout est sub forma motus. Ad tertium dicitur, qd nunc; de quo loquimur, variatur secundum esse, in quantum diuersis instantibus coexistit. Illa autem variatio nō est proprie motus, sed successiue diuersarum habitudinum rationis nunc stantis ad fluentia instantia, & sic nō oportet querere mensuram illius mutationis aliam ab instantibus fluentibus vel ab ipso tempore. Ad secundum principale dicitur, quod proprie loquendo illud nunc est in primo mobili, sicut dictum est de tempore. Large vero & improprie sumendo tempus, & nunc, & postquam in alijs motibus, & alijs mobilibus præter primum. Ad argumenta Gregor. contra eandem secundam conclusionem nunc dicendum est. Et ad primum quidem dicitur, quod nunc vel instans indiuisibile non durans est subiectiue in motu primi mobilis immediate, licet mediate sit subiectiue in primo mobili. Et cum arguit, quod nullo modo sit in mobili, quia si sic: igitur mobile mutatur ab ipso &c. Dicitur quod sicut secundum Aristot. 5. Physic. nihil mouetur ad motum, quia ad motum non est motus, nec ad generationem aut corruptionem, actionem aut passionem, nisi valde per accidens, sic nec ad tempus, nec ad instans est motus, vel mutatio de per se, sed solum de per accidens, quia talis motus est in omni genere prædicamenti. Et cum queritur aut mobile mutatur ab illo diuisibiliter, aut indiuisibiliter &c. Dico quod indiuisibiliter, & quod simul mutatur ab eo, & mutatum est ab eo. Nec valet ratio in oppositum, quia dicitur quod mobile prius mutatur ad ipsum, quàm mutetur ab eo, non qd duo nunc sint immediata, in quorum vno incipiat, & in alio desinat, sed sic, quia cum illud raptim transeat, & indiuisibiliter duret, dum ipsum est subiectum eius mutatur, & mutatum est ad ipsum nō in alia mensura adæquata, sed in seipso, quia ipsum est mensura, potest illud autem nunc sequitur tempus immediate. Et in illo tempore toto subiectum illius instantis mutatur, & simul mutatum est ab ipso, sic quod in nulla parte illius temporis est, nec in aliquo instanti eius, sed ante quodlibet instans, & ante quamlibet partem illius temporis fuit, & hoc est indiuisibiliter denotare esse, scilicet in aliquo instanti esse, & per nullum instans, aut tempus sequens post illud esse. Item potest dici, quod subiectum instantis simul mutatur ad ipsum, & mutatur ab eo, & quod illud instans simul incipit & desinit. Nec tamen sequitur quod simul sit, & non sit, quia in illo instanti ipsum dicitur incipere per positionem de præteriti, & remotionem de præterito, quia scilicet verum est dicere, quod hoc nunc est, & non prius fuit. In eodem autem instanti desinit per positionem de præteriti, & remotionem de præterito, quia scilicet verum est dicere, quod hoc nunc est, & non prius fuit. In eodem autem instanti desinit per positionem de præteriti, & negationem de futuro, quia scilicet nunc est, & nunquam post erit. Et sic dicitur quod inconueniens est idem simul incipere & desinere, vel quod aliquid habeat vltimum instans sui esse. Dico quod hoc verum est de rebus aptis natis diuisibiliter durare, sed hoc non est in conueniens, immo necessarium de rebus, quibus naturaliter stare repugnat, & huiusmodi sunt instantia, que ideo dicuntur instantia, quia non stant. Sicut enim repugnat angelo habere extensionem corpoream, sic

talibus repugnat habere extensionem motus, vel durationis. Si dicatur, quod si instans corrumpatur in tempore sequenti, ipsum ergo corrumpitur diuisibiliter, negatur consequentia, quia non sic corrumpitur in tempore, quod pars instantis corrumpatur in parte temporis, & totum in toto tempore tali, sed quia ante illud tempus erat, & nihil ipsius est in tali tempore, nec in aliqua eius parte, nec in aliquo instanti eius intrinseco. Patet ergo quomodo potest vtraque pars sustineri, scilicet quod instans desinat esse dum est, & quod desinat esse in tempore sequenti etiam indiuisibiliter, & sic non sequitur, quod duret per tempus, nec qd simul sit, & non sit. Cum etiam vult probare, quod illud instans non sit subiectiue in aliquo accidente ipsius mobilis. Ratio non valet. Dicitur enim quod est subiectiue in moto, vel potius in mutato esse sicut in subiecto primo. Et cum probatur quod instans non sit subiectiue in aliquo accidente indiuisibili &c. Dicitur sicut alias dictum est de puncto. Sicut enim punctus nullum subiectum primum & adæquatum habet, nec linea, nec superficies, sed solum corpus, quod est trina dimensio, sed talia indiuisibilia permanentia habent subiectum diuisibile illud idem, quod trina dimensio vel corpus, quod quidem subiectum primo correspondet corpori, secundario superficie, tertio lineæ, & quarto ipsi puncto, sic consimiliter dico de ipso mutato esse indiuisibili motus, illi enim non correspondet prout subiecto primo & adæquato aliqua pars mobilis indiuisibilis simpliciter, quia nullam talem habet, sed idem prout primum mobile, quod est subiectum primum motus, est subiectum secundarium ipsius mutati esse. Nec valet consequentia, subiectum mutati esse, vel instantis, aut punctus est diuisibile. igitur mutatum esse, vel instans, aut punctus sunt indiuisibilia, non oportet enim accidens condidit subiecto suo, nisi subiectum sit ei adæquatum, & sit primum & per se subiectum, nihil autem tale est in proposito. Ad secundum patet responsio per prædicta, scilicet quomodo sit idem nunc in toto tempore, & quomodo non. Ad confirmationem dicitur, qd Philosophus rationem illam non soluit, noa quia non posset, sed quia indigna erat solutione tam præclari Philosophi, & quia eius solutio patere poterat de facili. Tum quia nullum accidens, nec aliqua forma non subsistens sit, aut generatur, aut corrumpitur de per se. Tum quia licet aliquod accidens possit esse terminus generationis, aut motus de per se, non tamen quodlibet accidens, sed solum de genere qualitatis, quantitatis, & vbi, & substantiæ, nec etiam qualibet qualitas, nec quælibet quantitas potest esse terminus motus de per se, vt probatur 5. & 7. Physicorum. Tum etiam, quia dato qd nunc indiuisibile generetur, aut corrumpatur, incipiat, & desinat esse per se, vel per accidens, illa ratio non concludit. Dicitur enim, quod instans non corrumpitur in seipso, id est dum est, nec in alio instanti, sed desinit esse in tempore sequenti, ita quod sua desinitio non mensuratur adæquate aliquo instanti, nec aliquo tempore, nec vlla mensura adæquata, nec mirum, quia talia non sunt proprie entia, sed entium, nec per se generantur, aut corrumpuntur, sed omnino per accidens, & per aliud, scilicet ad corruptionem aut desinitio nem alicuius alterius, sicut desinit instans desinente tempore. Tempus vero desinente motu, & motus desinit esse adueniente complemento forme fluentis, ita quod talia non incipiunt, nec desinunt per se, sed per accidens, & per aliud, nec directe, sed consecutiue. Potest etiam dici, quod desinit in eodem instanti, quo incipit aliter, & aliter, si in seipso. Ad tertium quo nititur annihilare indiuisibilia in motu, quæ dicuntur mutata esse. Dicitur quod tale mutatum esse non est in mobili nisi per instans. Et cum dicit, quod impossibile est aliquam rem non durare nisi per instans, & quod hæc est mens Philosophi, & sui Commentatoris. Dico quod loquuntur de rebus quibus proprie se per se conuenit esse, & fieri, vel generari, aut esse per se terminum motus, non autem de rebus, quibus nihil prædicetorum conuenit, nisi per accidens, vel ex consequenti, cuiusmodi sunt talia indiuisibilia, & respectus rationis, & negationes, & multa talia. Et ad rationem Commentatoris dicitur, quod non est ad propositum, quia vt patet per verba ibidem allegata, loquitur de existentibus actu perfecto & quieto

Tex. com. 105. Indiuisibilia temporis & motus que tempus ac modo corrumpantur.

& quieto, modo talia mutata esse non sunt actu illo modo, sed potentia in ipso motu. Item loquitur de se genitis. Cum autem arguens dicit, qd ex hoc primo probant Philo sophus & Commentator, quod impossibile est duos motus contrarios succedere sibi inuicem sine quiete media. Dicitur, quod non est simile, quia per motus contrarios acquiruntur forme contrarie tanquam per se termini illorum, quibus formaliter repugnat tantum durare per vnicum instans, vnde tota repugnantia illius immediate sequitur est non ratione entium successiuorum, sed ratione rerum permanentium. Et cum arguens dicit, quod ratio eque probat de vtriusque, Negetur, quia vt saepe dictum est, nulla res successiua, vel motus, aut actio, aut passio est per se terminus productionis, generationis, aut corruptionis, sed solum de per accidens, & ex consequenti, nec sunt proprie loquendo, vt quid, sed vt quo. Ad quartum dicendum est sicut de punctis respectu linearu. Quia mutatum esse intrinsecum est motui, non vt eius pars integralis, sed vt pars formalis modo aliis exposito. Et consimiliter ad rationem, quam facit in oppositu dicitur, quod nulla pars motus est, quae non includat mutatum esse, sicut quaelibet pars lineae includit punctum, nec tamen sequitur quod motus praecise consistat ex mutatis, sicut nec sequitur, quod linea praecise consistat ex punctis, sicut non sequitur, nulla pars integralis hominis est, quae non includat animam: igitur praecise consistat ex anima. Et cum dicit arguens, si motus includit aliquam entitatem, quae non fit mutatum, nec integratur ex mutatis esse, tunc illa entitas includit aliquid mutatum esse. Dicitur quod est fallacia consequentis, arguendo a propositione habente causas veritatis ad vnam illarum. Quod patet, quia includere mutatum esse, contingit dupliciter. Primo modo sicut totum includit partem. Secundo modo sicut continuum suum continuatum intrinsecum, vel sicut terminatum suum terminum. Cum igitur arguitur sic. Quaelibet linea includit punctum: igitur quaelibet linea componitur ex punctis sicut ex partibus. Est fallacia consequentis. Similiter econtra ex opposito consequentis sic arguendo. Aliqua linea vel entitas lineae non est punctum nec composita ex punctis: igitur illa entitas nullum includit punctum: arguitur enim in prima consequentia ab affirmatione superioris ad affirmationem inferioris, in secunda vero arguitur a negatione inferioris ad negationem superioris. Quia includere punctum communius est quam consistui ex punctis, ideo arguere ab includere ad consistui est fallacia consequentis. Et similiter arguere negatiue a consistui ad includere, quia sicut includere est communius quam consistui, per oppositum non consistui communius est quam non includere. Sic ergo patet, quod primum membrum dictae diuisionis trimembris, quod solum concedimus, male impugnatur. Vnde omnia ista argumenta soluta sunt in simili praecedenti. Et quod ista responsio sit secundum mentem Philosophi, & Commentatoris patet, quia Commentator 4. Physic. in comment. 106. in fine dicit sic. Punctus & instans sunt indiuisibilia, & non sunt partes eorum, in quibus sunt. Item comment. 107. Omne tempus est diuisibile, & instans est indiuisibile. Item ibidem dicit, quod instans non est pars temporis, sed est eius terminus: & plura similia dicit in multis locis illius tractatus. Ad argumenta contra tertiam conclusionem primo loco facta nunc restat dicere. Et primo ad primum, quod est Scoti, dicitur, quod consequens illatum non est multum inconueniens, scilicet quod quilibet angelus habeat suum tempus discretum, & non sit vnum primum & principale tempus discretum mensurans omnes cogitationes aut affectiones angelicas. Cuius ratio est, quia tempus habet rationem mensurae, mensura autem debet esse notior mensurato. Cum igitur cogitationes vnius angeli, aut operationes immanentes non sunt naturaliter notae nisi Deo & subiecto proprio, non apparet quomodo per numerum cogitationum, aut operationum immanentium vnius angeli possent mensurari cogitationes alterius, ideo dico, quod nihil eorum, quae infert arguens, est inconueniens, immo est verum. Quod etiam patet, quia possibile fuit Deum angelos creasse ante omne tempus continuu existens in motu primi mobilis, & ante omnem creaturam

corporalem motam, aut quietam. Et tamen constat, quod posset esse numerus successiuus actuum immanentium in angelis. Item possibile fuit Deum creasse infimum angelum, qui nunc est ante omnem motum & quietem corporalem non creando aliquam aliam creaturam angelicam, aut corporalem, aut spiritualem. Et constat, quod illa sola creatura existente, posset esse successio in actibus & operibus eius immanentibus, & per consequens esset tempus quod non esset numerus motus alicuius corporis localiter moti, nec numerus actuum immanentium alicuius superioris angeli, vel substantiae separatae. Consimiliter dico, quod non est inconueniens in eodem angelo esse simul plura talia tempora discreta plus quam esse in eodem diuersas multitudines, vel diuersos numeros diuersarum rerum sibi succedentium. Ad secundum dicitur, quod nihil valet ad propositum penitus, quia non ponimus, quod tempus discretum mensurans operationes immanentes angelorum sit quantitas, nec pertinens ad genus quantitatis, sed est numerus transcendentis compositus ex vnitatibus conuertibilibus cum ente, vt patet in probatione conclusionis, ideo arguens in hoc non intelligit beatum Thom. Ad tertium dicitur, quod ista opinio non dicit aliquid ad fugiendum, cum hanc positionem teneant illustres doctores, puta Sanctus Thomas, Henricus, Godofredus, Durandus, Egidius, & multi alij, immo Aug. Et cum dicit arguens, quod dato, quod intellectiones angelicae mensurentur tempore nostro, vel instantibus eius, non ideo sequitur tempus nostrum esse discretum &c. Dicitur primo, quod non solum propter hoc ponitur tempus angelicu aliud a tempore nostro, sed ideo quia mensurata sunt penitus diuersa & improporcionabilia, & independentia, scilicet motus primi mobilis, & operationes immanentes angelicae. Secundo dicitur, quod non est verum, immo penitus falsum, quod arguens assumit, scilicet quod intellectus humanus habeat aliquam intellectionem, quae solum & praecise duret per instans fluens, & raptim transiens: tertio dicitur, quod aliud falsum assumit, scilicet quod intellectus humanus, vel angelicus possit habere aliquam intellectionem, quae nullam mensuram habeat temporalem vel instantaneam sibi primo adaequatam, quia si illa intellectio producitur simul tota mensurabitur instanti: Si autem successiue mensurabitur tempore, vel aliquo numero successiuus: & ideo cum angelus possit habere, immo habeat semper, vel frequenter duas intellectiones indiuisibiles immediate sibi succedentes, quae non possunt mensurari duobus instantibus nostri temporis sibi immediate succedentibus, nec instanti & tempore sibi succedentibus immediate, oportet recurrere ad aliam mensuram. Item. Constat quod non existente tempore continuo, nec eius nunc, adhuc cogitationes angelicae habent aliquam mensuram sibi adaequatam, non tempus continuum: igitur discretum. Et hoc apparet manifeste, quia cessante motu primi mobilis, & tempore nunc currenti, post iudicium erit tempus mensurans cogitationes substantiarum separatarum, quod non potest poni esse continuum, oportet igitur quod sit discretum. Ad quartum dicitur qd non est simile de intellectionibus angelicis, & de intellectionibus intellectus coniuuncti, sicut manifeste patet in probatione primae conclusionis. Quia intellectiones nostrae profatu viq de per accidens sunt subiecte motui continuo, scilicet coeli, quia dependet a fantasatione, quae sequitur tempus continuum. Vnde sicut illuminatio aeris a sole mensuratur instanti, quia est terminus motus localis extrinsecus non intrinsecus, sic intellectiones nostrae, quia sunt termini extrinseci fantasationum, dependent quodammodo a motu & tempore primi mobilis, & mensurantur tali mensura exteriori. Item dico, quod non est inconueniens ponere tempus discretum mensurans de proximo intellectiones animae coniuunctae: Quod patet, quia destructo vel cessante motu coeli, adhuc saltem per Dei potentiam posset habere successiuas operationes, & stante illo tempore, adhuc de praesenti est numerus illius successiuus, qui potest dici tempus large sumendo. De intellectionibus autem animae separatae, non est dubium, quod ille discreto tempore mensurantur. Quia autem dicit arguens de discursu intellectus nostri. Dicitur, quod non habemus opus fugere ad illud latibulum,

Ad arg. Aureo. secundo loco facta contra istam opinionem.
Duo tempora continua, si simul esse quis dicitur.
Aliud si simul est in niglic. nunc, no tamen in quolibet sicut in propria mensura.
Intellectiones animae separatae non mensurantur discreto tempore casu cuiuslibet mensurae coniuunctae.

latibulum, quare de improbatione illius alienae responsionis non curamus. Ad quintum negetur minor. Necessarium est ponere tempus discretum ad mensurandum operationes immanentes angelo, quia non possunt adaequate mensurari tempore continuo, nec instantibus eius, cum operationes illae totaliter sint extra genus quantitatis tam per se quam per accidens, tam directe quam consecutiue. Nec valet quod narrat arguens. Nam angelus potest habere duas operationes immanentes immediate sibi succedentes, quarum quaelibet est indiuisibilis, & tota simul & instantaneae producta. Si autem mensurarentur tempore communi, vel eius instantibus, secunda illarum non posset habere mensuram adaequatam, sicut habuit prima. Quia autem addit arguens de transitu exteriori, nihil est ad propositum, quia bene conceditur, quod diuisibile potest immediate sequi indiuisibile in tempore continuo, non autem vnum indiuisibile, aliud diuisibile. Item quod dicitur, quod angelus participat vbi corporale, & sic potest participare quando corporale, penitus falsum est tam antecedens, quam consequens, vt patuit in praecedenti quaestione. Rursus cogitatio angelica non potest proprie mensurari tempore communi, quia illa cogitatio non habet in se prius & posterius, sicut tempus commune. Nec similiter potest mensurari instanti temporis communis, quia illud raptim transit, non autem cogitatio angeli, oportet ergo sibi dare aliam mensuram propriam. Ad octauum Aureoli dicitur, quod licet tempus continuum possit mensurari interrupta, quorum quodlibet est continuum, sicut sunt duo motus locales, vel saltem primum est indiuisibile, & secundum continuum, vel econtra, primum est diuisibile, & secundum indiuisibile, sicut cum mutatio indiuisibilis sequitur motum, vel praecedit, tamen quatio indiuisibile sequitur aliud indiuisibile immediate, & vtrumque illorum habet mensuram adaequatam, impossibile est talia tempore continuo, vel eius instantibus mensurari, sic autem est in operationibus angelicis immanentibus. Et ideo argumentum nihil ad propositum. Secundo loco respondendum est ad argumenta secundo loco facta contra conclusionem, quae sunt Aureoli: Vbi praemitendum est, qd duo tempora continua simul esse potest intelligi dupliciter. Primo quod quodlibet illorum ex quo sit tempus, & ex quo habeat rationem mensurae, vt puta quia vnum illorum est aequae notu sicut aliud, vel fundatur in motu eque vniuerso, & aequae regulari, & aequae veloci, vel minimo, & quia neuter motus dependet ab alio, & sic esse plura tempora continua non est verum, nec naturaliter possibile, quia in omni genere oportet esse aliquid primum mensurans alia. Secundo modo potest intelligi, quod sint duo tempora continua, sed quod vnum sit tempus simpliciter & proprie habens, scilicet omnia, quae sunt de ratione mensurae. Aliud vero sit tempus secundum quid participans aliquid de ratione temporis & mensurae, no tamen habens perfectam rationem temporis, aut mensurae, quia scilicet non est primum, aut simplicissimum nec notissimum, vniuersalissimum, minimum potens omnia sui generis mensurare, & sic nihil prohibet esse duo tempora continua simul. Tunc ad primum argumentum Aureoli dicitur, qd eo modo quo dictum est, duo tempora continua posse simul esse, ita possibile est duo nunc simul esse. Et cum dicit arguens, quod si sunt diuersa nunc, tuac aliud nunc erit in domo, & aliud extra & ceter. Dicitur sicut ibidem in argumento dicebatur, quod licet possint esse plura nunc secundum quid, tamen vnicum est nunc simpliciter & proprie dictum, & illud nunc est nunc temporis, quod subiectiue est in primo mobili, & si velis vocare illud nunc commune conceditur. Et ad illam longam improbationem, quam facit arguens dicitur, quod licet conceditur, quod Rex Franciae & Rex Tartarorum sunt in alio & alio loco proprio, licet sint in eodem loco communi, quod est coelum vel aer, sic in proposito dicitur, quod non est impossibile aliqua esse in alio & alio nunc proprio, licet sint in eodem nunc communiter, & hoc maxime apparet, nam cum dicimus quando est Deus coelum est, & aliquod indiuisibile mutatum esse motus coeli est. Constat autem, quod hic importantur tria nunc, nam mutatum esse est in nunc temporis

sicut in proprio nunc, & propria mensura; coelum autem vel angelus est in nunc aui, sicut in proprio nunc, & non in nunc temporis, quia nunc temporis no est propria mensura aeternorum; Deus autem est in nunc aeternitatis sicut in proprio nunc. Ecce tria nunc simul, tamen nunc aeternitatis est mensura communis coexistens nunc aui, & nunc temporis per in deficientiam. De hoc S. Thom. primo sent. distinc. 19. q. 2. artic. 2. ad primum. Non est inquit idem nunc aeternitatis, temporis, & aui. Et quando dicitur, quando est motus, est angelus & Deus, triplex potest significari nunc, vel nunc aeternitatis, vel nunc aui, vel nunc temporis, si significetur nunc temporis, nunc mobile dicitur esse in illo, sicut in propria mensura, angelus autem & Deus non secundum mensurationis rationem, sed magis secundum quandam concomitantiam, prout aeternitas & aui sunt simul cum tempore, nec sibi deficient. Si autem significetur nunc aeternitatis, tunc Deus dicitur esse in illo, sicut in mensura propria adaequata, angelus autem & mobile sicut in mensura excedenti. Si autem significetur nunc aui, responderet angelo sicut mensura adaequata & Deo secundum concomitantiam, & mobili sicut mensura excedens. Haec ille. Ita in proposito possibile est aliqua mobilia habere sua particularia tempora, vel sua nunc, quae tamen omnia eidem nunc temporis proprie dicti coaerant. Et ideo cum arguens sic arguit. In eodem nunc coeli, quo ego loquor, Rex Tartarorum sedet: igitur non sunt duo, sed vnicum, peccat per fallaciam equiuocationis. Cum autem vterius dicit, quod si essent plures coeli vel mundi & cetera. Dico, quod in illo casu, esset verum dicere, quod quando iste mundus est, alius mundus est, & quod sunt in eodem nunc communi, quod scilicet est nunc aeternitatis, vel nunc aui, non autem essent in eodem nunc temporis proprio, sed diuersis, nisi primum mobile vnius illorum mundorum haberet motum simpliciter, & vniuersiorem, & notiore quam primum mobile alterius, tunc enim motus vtriusque mundi posset eodem communi tempore mensurari. Ad dicta Commentatoris patet responso ex praedictis, quia loquitur de tempore proprie sumpto, quod habet simpliciter rationem mensurae. Ad secundum patet esse per idem, conceditur enim minor loquendo de priori & posteriori temporis simpliciter. Negatur autem si intelligat de priori & posteriori temporis secundum quid. Nec valet ratio, qua probatur minor, sic generaliter intellecta, sed magis est ad oppositum quam ad propositum, vnde arguitur sic. Sic se habet prius & posterius in quantitate, vel mensura successiua, sicut se habent hic vel ibi in quantitate & mensura permanentes, qui est locus, sed nunquam per naturam duo corpora locata habent idem hic vel ibi, quia nunquam duo corpora sunt simul in eodem loco proprio, nec habent idem vbi, nec eundem situm, sed quodlibet habet suum vbi propriu: igitur nunquam duo motus habent idem prius & posterius proprium, sed solum commune. Quia si dicat arguens, qd loquitur in illo casu, vbi duo corpora sunt simul in eodem loco successiue. Hoc nihil valet, quia siue duo corpora sint in eodem loco successiue per naturam, siue simul per Dei potentiam, nunquam tamen habent idem vbi secundum numerum, quia vbi est accidens, quod per nullam potentiam potest esse in diuersis subiectis. Ad minus hoc non potest esse naturaliter. Ad confirmationem dicitur sicut ad praecedens, quod scilicet non multiplicatur prius & posterius temporis simpliciter, sed prius & posterius temporis secundum quod possunt multiplicari, no autem vt dicit arguens, per esse hic & esse ibi, sed per diuersitatem suorum subiectoru, qui sunt diuersi motus, aut diuersae partes eiusdem continui motus, sicut alia accidentia ad pluralitatem suorum subiectorum pluralitatur. Ad tertium similiter dicitur, qd solum concludit qd diuersi motus sunt simul, & qd sunt in eodem priori & posteriori temporis simpliciter: si autem intendat sic arguere. Aliqua prius & posterius sunt eadem in omnibus motibus, & sunt mensura cois omnibus motibus: igitur quaecunq prius & posterius succedentia sunt eadem in omnibus motibus: est fallacia consequentis, & consimilem defectum patiuntur omnia praecedentia argumenta. Ad confirmationem negatur consequentia prima Capreolus 2. Sent. H ibidem

Tempus est causa diuersitatis motuum formaliter, & contra vero materialiter.

ibidem facta, nam hæc duo simul stant, quòd aliqua ante & post multiplicat motus sicut causa quoquo modo pluralitatis motuum, sicut est de ante & post temporis simpliciter, & quòd aliqua ante & post multiplicatur per motus, in quibus sunt sicut in subiecto, quia alio modo tempus est causa diuersitatis motuum & alio modo diuersitas motus est causa diuersitatis temporis, nam prima causalitas est quodammodo efficiens vel formalis: secunda vero est materialis. Et quòd prædicta sint probabilia patet, scilicet de tempore simpliciter & secundum quid dicto, vel quòd idem est de tempore proprie & improprie vel communiter sumpto. Patet primo auctoritate Augusti. 12. de ciuitate Dei cap. 15. ubi quærit, an angeli sint creati ante tempus, vel cum tempore sic dicens. Si autem dixerò non in tempore creatos angelos, sed ante tempora, & ipsos fuisset, quorum Deus Dominus esset, qui nunquam nisi Dominus fuit, quæreretur à me etiam, si ante omnia tempora facti sunt, verum, semper poterint esse qui facti sunt. Hic respondendum forte videatur, quomodo ergo non semper, cum id, quòd est omni tempore non inconuenienter semper esse dicatur. Vique adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sunt, si tamè à cœlo cepta sunt tempora, & illi iam erant ante cœlum, aut si tempus non à cœlo, verù & ante cœlum fuit, non quidem in horis, diebus, mensibus & annis. Nam istę dimensiones temporalium spaciolorum, quæ vitate ac proprie dicuntur tempora, manifestum est quòd à motu siderum, caperunt. Vnde & Deus cum hæc institueret, dixit & sunt in signa, & tempora, & dies, & in annos, sed in aliquo mutabili motu, cuius aliud prius, aliud posterius præterijt, eo qd simul esse non possunt. Si ergo ante cœlum in angelicis motibus tale aliquid fuit, & ideo tempus iam fuit, atque angeli, ex quo facti sunt, temporaliter mouebantur, etiã si omni tempore fuerunt, quando quidem tamen vel facta sunt tempora. Hæc ille. Ex quibus manifeste patet, qd secundum mentem Aug. tempus proprium & vitaru consequitur motum siderum, sed præter hoc tempus proprium, & vitarum est tempus mensurans motum angelicum, vel alium, sicut patet diligenter aduertenti. Item in 11. confessionum dicit sic. Nemo mihi dicat cœlestium corporu motus esse tempora, quia & cuiusdam voto cum sol itersset, ut victoriosum prælium perageret, sol stabat, sed tempus ibat. Item ista est mens Commentatoris 4. Phys. commen. 130. & 132. & 133. commento namque 130. sic dicit. Dicamus igitur, qd tempus existit in terra, & in mari, & in cœlo, quia est accidens motui, & forma eius, cum sit numerus illius, scilicet quoniam numerus est accidens numerati, & cum tempus est numerus rerum mobilium, & numerus inuenitur in numero, & ista scilicet cœlum terra mare naturaliter habet moueri, necesse est, ut tempus inueniatur in eis. Sed sciendum est, quòd non eodem ordine inueniatur in istis, quoniam primo inuenitur in cœlo, in motis autem secundo, propter hoc quòd inuenitur in cœlo. Hæc ille. Commento vero 132. sic dicit. Scire debes quoniam licet tempus sit numerus cuiuslibet motus, tamen non eodem modo, sed secundum prius & posterius, quoniam est numerus aliorum motuum propter translationem. Commento vero 133. dicit expressius, quia translatio circularis est prior cæteris motibus, & tempus sequitur istum motum, & vnaquæque rerum numeratur per aliquid suę speciei, verbi gratia, quoniam vnitates in numero mouentur per vnitatem, & equi numerantur per vnum equum, necesse est, quòd tempus numeretur per aliquod tempus notum & terminatum naturaliter. Et dixit præcedenti, qd hic est motus translationis circularis, quoniam cum fuerit positum, qd tempus est numerus cuiuslibet motus, & fuerit positum, qd hic motus est prior cæteris motibus, sequitur ut tempus istius motus sit prius cæteris temporibus, & numerans illa. Et cum declarauit, qd necesse est, ut sit primum tempus, incipit declarare per quid potest hoc tempus determinari, & dixit, sed tempus, quòd est primum mensurans, debet esse terminatū per motum, cum iam diximus, qd tempus mensuratur per motum, licet sit mensuratio accidentalis. Et qd motus mensuratur per tempus primo & essentialiter, quoniam per tempus motus terminati potest mensurari quantitas motus, & quan-

Tex. com. 10

titas temporis, si per tempus istius motus primi mensuratur. quantitas temporis totius, & quantitas motus. Item post multa. Aestimatur inquit, qd primum tempus est numerus motus totius, scilicet diurni, scilicet quia iste motus est motus translationis, & quia per illum mensuratur cæteri motus, & cætera tempora, & hoc manifestū est de illis temporibus, & ideo omnes conueniunt, qd tempus mensuratur per illum. Et aliquis potest quærere, quoniam nos videmus quòd prima mensura in rebus mensuratis est duobus modis, aut mensura, quæ dicitur vniuoce cum mensuratis in illo genere, aut principaliter, aut secundario. Totum igitur tempus cum primo tempore mensuratur, cuiusmodi est istorum duorum modorum. Dicamus igitur, quòd si tempus sequeretur omnem motum, tunc primum tempus cum alijs temporibus dicitur principaliter, scilicet quoniam mensurat quemadmodum motus, quem sequitur, & cū alijs motibus principaliter. Si autem tempus solum sequitur motum corporis rotundi, tunc primum tempus erit dictum cum aliquo tempore, quòd mensuratur vniuoce, sicut est dispositio in vnitatem cum numeris, quod non est ita de primo punctum cum alijs punctatibus, secundum hoc igitur intelligendus est locus iste. Hæc ille. Idem ponit 10. Metaphys. commen. 4. Ex quibus patet, quòd non est inconueniens, immo verum ponere multa tempora simul, quorum vnum sit principale, aliud secundarium, & potissime hoc non est inconueniens in motibus nullam connexionem adinuicem habentibus, cuiusmodi est motus continuus cœli, & motus continuus angeli, quia neuter ab alio dependet. Ad argumenta contra quartam conclusionem, quæ sunt Gregorij de Arimino, nunc dicendum est. Et ad primum quidem negatur consequentia. Quia non solum Deus creauit ea, quæ sunt actu extra animam, quantum ad suum totale esse completum, immo ea quæ habent esse in rerum natura, quantumcumque diminutiuum & potentiale rei, vel rationis fundata in re, & ideo nil prohibet dicere tempus esse creaturam Dei, & tamen non habere completum esse extra animam. Ad secundum dicitur, qd conclusio nostra non dicit, quòd tempus nihil sit in re, sed quòd non habet completum esse in re extra intellectum, ut patet in probatione conclusiouis. Ad tertium dicitur, quòd non oportet mensurari habere realiter esse suo mensurato, & ideo quia tempus est mensura motus, ratio autem motus non completur per illum, quòd actu est in re sine opere intellectus, ideo nimirum si mensurato habenti debile esse, assignatur mensura debile habens esse. Ad confirmationem dicitur, quòd Aug. falsè allegatur, nam in 12. de ciuitate Dei. cap. 15. non dicit corpora cœlestia esse tempora, nec motum illorum, sed totum oppositum, scilicet qd tempus est in motu habente prius & posterius, ut patet ex allegatis nuper. Nec auctoritas Gen. est ad propositū. Cum enim dicitur de corporibus cœlestibus. Sint in signa, & tempora, non intelligitur quòd sint formaliter, sed causaliter tempora, quia scilicet istis motibus causant tempora, quòd apparet per dictum Augustini 11. confessionum cap. 16. superius allegatum, ubi etiam dicit post illa verba. Video igitur tempus esse quandam distensionem, sed video ut videare mihi videor, cum demonstrabis lux veritatis, si iubes ut approbem, si quis dicat tempus esse motum corporis, non iubes, nam corpus nullum nisi in tempore moueri audio, tu dicis ipsum autem corpus motum tempus esse non audio, non tu dicis, cum enim mouetur corpus, tempore melior quantum moueatur, donec desinat. Hæc ille. Ex quibus patet Augusti. longe fuisse à mente arguentis. Ad quartum dicitur, quòd tempus vtiq; est res successiua, nullo modo habilis permanere. Et cum hoc improbat dicitur, qd vtiq; tempus non habet aliud esse proprie loquendo nisi in fieri, ita qd dum fit est, & econtra, sicut & quodlibet ens successiuum, quia suum esse consistit in fieri. Et ideo dicitur qd responso, quam arguens recitat, vera est, cum sit de mente Commentatoris 3. Physic. commen. 57. & S. Thom. in scripto Phys. & omnium Peripateticorum. Et cum arguens dicit, qd ista responso destruit rationem Phil. 5. Physicor. &c. Dico qd ratio Phil. intendit concludere, qd nec motus, nec mutatio, nec aliquid successiuū proprie fit, sed si tale quid dicitur, fieri, illa factio est secundum quid, & non sim-

Cur in aliqua productione fieri præcedit esse, in aliqua non.

Non omne quod fit præcedit de non esse ad esse.

Ad existentiam totius successiui, non requiritur existentiam partium.

non simpliciter, per accidens, & non per se, quia nullum tale est subiectum generationis, aut productionis, nec corruptionis, quia omne quod proprie, & per se, & simpliciter fit naturaliter per motum, aut mutationem, dum fit non est, secus est de his, quæ solum per accidens, & secundum quid & non per se, nec simpliciter sunt. Item. Principium illud in quo se fundat arguens, modicum habet veritatis, scilicet quòd nihil simul est, dum fit, cuius falsitas patet. Tum quia in creatione simul est fieri, & factum esse. Tum quia in productione formarum indiuisibilibus, cuiusmodi sunt volitio & intellectio simul est fieri & factum esse, ut concedit arguens in illa materia. Nec valet si dicat, qd possibile est vnum & idem simul esse & fieri in rebus, quæ sunt in instanti, non autem de illis, quæ non sunt in instanti, sed in tempore. Hoc inquam non valet quia tota ratio, quare in productione alicuius rei fieri præcedit esse, est, quia fit per quandam alterationem præcedentem, sicut inductio formæ ignis requirit alterationem materię præcedentem, quasi dispositionem ad formam, sed nihil tale requiritur in proposito, quia nec motus, nec tempus præsupponunt alias mutationes præcedentes, quia sic proceditur in infinitum. Nec valet, quòd secundo additur, quia non omne quod fit procedit de non esse ad esse, sed sufficit qd habeat esse ab alio, & quòd prius intellectum sit sub non esse quam sub esse, & hoc constituit arguens, qui concedit quòd possibile fuit creaturam ab æterno fuisse productam. Similiter talis processio non requiritur, ubi res producta non requirit alterationem, vel motum præuium suę existentie. Et valde mirum est quomodo arguens fundat se in dictis Philosoph. quinto Physicorum, & adducit ea contra nos, cum nunquam dicta Philosophi contra quamcunq; opinionem tam directe militauerint, sicut contra opinionem arguentis. Aristotel. enim & Commentator expresse intendebant probare, quòd nec motus, nec mutatio proprie generantur, & tamen iste conatur probare, quòd ista fiant & generantur & corruptentur, quod si glosat Aristot. & nos glosabimus eum, sed non est opus. Ad quintum negatur consequentia. Dico enim tempus & motus non proprie generantur quasi sint subiectum factionis, aut generationis, aut corruptionis, sicut sepius dictum fuit, sed dicuntur per accidens fieri, quia eis vel in eis aliquid generatur, aut corruptitur. Secundo dico, quòd nec illo modo, quo generantur & corruptuntur, simul generantur & corruptuntur, nec simul incipiunt & desinunt. Et ad probationem illius consequentię, dicitur quòd motus solus per diem generatur, sed non corruptitur per diem, sed in vltimo instanti diei, & similiter dico de tempore vnius diei. Hanc responsum ponit Dominus Albertus quarto Physicorum in tractatu de tempore capitulo decimo tertio, ubi sic ait. Generatio & corruptio sumuntur dupliciter, scilicet proprie, & communiter siue secundū quid. Proprie quidem secundum se non generatur aut corruptitur nisi substantia, secundum quid autem generatio & corruptio est accidentium, sicut est corruptio motus in fine motus, post quam non est plus de motu, ita etiam ponemus corrupti tempus in vltimo nūc temporis, post quod non est plus de tempore. Hæc ille. Et si dicatur quòd tempus in instanti vltimo corruptitur primo, sed in aliquo tempore, negatur hoc, quia tempus aut motum primo corrupti non est aliud quam illud totaliter compleri finiri & terminari, modo tempus & motus primo finiuntur & terminantur in vltimo instanti, sicut linea primo finitur in vltimo puncto. Ad sextum respondetur, quòd quilibet responsum ibidem facturum per se sufficiens est. Nec aliqua illarum sufficienter improbat. Prima namque responso, scilicet quòd ad esse totius successiui non requiritur actualis existentia partium & cæter. est Domini Alberti in commento super prædicamenta tractatu de quantitate capitulo nono, ubi sic ait. Quia obijcitur de partibus temporis quòd non sunt. Dicendum quòd totum secundum qd in genere totum accipitur, non dependet ab esse partium actu. Hoc enim non habet nisi totum in partibus permanens, & hoc non habet totum successiuum, quòd non dependet à constitutione partium, nisi secundum quòd sunt

in ordine, & tales partes habet tempus, successiuum enim totum est, dum fit, & habet permixtum potentie, & ideo non oportet, qd habeat partes simul actu. Hæc ille. Item in 4. Phys. tractatu de tempore c. 7. sic dicit. Ea quæ sunt dupliciter sunt. Aut enim habent esse permanentes aut esse successiuum, esse quidem permanentes non habet tempus sicut. n. motus in partibus suis semper est alius & alius, quia est forma post formam, ita etiã tempus, quòd est numerus prioris & posterioris in motu semper est aliud & aliud, eo qd non habet permanentiam in suis partibus, & talia cum sint permixta ex potentia & actu non simpliciter nihil sunt, cum enim talia sint continua, ipsa sunt partes eorum, secundum quòd ad indiuisibile, quòd est medium partium eorum, continuatur. Omne enim quòd continuatur aliquo indiuisibili continuante hoc modo est inquantum ad indiuisibile continuatur. Aliud autem esse non requirit successiuum, cum ipsum non habeat esse permanentes, patet ergo qualiter partes talis continui sunt, & qualiter non sunt. Sunt enim inquantum ad indiuisibile continuationem recipiunt, non sunt autem sic quòd permanentiam habeant, & est instantia ad alias rationes inducta, ad hoc quod non sit tempus, quia eisdem rationibus motus non esset, quòd tamen videmus absurdum esse. Quia autem obijcitur de nunc, quòd ipsum non est pars temporis, videtur esse concedendum, quia aut tempus est non habens permanentiam in partibus, ideo dicitur obscure esse, & quia est in mobili mediante motu, qui permixtus est priuationi & potentie, propter hoc dicitur habere obscuram entitatem. Hæc ille. Ex quibus patet, quòd prima responso est bona. Tunc ad primam improbationem huius responsonis, dicitur concedendo primam consequentiam, scilicet a. est igitur b. c. d. sunt, sed negatur illa secunda, qua arguitur b. c. d. sunt: igitur b. est, vel igitur c. est, vel igitur d. est. Quia arguitur à copulato extremo, ad copulatiuam, quæ consequentia sepe fallit, sicut non sequitur b. c. d. sunt ternarius: igitur b. est ternarius: igitur c. est ternarius & ceter. Nec valet si dicatur, quòd à copulato extremo ad copulatiuam est bona consequentia, respectu est secundo adiacentis, licet non respectu est tertio adiacentis, hoc nihil valet, quia non sequitur, forma & materia asini sunt igitur materia asini est, loquendo de eis, ut dicit actualem existentiam, nam tale esse non debetur alicui rei non subsistenti, sed solum rei subsistenti. Ad secundam improbationem eiusdem responsonis, quæ est confirmatio dicitur, quòd non est simile de Antichristo qui est actu vel potentia suppositum in genere substantie aptum permanere, & de tempore, quòd est accidens nullo modo aptū permanere, ad esse enim Antichristi requiritur coexistentia suarum partium alio modo quam ad esse rei successiue. Item. Quia nulla materia est pars Antichristi pro nunc, sicut futurum & præteritum sunt partes temporis pro nunc, ideo non est simile. Quia autem dicit, quòd simili modo diceretur, quòd aliqua domus est, cuius nec paries est & ceter. Patet responso ex prædictis, quòd nullo modo est simile, plus enim requiritur ad esse rei perfecte quam ad esse rei imperfecte, plus ad esse actu, quam ad esse in potentia, plus ad esse clarum quam ad esse obscure. Ad tertiam improbationem dicitur, quòd partes temporis non omnino nihil sunt, immo sunt partes temporis. Non tamen sunt aliquid vel aliqua secundum se tota actu & complete etiam, sed sunt quodammodo obscure per aliquid sui, scilicet per instans continuans & copulans vnam cum alia. Et tale obscurem potentiale incompletum esse partium, sufficit ad esse potentiale obscurem totius. Ad quartam improbationem responsonis negatur prima consequentia ibidem facta, conceditur enim quòd multa tempora includentia sunt presentia, puta hora, dies, mensis, annus. Et ad probationem consequentię, dicitur, eo, quòd præsens potest sumi dupliciter. Primo modo pro quòd secundum se totum præsens est, & tale non nisi nunc indiuisibile. Secundo modo pro eo, quòd non secundum se totum syncategorematicè loquendo, hoc est. sicut quilibet partem sui, præsens est, sed solum per aliquid sibi intrinsecum copulatiuam suarum partium vnius prioris & alterius posterioris præsens est, vel actu est. Et isto modo Capreolus 2. Sent. H 2 vnus

Quomodo, valet vel non valet consequentia à copulato extremo ad copulatiuam.

Esse secundū adiacens non debetur nisi rei subsistenti.

alium & alium respectum realem ad diuersas partes temporis, vt diuersimode sic succedat sibi ipsi, & ideo sub alio respectu potest corrumpi, sub quo prius non habuit esse, & ita respondit Varro. Tum quia si illa responsio non placet, dicitur quod si angelus iam durasset in aeternum in praeterito, nunc de facto sua duratio coexistit in infinito tempore vero vel imaginato, & illa coexistentia iam transisset in praeteritum, sed quamuis sit duraturus in aeternum vel infinitum a parte post, tamen nec suum esse, nec sua duratio habet iam in actu, nec habuit actualem coexistentiam ad infinitum tempus futurum, sed totum in potentia. Et quia ex mera Dei voluntate dependet, quod influat argelo ad coexistendum, vel non influat, ideo potest ipsum annihilare non influendo sibi ad coexistendum tempore futuro, cui nondum coexistit, tamen potest non valet, quia aliud implicatur, cum dico, angelus fuit, quam implicetur, cum dicitur, angelus erit. Et Deus potest in oppositum secundum, non autem in oppositum primi, licet ex parte esse angeli nihil absolutum adueniat in futuro, quod non fuerit in praeterito. Ad secundum dicitur, quod nullum est inconueniens ponere durationem angeli aliqualem infinitam, licet non simpliciter, sicut in simili dicit Beatus Thomas prima parte quaestione septima articulo secundo. Sicut enim essentia ipsius angeli dicitur infinita, quia est forma non recepta in materia, ita duratio sua potest dici infinita, quia non habet in se, per quod limitetur ad durandum tante & non plus, & quia non habet in se potentiam ad non esse. Et hoc est, quod dicunt alij, quod aliquid potest dici infinitum dupliciter, scilicet positue, & negatiue: positue, vt si entitas sua infinita sit, vel suum esse sit infinitum, & talis infinitas est in solo Deo, sed infinitas negatiue potest esse in creatura, quae est perpetua a parte post, quia talis creatura non habet potentiam, per quam possit corrumpi hodie, nec cras, & sic in infinitum, quia stante eadem essentia & generali influenza, siue conseruatione in infinitum, talis creatura non potest non esse, sed semper habet idem esse, & talis infinitas negatiua non repugnat creaturae. Ad tertium dicitur, quod habere infinitas negationes defectuum non arguit infinitatem simpliciter, sed secundum quid, potissime quando perfectiones illae defectibus oppositae solo numero differunt & tantum essentialis perfectionis est in vna, sicut in omnibus, sicut est in proposito. Nam durare die crastina, & durare die sequenti sunt vnus rationis, sicut si diceretur, albedo est perfectior b, nigredine, & nigredine duplo inferiori, & in triplo, & sic in infinitum: igitur albedo est infinitae perfectionis intensio: non valet argumentum. Ad quartum, patet modo per supra dicta, quia in omni creatura est quaedam successio, & variatio secundum operationes, vel motus, sed cum hoc fiat, quod in esse substantialem aeternorum nihil sit praeteritum, aut futurum, sed esse illud sit totum simul. Ad quintum dicitur, quod in illo casu, quo angelus annihilatus idem numero recrearetur, non esset aliqua successio vnus partis suae durationis ad aliquam, nec alicuius absoluti ad aliud, sed esset ibi successio eiusdem ad seipsum, ita quod ipsum sub vno respectu succederet sibi ipsi sub alio respectu, ita quod primo alitit a tempore, & non coexistit b, tempore, sed post coexistit, & talis successio non repugnat aeterno, sed solum illa successio, quae vna pars sui esse, vel suae durationis intrinsece succederet alteri parti. Item talis successio non esset secundum diuersas partes sui, sed secundum diuersa nunc, vel instantia temporis discreti, vt patet ex praedictis. Ad sextum dicitur, quod si aliquid idem numero coexistet vel adaequatur actu alicui infinito in actu, illud sic coexistens, vel commensuratum esset actu infinitum, sed si aliquid commensuratur vel aequatur in potentia alicui infinito in potentia, non ex hoc arguitur infinitum simpliciter, sed secundum quid: sic est in proposito de duratione angeli, quae potest coexistere infinito tempore a parte post in infinitum. Ad septimum dicitur, quod illa propositio, omne finitum potest recipere additionem, vera est, loquendo de additione accidentali, non autem de additione essentiali, immo licet essentia creaturae materialis sit finita, nihil tamen essenziale potest illi addi: sic in proposito du-

Duratio ange-
li non sit inf-
inita.

Omne infini-
tum potest re-
cipere addi-
tionem quis
dicitur.

rationi aeterni potest aliquid accidentale absolutum vel respectuum addi, non tamen aliquid essenziale, vel vnus rationis, cum quo constituit aliquid maius quam ipsum sit, conceditur tamen, quod illa propositio habet veritatem in quantitate discreta & continua, & in ceteris mathematicis. Item argumentum non concludit, quod duratio aeterni sit infinita simpliciter, sed solum secundum quid. Ad octauum dicitur, quod licet in aeterno non sit successio partium sui, tamen comparatur in eodem subiecto successio nem praeteriti & futuri quo ad aliqua accidentalia rei aeternae, aeternitas autem non habet partes sibi succedentes, nec comparatur aliquam successio nem in eodem subiecto posito. Ad nonum dicitur, quod si non esset tempus continuum, aut discretum reale, vel imaginarium, Deus non posset creare vnum angelum ante alium, tamen posset creare vnum non existente alio, & causa est, quia ante & post non possunt intelligi sine mensura diuisibili, quae sit numerus successio nis, illa autem est tempus qualecunque. Sed contra hoc arguit Varro. Si inquit aliquid quantum applicetur maiori quanto, & aequatur sibi, ita quod ipsum non posset quantum esse de se maiori applicari, oportet quod ista duo sic se applicentur habent in se aliquid, per quod possint, scilicet se applicare maiori & minori. Et oportet etiam, quod illud, quod potest se applicare maiori quanto, habeat in se aliquid plusquam aliud, quod non potest tanto quanto applicari. Aeternum ergo, quod se applicat maiori tempore imaginato vel reali, sicut aeternum mensurans creationem, & esse angeli a principio temporis excedit necessario aeternum quod se applicat temporis hodierno, si Deus crearet vnum angelum in principio huius diei, ita quod istam applicationem maiorem & minorem habeat ista duo entia a se, & non a tempore, cui applicarentur, cum talis applicatio sit accepta a parte eorum, ideo sequitur necessario, quod a parte ipsorum aeternum, sit aliqua prioritas & posterioritas, quia oportet quod in illo aeterno, quod stat cum maiori tempore secundum se, sit aliqua ratio quae abundat ab aeterno, quod stat & aequatur cum tempore minori. Ad hanc rationem dicitur, quod quodlibet aeternum indifferenter potest applicari maiori tempore & minori, nec vnum aeternum ex natura sua habet naturalem repugnantiam ad coexistendum, aut applicandum se tempore quantumlibet magno, quod patet quia non repugnat anime intellectiuae coexistere tanto tempore, quanto primus angelus coexistit. Quia autem anima Antechristi, vel vltimi generandi coexistit minori tempore quam coelum vel anima Ada, vel angeli in principio creati, hoc est de per accidens, in quantum accidit animae producti in principio, vel medio, vel fine temporis, & si vnum aeternum prius creatum est quam aliud, sicut angeli prius quam anime intellectiuae, illa prioritas non attenditur penes hoc, quod vnum creatum sit in priori parte sui quam aliud, sed quia in creationibus alium aeternorum admiscetur tempus continuum vel discretum. Nec valet, quod dicit Varro. Circumscripto inquit omni tempore adhuc in aeterno esset citius & tardius, quia aeternum primi angeli citius staret cum aeternitate, & aeternum secundi angeli tardius, & aeternum primi fuisset diutius conseruatum quam aeternum secundi, quia angelus non habet totam istam conseruationem simul, ideo potest destrui a Deo. Haec ille. Hoc non valet, quia citius & tardius, velox, & huiusmodi, impossibile est intelligere sine qualicumque numero successio nis rerum absolutarum, vel respectiuarum, qui numerus sit de genere quantitatis, vel numerus extra genus verus, vel imaginarius. Talis autem numerus est tempus continuum vel discretum: igitur impossibile est vnum angelum citius vel tardius habere respectum coexistentiae ad aeternitatem, nisi interueniat aliqua temporalis successio: quapropter supra illa de pluralitate respectuum ad aeternitatem, nihil valet, potissime cum respectus non possit plurificari, non plurificato fundamento, nec termino, nec vltatenus variato. Ad decimum dicitur, quod si Deus angelum a se creatum annihilat, tunc creatio angeli, & eius annihilatio mensurabuntur tanquam mensura propria, duobus instantibus temporis discreti, si nullum tempus continuum sit, ita quod

Accidit
coexisten-
tiam vnus
a tempore.

Vnum mod-
um habet me-
suram dupli-
ci mensura.

Ad rationem
mensurae suffi-
ciat habere ra-
tionem causali-
tatis formalis
aliquo modo
respectum men-
suratum, id
est quod sit sim-
pliciter illis.

quod aliud instans correspondebat creationi, & aliud annihilati, tamen aeternum angeli remanens potest dici esse mensura communis, non adaequata creationi & annihilati illius angeli, de quo ponit casus, quia aeternum licet sit ita indiuisibile, sicut nunc temporis, tamen est nunc huius, & potest coexistere toti tempore continuo, & cuilibet eius parti, ita quod in tali nunc duo contradictoria possunt esse simul vera, scilicet de nunc temporis, quod rapim tran sit, nec potest bis sumi. Ad primum eorum, quae sunt ab alijs dicitur secundum Durand. quod ad illud fallum, scilicet quod illud, quod potest deficere ab esse, non habet totum suum esse simul, quod patet, quia ex hoc potest deficere aliquid ab esse, quia non habet esse ex se, sed ab alio, cuius influenza subtrahitur, dicitur esse, & cum probatur. Quia quod definit esse, non habet totum esse, quod habere potuit. Potuit enim plus esse. Dicitur quod si potuit plus esse, tamen plus essendo non habuisset aliud esse in parte, nec in toto, sed illud idem quod prius, vnde in argumento videtur esse fallacia figurae dictionis ex mutatione praedicatorum, scilicet quid in plus. Ad secundum respondet similiter Durandus, quod in angelo secundum se non est fuisse, nec fore, sed solum coexistere ad tempus, & quia non potest fieri, quin angelus coexistat tempore praeterito, potest tamen Deus facere, quod non coexistat alicui futuro, annihilando angelum, vel faciendum, quod nihil erit futurum, ideo Deus potest facere angelum non fore, licet non possit facere, quod non fuerit, non propter successio nem, quam habet in esse, sed propter coexistentiam eius ad successio nem temporis. Ad primum contra primam partem sextae conclusionis dicitur, quod dissimilitudo, quam assignat arguens falsa est, & forte error, dicit enim, quod primus motus est ita regularis & uniformis, quod non potest fieri uniformior aut regularior. Dicitur enim quod Deus posset facere motum simpliciter, velociorem, regulariorem, & vniuniformiorem, sicut dicitur quocumque angelo potest creare nobiliorem vltra omnem proportionem, & sicut non obitantes possibilitate motus simplicioris, tamen numerus primi motus mensurat omnes motus, & dicitur pro aeternum tempus omnium temporalium: sic similiter licet supremus angelus non sit supremus possibilis simpliciter, est tamen supremus pro nunc, & ideo pro nunc vnitas sui esse dicitur aeternum, si tamen esse aliquid nobilior illo, qui nunc est supremus, tunc in illo esset aeternum omnium aeternorum. Et idem esset si Deus crearet aliud mobile simplicius illo, quod nunc dicitur primum mobile. Ad secundum dicitur, quod si illud argumentum aliquod valeat, concluderet multa falsa, potissime quod non sit aliquod tempus mensurans omnia temporalia, quia prima substantia est mensura omnium substantiarum corporarum, & omnium corporum: ergo aeternitas sua esset mensura omnium, ideo dicitur, quod sicut in entitate est ponere duas mensuras, vnam in genere, & aliam extra genus, quia omnia entia vt entia sunt habent primum eas pro mensura, & entia illius generis determinati habent pro mensura primum illius generis, sic est de mensuris durationis, quod angeli habent vnam primam mensuram extra genus, & tamen praeter illam primam habent aliam in genere, sicut omnes motus habent primum motum & tempus. Et tunc ad formam rationis dicitur, quod licet angeli habeant aliam primam mensuram extra genus, ad quam dependet, erit tamen alia mensura eorum prima in genere, quae mensuratur omnia illius generis determinati. Ad tertium dicitur, quod fallum assumit, scilicet quod de ratione mensurae sit habere causalitatem effectiuam super sua mensurata, quia sufficit ad hoc, quod sit mensura, quod sit aliquo modo causa formalis secundum perfectionem maiorem. Albedo enim quae est mensura omnium colorum aliorum, non habet causalitatem effectiuam super colores, sed formalem, quasi rationem habens maioris luminis vel minoris in coloribus, ita in proposito: aeternum superioris angeli est mensura inferiorum secundum quod magis participat de intensio ne durationis. Vnde esse primi angeli est mensura aliorum secundum nobilitatem maiorem & simpliciter, accidit enim mensurae habere causalitatem effectiuam super mensuratum. Nam motus planetarum non cau-

fatur a motu primi mobilis, cum sint motus contrarij, & tamen motus planetarum mensuratur a motu primi mobilis. Similiter motus rotae figuli non dependet a primo motu, cum possit esse sine illo secundum August. & tamen mensuratur eo, sed sufficit quod sit aliquo modo causa formalis extrinseca vel exemplaris, aliquando tamen ambo concurrunt, scilicet quod mensura sit causa formalis & effectiua. Vnum tamen per se sufficit, aliud vero, scilicet quod sit causa effectiua, a qua mensuratum dependet, accidentaliter se habet ad rationem mensurae, vt patet de motu liberi arbitrij, qui mensuratur tempore primi motus, a quo non dependet: ista est responsio Varronis, cui concordat Durandus. Item S. Thom. prima parte quaestio. 10. artic. 6. ad quartum sic dicit. Ad hoc quod aliqua mensura per aliquod vnum, non requiritur quod illud sit vnum causa omnium, sed quod sit simplicius. Ad quartum dicitur, quod licet vnus angelus non comparatur ad alium sicut causa ad effectum quod ad esse substantiale, nec sicut habitus ad priuationem, tamen vnus se habet ad alium, sicut simplicius ad minus simplex, vel compositus ad minus compositum, & sicut perfectus ad imperfectum, & hoc sufficit ad hoc, quod vnus possit esse ratio cognoscendi alium quo ad suam simplicitatem, inuariabilitatem, perfectionem maiorem vel minorem. Ad quintum respondit S. Thom. prima parte quaestio. 10. artic. 6. ad tertium, quod ratio non valet, quia sicut non omnia temporalia simul incipiunt, & tamen eodem tempore mensurantur, sic licet aeterna non simul incipiant nihilominus eodem aeterno possunt mensurari. Ad primum aliorum patet responsio per dicta in sexta conclusione, ibidem enim dictum est, quod licet substantia aeterni, quod plus appropinquat aeternitati, & eam participat per beatam visionem, & ideo lucifer non est subiectum cui, sed angelus beatissimus. Sed contra hanc responsio nem arguit Varro: quia mensura naturalis est, & non gratuita, quare sequitur proportionem rei naturalis: cum ergo naturalia in omnibus angelis maneant integra secundum Dionys. 9. de diuinis nominibus, adhuc aeternum erit in eo, si prius fuit. Item ex hoc sequitur, quod nullus angelus est mensura prima, sed anima Christi, quod tamen non est verum, quia mensura non sequitur duratione suam mensuratum, sed angeli fuerunt ante animam Christi, & habuerunt tunc mensuram. Sed ista non cogunt recedere a conclusione. Non quidem primum, quia sicut tangitur in conclusione, scilicet est de illis, quorum tota perfectio est a natura, sicut est in corporibus celestibus, & de illis, quorum non est tota perfectio a natura, sed habet per gratiam & gloriam superadditas. Nam vbi tota perfectio mensurae & mensurati est a natura, tunc mensura est mere naturalis, non autem vbi non tota perfectio est naturalis, sed per gratiam vel gloriam, & ex participatione supernaturalis perfectionis. Item nec secundum alium valet. Quia licet anima Christi excedat alia aeterna in perfectione supernaturali, non tamen in simplicitate. Quia si obijcerit quod pari modo angelus beatissimus, licet excedat luciferum in gloria non tamen in simplicitate naturali. Dicendum videtur supposito, quod angelus simpliciter primus fuerit primus inter cadentes, licet non perdidit naturalem simplicitatem ex toto, tamen multum subiectus est compositioni & variabilitati, recedens a primo summe simplici, & conuersus ad creaturam, ideoque dicitur quod sua naturalis simplicitas non sufficit mensurare caetera aeterna, cum ipsa in toto varietatibus & compositionibus sit subiecta. De hoc S. Thom. 5. quolibet. artic. 7. sic dicit. Substantiae spirituales mensurantur aeterno, non solum quantum ad earum essentiam, sed etiam quantum ad earum propriam operationem. Vnde in libro de causis dicitur, quod sunt in momento aeternitatis secundum substantiam & operationem, & sic oportet quod ille angelus, qui est subiectum aeterni, sit simplicissimus, non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad operationem. Talis autem est supremus beatorum angelorum, cuius operatio maxime est in vno, quod est Deus vnita, vnde supremus beatorum angelorum est subiectum aeterni, non autem lucifer. Haec ille. Et post aliqua inquit. Posuerunt luciferum non fuisse supremum angelorum, sed sicut dicit Damascenus, fuit primus eorum, qui praerant ordini terrestri, si Capreolus 2. sent. H 4 vero

Argumentum
Varronis.

Anima Christi
est non sit
subiectum aeterni.

LeGtio. 13.

vero concedamus secundum Grego. quod fuerit supremus omnium, tunc dicendum est, quod sua operatio auersa est ab vno primo, & conuersa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetebat, & secundum hoc dicitur à summa simplicitate xui, vnde Dionys. dicit 4. cap. de diuinis nominibus, quod demones dicuntur mali propter hoc, quod infirmantur circa operationem naturalem. Hæc ille. Ad secundum dicitur, quod si ille angelus, qui est subiectum xui, destrueretur, tunc illo destructo angelus perfectior alijs perfectione naturæ & gloriæ, esset subiectum xui, quia tunc ille esset primum & simplicissimum illius generis, non autem modo, ideo tunc esset subiectum xui, licet non modo. Ad tertium videtur dicendum, quod omnia æuiterna, siue sint corporalia, siue sint spiritalia, eodem xuo mensurantur quo ad suum esse substantiale, quia licet non sint vnus generis Physiæ, tamen omnia in hoc conueniunt, quod sunt intransmutabilia secundum suum esse substantiale, & hoc sufficit. Hanc opinionem ponit S. Thom. vbi supra arti. 6. & per hoc idem patet ad confirmationem. Ad quartum dicitur, quod in arg. est fallacia figuræ dictionis, quia mutatur quid in æquale, vel in quomodo. Argumentum enim directe debet inferre, quod omnes angeli habent eandem mensuram, scilicet æuam & æternitatem, & hoc non infert, sed aliud, scilicet quod oēs angeli habent mensuram intrinsecam sibi. Vnde si aliquid argueret, vtique inferret quod tempus æqualiter esset subiectiue in quolibet motu, sicut in primo, quod falsum est, loquendo de tempore proprie dicto. Conceditur tamen, quod sicut tempus communiter dictum est subiectiue in quolibet motu, sic potest concedi, quod æuam communiter dictam est subiectiue in quolibet æuiterno, non autem æuam proprie dictam, quia illud oportet esse mensuram omnium, quæ sunt in illo genere. Item argumentum falsum assumit, scilicet quod omnes angeli sint eiudem rationis, vel quod omnes sint æquales, quæ falsa sunt. Ad quintum dicitur, quod impossibile est duos angelos esse in omnibus æquales, vt post videbitur, & ideo casus ille est impossibilis. Si tamen ille casus sit possibilis dicitur, quod tunc essent duo æua secundum naturam, & secundum quod sunt accidentia, essent tamen vnum quod secundum rationem mensuræ, sicut si ponamus duas albedines æque perfectas, cum albedo sit mensura colorum, hic esset geminatio albedinis secundum quod accidentia sunt, non tamen secundum quod habent rationem mensuræ, quia illæ duæ albedines quantum ad rationem mensuræ se haberent ad alios colores, ac si non essent nisi vnica albedo. Similiter in proposito illi duo angeli haberent eundem ordinem ad alios, qui prius, & esset vnum æuam secundum rationem mensuræ, & duo secundum quod sunt accidentia. Ad sextum dicitur, quod recipere in se tales perfectiones, quæ confurgunt ex actu, & non ex potentia & imperfectione non repugnat implicitati, sed quod superior angelus habeat in se subiectiue mensuram suam & aliorum, hoc contingit ex sua simplicitate essentiali & actualitate maiori, & propter hoc non sequitur, si imperfectum tale quid in se non habet: ergo nec id, quod est perfectum, quia quod perfectum hoc habeat, hoc est ex ratione suæ perfectionis, id est actualitatis, sicut motus primus propter suam perfectionem est subiectum temporis proprie dicti, non autem alij motus. Ad duodecimum negatur minor. Tempus enim est subiectiue tanquam in subiecto proximo in re temporali, scilicet in motu primi mobilis, qui tempore mensuratur quantum ad suas partes, & sic est quid temporale, licet forte motus ille secundum totum non sit quid temporale, id est excessum à tempore incipiens post inceptionem temporis, & desinens ante definitionem temporis. Durandus autem ad hoc argumentum sic respondet. Accidit inquit tempori vt est mensura temporalium, quod fit in æuiterno subiectiue, si enim cælum esset corruptibile, & vniformiter moueretur, vt modo, motus eius esset mensura aliorum motuum, sicut nunc est, sed verum est, quod ad hoc vt talis motus duret & coexistat omnibus motibus mensurabilibus, qui possunt sibi inuicem succedere in infinitum, oportet subiectum eius non esse corruptibile, sed æuiternum. Primum autem æuiternum potest omnibus æuiternis coexistere, propter quod non oportet ex ista causa, quod æuam mensurans omnia æuiterna

Distin. 9. q. 1. conclusio quinta.

fit in aliquo subiecto transcendente genus æuiternorum, Hæc Durandus in forma. Ad primum Durandus negatur minor. Et ad probationem dicitur, quod licet ex propria ratione æuiterni vt æuiternum est, notum sit, quod eius duratio sit perpetua & indeficiens, tamen talis cognitio durationis est valde generalis & confusa, quia per hoc non cognoscitur distincte & in particulari de duobus æuiternis, quod illorum vniformis, & inuariabilis, & simplicis daret in suo esse, sed hoc cognoscitur per comparationem ad simplicissimum sui generis, Aeuum enim non est mensura per modum numeri, sed per modum vnitatis, ideoque per æuam potius cognoscitur quod vniformis duret quod quid plus duret. Ad secundum negatur maior. Et ad probationem dicitur, quod ad infinitum materiali si posset esse in genere quantitatis continuo vel discreto repugnat mensurari, quia eius quantitas nullo modo certificari posset, sed in infinito formali, cuius infinitas non est per priuationem formæ certificantis, sed potius per priuationem materie, & negationem recipientis, non repugnat mensurari, quia eius quantitas est actualitas certificabilis per mensuram se habentem per modum vnitatis, non per modum numeri. Item in alio deficit probatio ista, quia duratio angeli non est infinita simpliciter, sed secundum quid, quia scilicet non finitur tempore. Præterea ista ratio non solum concludit, quod duratio angeli non mensuratur per durationem alterius angeli, immo quod nec per æuam, nec per æternitatem, quod falsum est. Ad tertium dicitur, quod maior est falsa, & fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod omnis duratio se habeat ad modum numeri, & cuiusdam extensionis, & nulla ad modum vnitatis. Hoc enim falsum reputat beatus Thom. prima parte. q. 10. artic. 1. vbi sic ait. Sicut ratio temporis consistit in numeratione prioris & posterioris in motu, ita in apprehensione eius, quod extra motum, est consistit ratio æternitatis. Hæc ille. Et similiter est dicendum de æuo, quia secundum eundem vbi supra arti. 5. tempus habet prius & posterius. Aeuum autem non habet prius nec posterius in se, sed ei coniungi possunt. Aeternitas autem non habet prius & posterius, nec ea cõparatur. Hæc ille. Sciendum tamen quod duratio secundum vnitatem modum loquendi, videtur importare quandam distensionem. Et isto modo non conuenit Deo nec angelo, vt videtur dicere S. Thom. 1. sent. distin. 8. q. 2. arti. 1. ad sextum. Sed quandoque accipitur duratio pro mensura cuiuscunque actus vel motus, siue sit successiuus, siue simul totus, & sic duratio competit Deo & angelo. Item illa ratio assumit aliud falsum, scilicet quod duratio angeli non sit vno modo quanta. Hoc enim falsum est, quia & Deus aliquo modo est quantus, scilicet quantitate virtutis, & non molis, & illo modo competit ei mensura æternitatis. Vnde B. Tho. 1. sent. distin. 19. q. 3. artic. 1. sic dicit. In Deo non potest esse magnitudo, nec quantitas, nisi virtutis. Et cum æqualitas attendatur secundum aliquam speciem quantitatis, æqualitas in Deo non erit nisi secundum virtutem. Virtus autem secundum Philosophum est vltimum de potentia. Vnde & dicitur 7. Phys. quod virtus est quedam perfectio. Et tunc vnum quodque est perfectum, cum attingit propriam perfectionem. Omnibus igitur illis modis, quibus conuenit pertinere ad vltimum, est considerare virtutem rei. Hoc autem contingit tripliciter. Primo in operationibus, in quibus contingit gradus perfectionis inueniri. Vnde dicitur habere virtutem ad operandum completam operationem, prout dicitur 2. Ethic. quod virtus est, quæ facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit. Secundo etiam respectu ipsius esse rei, secundum quod Philosophus dicit primo cœli, quod aliquid habet virtutem, vt semper sit. Tertio secundum plenitudinem perfectionis ipsius entis, quod attingit ad vltimum naturæ suæ, vnde & virtus circuli dicitur secundum Philosophum quando attingit completæ diffinitionem suam. Si ergo virtus diuina consideretur secundum perfectionem ad opus, erit virtus potentia operatiua. Si autem consideretur perfectio quantum ad ipsum esse diuinum, virtus eius erit æternitas. Si autem consideretur quantum ad complementum perfectionis ipsius nature diuine, erit magnitudo. Quod patet ex hoc, quia Aug. probat æqualitatem imaginis ex hoc, quod tota plenitudo nature patris est in filio. Sed quæ admodum dicit Aug. quod in his, quæ non mole magna

Infinito teriali gnat, non tem form

Duratio modo conuenit aut angeli

Motus cœli si est ab æterno & in æterno non mensuratur tempore secundum se totum.

Cap. 1.

Tex. com. III

magna sunt, idem est maius esse quod melius, secundum quod dicimus aliquem hominem esse magnum, qui est perfectior in scientia & virtute. Et sic sicut omnipotentia suæ virtute omnes potentias operatiuas fundat, & in eis operatur, ita per virtutem æternitatis suæ insiduit & firmat omnem durationem, & per virtutem magnitudinis suæ omnia implet & continet. Hæc ille. Item eadem dist. q. 2. artic. 1. sic dicit. Tria prædicta nomina. scilicet æternitas, æuam, & tempus significant durationem quandam. Duratio autem omnis attenditur secundum quod aliquid est in actu, tandiu enim res durare dicitur, quamdiu in actu est, & nondum est in potentia. Esse autem in actu dupliciter contingit, aut secundum quod ille actus est incompletus, & potentia permixtus, ratione cuius vterius in actum proterdit, & talis actus est motus. Est in tali actu contingit dupliciter. Vel sita quod ipsum esse actu, quod res habet, sit sibi acquisitum ab alio, & tunc res habens tale esse est possibilis ratione huius actus, quem tamen perfecte accipit. Vel esse actu est res ex se ipsa, ita quod est de ratione quidditatis suæ. Et tale esse est diuinus esse, in quo non est aliqua potentialitas respectu huius actus. Sic igitur patet, quod est triplex actus, quidam cui non substat nimirum aliqua potentia. Et huiusmodi actus mensura est æternitas. Et alius actus, cui substat potentia quadam, sed tamen est actus completus acquisitus in potentia illa, & huic respondet æuam. Et est alius actus, cui substat potentia, & admiscetur sibi potentia eius ad actum completum secundum successiuenam additionem perfectionis recipientis, & huic respondet tempus. Cum igitur vniciusq; rei respondeat mensura propria, oportet quod secundum conditionem actus mensurati, accipitur essentialiter differentia ipsius mensuræ. Inuenitur autem in actu, qui est motus successio prioris & posterioris. Et hæc duo prius & posterius secundum quod numerantur per animam, habent rationem mensuræ per modum numeri, qui est tempus. Vnde dicit Philosophus, quod tempus est numerus motus secundum prius & posterius, & est numerus numeratus, & non numerus simpliciter. Sicut enim dicimus, quod duo canes est numerus numeratus, & duo est numerus simpliciter, ita & numerus prioris & posterioris in motu est numerus numeratus, qui est tempus. Ex quo patet, quod illud, quod de tempore est quasi materiale, fundatur in motu. Prius & posterius. Quod autem est formale, completur in operatione anime numerantis. Propter quod dicit Philosophus, si non esset anima, non esset tempus. Sic igitur de ratione huius mensuræ quæ est tempus, sunt duo scilicet quod accipiant ibi plura, ad minus duo. Vel duo nunc, inter quæ est tps, vel duo tempora continuata per vnum numerum, & quod illa sint successoria, continuata et accipit temporatione motus, quæ non mensurat. Vnde si aliquis esset motus non continuus, nec habens ordinem ad motum cœli continuum, tempus mensurans illum motum, non esset continuuum. Ex quo patet, quod tempore non mensuratur nisi illud, quod includitur in tempore secundum principium & finem. Motus enim cœli, & non ponatur semper fuisse secundum Philosophum, tamen vnique æque reuolutio, vel pars reuolutionis, quæ mensuratur tempore secundum prius & posterius accepta in ipsa, principium habet & finem, & secundum hoc verum est, quod tempus principium habet & finem. In actu autem illo, qui completus est, non est intelligere prius & posterius, & ita nec aliqua plura, & per consequens nec successiuenam. Vnde mensura, quæ respondet ei, non est per modum numeri, sed magis per modum vnitatis. Sicut ergo prius & posterius, vt intelliguntur numerata, completent rationem temporis, ita permanentia actus, secundum quod intelliguntur in ratione vnitatis, quæ habet rationem mensuræ, completent rationem æternitatis, sed quia esse æuiternorum est acquisitum ab alio, ideo æuam mensurat esse, quod habet principium, non autem æternitas, quæ mensurat esse, quod non est acquisitum ab alio. Et secundum hoc potest sustineri antiqua opinio dicens, quod tempus habet principium & finem. Aeuum habet principium, & non finem. Aeternitas nec principium, nec finem, licet non

vniformiter sumpto principio, quia æternitas respicit illud esse, quod non habet principium efficiens. Aeuum autem respicit illud esse, quod habet tale principium, tempus vero respicit actum, qui habet principium & finem durationis vt mensuratur tempore. Hæc ille. Ex quibus bene intellexis apparet, quod Durandus in suis argumentis assumit tria falsa. Primum est, quod nullum infinitum habet mensuram. Secundum est, quod omnis mensura durationis, vel omnis duratio imaginanda sit ad modum quanti paribilis secundum partes continuas vel discretas. Tertium est, quod duratio cuiuslibet æuiterni proprie & perfecte posset cognosci ex sua propria ratione, & non ex comparatione ad aliquid extrinsecum. Et maxime huius tertij falsitas patet, quia cum dicitur, quod ex propria ratione æuiterni apparet, quod eius duratio sit perpetua & indeficiens. Quæ quomodo intelligitur quæternum, aut si per æuiternum intelligitur illud mensuratum, quod mensuratur æuo, non cõintellecto æuo, nec respectu ad æuam tanquam ad mensuram, sed solum in intelligendo angelum vt angelus est, vel Gabriel, aut Raphael. Aut per æuiternum intelligitur angelum sub respectu & cum respectu ad æuam, vel vt est quoddam æuiternum. Si primo modo loquitur de æuiterno, apparet quod manifeste dicit falsum. Quia ex illo absoluto natura angelicæ non cognoscitur duratio eius in vniformi, nec in particulari, quia ratio quæterni non includitur in ratione huius, vel illius angeli. Si autem secundo modo loquitur de æuiterno, patet quod falsum dicit. Quia licet ex ratione æuiterni, vt æuiternum est, cognoscatur eius duratio quo ad aliqua generalia, quæ ipse ponit, scilicet quod durat indeficenter, non tamen cognoscitur in speciali quantum eius duratio assimilatur æternitati, quæ consistit in summa vniformitate, vel temporis, quod consistit in successione & variabilitate, & à quo plus recedit, vel cui plus accedit, & per consequens in arguendo est fallacia secundum quid ad simpliciter. Ad argumenta facta contra secundam partem eundem conclusionis dicitur. Et ad primum quidem dicitur, quod non est eadẽ comparatio temporis ad motum, quæ est ipsius qui ad æuam, quia tempus est quedam vera quantitas & accidens absolutum de genere quantitatis essentialiter a motu distinctum, sicut res alterius generis. Sed æuam non differt ab æuiterno sicut res alterius generis, sed sicut actus a potentia eiusdem generis, & sicut esse ab essentiali, ita quod æuam videtur esse idem, quod esse primi quiterni. Et potest secundum aliquos tripliciter considerari. Primo modo vt est actus essentialis in se & absolute. Secundo modo prout induit rationem cuiusdam vnitatis, vnde esse qui terni est in diuisum secundum substantiam. Tertio modo vt est in diuisum secundum durationem non habens prius & posterius, sed totum simul secundum durationem. Et hoc tertio modo sumptum esse angelicum dicitur æuam, nihil aliud est nisi esse vniforme illo modo ipsius angeli, vel vniformitas ipsius esse. Cum autem vnitatis essentialis, vel esse angelici non dicat aliquod accidens de genere quantitatis, sed meram negationem diuisionis cum essentiali vel esse, credo pro nunc, quod æuam non sit realiter distinctum ab angelo, sed est idem cum esse angeli, nec addit nisi quandam in diuisionem secundum prius & posterius sibi succedentia, vel quandam similitudinem. Quia autem dicit arguens, quod tempus non est aliud a motu, falsum est, vt patet ex prædictis. Nec commentator hoc dicit, sed oppositum, quod si dicat verbaliter, intelligendum est, quod motus est subiectam temporis. Ad 2. negatur minor. Quia quando dicit vnã rem respectiuam derelictam ex aduentia temporis super re temporalem inheurentem ipsi rei temporali, non tamen addit aliquid absolutum distinctum a tempore, & a re temporali. Conceditur ergo quod æuam addit aliquid super quæternum, sed non rem alterius generis, sed potius esse super essentiali, vel similitudine esse sui per similitudinem essentiali, vel in diuisione esse super in diuisione essentiali. Illa autem vnitatis vel similitudine non credo esse aliud secundum rem, quia si ipsum esse cum tali negatione, vel respectu rationis, non autem aliquam relationem realem. Ad tertium conceditur totum argumentum, pro quantum concludit æuam nihil absolutum addere supra esse primi æuiterni, sed solum negationem vel respectum mensuræ, qui

Durandus in suis argu. assumit tria falsa.

Ad arg. contra eundem textum conclusionem quæ recitat. Ga.

Aeuum est esse vniforme vel vniformitas esse primi angeli.

Aeuum nil reale addit super esse primi æuiterni, sed solum negationem vel respectum mensuræ, qui

negationem & respectum rationis.

qui quidem respectus consequitur primum angelum, non in quantum est a, vel b, sed in quantum est primum & simplicissimus. Et ideo si ille destrueretur, eum remaneret in alio, qui esset prior & simplicior omnibus remanentibus. Et patet qd si omnes angeli prater infimum annihilarentur, tunc in illo remaneret eum. Non qd adueniret sibi ex aliorum destructione aliquid absolutum, sed solum, quia ipsum esset primum sui generis negatiue: quia non haberet prius se. Vnde non placet opinio Varro nis dicentis, qd adueniret sibi aliquid absolutum vel respectus realis, hoc enim non credo. Ad quartum dicit Varro, quod duplex est similitudo scilicet similitudo substantie, & similitudo durationis, prima nihil absolutum addit super rem ipsam, sed secunda addit. Sed tamen hoc non credo, immo quod similitudo durationis esse angelici non est nisi mera negatio successio nis, vel prioris & posterioris partium esse angelici. Ad quintum dicit Varro, quod perpetuitas potest dicitur duo scilicet incorruptibilitatem & permanentiam esse angelici, vel incorruptibilitatem durationis. Primo modo nihil absolutum addit super angelum, sed secundo modo addit aliquid absolutum. Hoc non credo, vnde breuiter nihil absolutum addit eum super eum, nisi quod addit esse super essentiam. Ad 6. videtur dicendum, quod eum est duratio esse angelici, & illa duratio est mensuratio. Vnde ista sunt realiter idem esse angelicum, duratio esse angelici, & mensura esse angelici, ita quod nullum eorum addit aliquid absolutum super aliud, sed solum aliquam negationem, vel respectum rationis, vel realem. Eadem enim res dicitur esse in quantum est actus entis vel essentie. Dicitur autem duratio in quantum non rapit transit, sed diu ratum est. Dicitur vero mensura vel eum, in quantum induit rationem vnitatis vel similitudinis, ita quod possit certificare quantitatem aliorum eiusdem generis. Ad 7. conceditur, quod eum nihil absolutum addit super esse auiterni, addit tñ super eum, quia in auiterno aliud est esse, aliud ipsum quod est. Ad octauum dicitur, quod licet eum sit aliud ab auiterno, non tamen differt sic ab eo sicut res alterius generis, aut sicut accidens a subiecto, sed sicut actus a sua propria potentia. Quorum tamen neutrum potest actualiter esse separatim ab alio, seu sine alio, potissime essentia sine esse, quia contradictionem implicat aliquid esse actu sine illo quo formaliter est in actu. Et sic patet, qd ita argumenta concludunt solum, qd eum non sit subiectum in auiterno, sicut accidens absolutum in subiecto, sed sicut actus in potentia. A eum enim vt dictum est, nihil absolutum addit super esse primi angeli, sed solum negationem vel respectum. Ad argumentum factum in pede questionis negatur maior. Tum quia vt dicitur 4. Physi. nihil mensuratur primo & per se tempore, nisi excedatur a tempore. Tunc quia tempus non proprie mensurat nisi motum vel subiectum motus in quantum, huiusmodi: modo angelus nec quantum ad suum esse, nec quantum ad suam essentiam est huiusmodi. Quomodo autem operationes angeli tempore mensurentur, patet ex dictis. Et hæc sufficiat de præsentibus. Benedictus Deus.

DISTINCTIO III.

QVAESTIO I.

Utrum angeli indiuiduentur per materiam.



IRCA trigesimam tertiam secundæ sententiarum distinctionem primo queritur. Utrum angeli indiuiduentur per materiam. Et arguitur qd sic. Quia illud, quod est de se indiuiduum & incommunicabile, videtur esse causa omnibus alijs indiuiduationis & incommunicabilitatis, sed materia prima est huiusmodi: igitur &c. Maior patet. Quia quod secundum se est tale, puta calidum, vt esse causa caliditatis in alijs. Minor probatur. Quia illud est de se indiuiduum & incommuni-

cabile, quod de se non est aptum natum esse in multis, nec recipi in aliquo, sed materia est huiusmodi: igitur &c. In oppositum arguitur sic. Illud quod caret materia, ex qua & in qua, non indiuiduatur per materiam, sed quilibet Angelus est huiusmodi: igitur &c. In hac questione erunt tres articuli. In quorum primo ponetur opinio S. Thom. per conclusiones. In secundo mouebuntur obiectiones. In tertio ponentur solutiones. Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Nullus angelus est compositus ex materia & forma, proprie loquendo de materia & forma. Hoc autem ponit S. Thom. prima parte q. 50. artic. 2. vbi sic dicit. Impossibile est, qd substantia intellectualis habeat qualemcumq; materiam. Operatio. n. cuiuslibet rei est secundum modum substantie eius, intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, ad quo actus quilibet recipit speciem & rationem. Sic. n. vnumquodque intelligitur in quantum a materia abstrahitur: quia forma in materia sunt forme indiuiduales, quas intellectus non apprehendit secundum qd huiusmodi. Vnde relinquatur, qd omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis. Hec ille. Eandem rationem tangit 2. sent. dist. 3. q. 1. artic. 1. Item in de spiritualibus creaturis, q. 2. vbi sic dicit. Quidam asserunt substantiam spirituales esse compositam ex materia & forma, quidam vero hoc negant. Vnde ad veritatem inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materie significetur. Manifestum est. n. qd cum potentia & actus diuidant ens, & cum quodlibet genus per actum & potentiam diuidatur, illud communiter materia prima nominatur, quod est in genere substantie, vt potentia quædam intellecta præter omnem speciem & formam, & præter priuationem, quæ est susceptiua tamæ & formarum & priuationum, vt patet per Aug. 12. confessio num, & primo super Gen. ad literam, & per Philosophum 7. Metaphysic. Sic autem accepta materia, quæ est propria eius acceptio & communis, impossibile est, qd materia sit in spiritualibus substantijs, licet. n. in vno & eodem, qd quandoque est actus, quandoque est potentia, prius tempore sit potentia quam actus, tamen actus naturaliter prior est potentia. Illud autem, quod est prius non dependet a posteriori, sed e contra. Et ideo inuenitur aliquis primus actus absq; omnipotentia, tamen nunquam inuenitur in rerum natura potentia, quæ non sit perfecta per aliquem actum, & pp hoc semper in materia est aliqua forma. A primo aut actu perfectio simpliciter, quæ habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus, sed tamen in quendam ordinem. Nullus. n. actus creatus habet ois perfectionis plenitudinem. Sed respectu primi actus ois actus creatus est imperfectus, quato tamen aliquis actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes aut creaturas Deo maxime appropinquant substantie spirituales, vt patet per Dionysium, cap. 4. celestis hierarchie. Vnde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, tñ comparantur ad inferiores creaturas, sicut perfectum ad imperfectum, & sicut actus ad potentiam. Nullo modo ergo hæc ratio ordinis rerum habet, qd substantie spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quæ est incompletissima inter omnia entia, sed sunt longe supra totam materiam, & omnia materialia eueat. Hoc etiam maxime apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret, oes. n. spirituales substantie, intellectuales sunt. Talis. n. est vniuersiuaque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius, nam proprius actus propriam potentiam requirit. Perfectio autem cuiuslibet substantie intellectualis in quantum huiusmodi est intelligibile, prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantijs spiritualibus requirere, quæ sit proportionata forme intelligibili. Huiusmodi autem non est potentia materie primæ. Nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse indiuiduale, forma vero intelligibilis est in intellectu absq; huiusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus vnumquodque intelligibile secundum qd forma eius in eo est. Intelligit autem intellectus intelligibile præcise secundum naturam communem & vniuersalem, & sic forma intelligibilis est in intellectu secundum rationem suæ communitatis.

muniatatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiua forme ex ratione primæ materie, sed magis per oppositam quamdam rationem. Vnde manifestum est, qd in substantijs spiritualibus illa prima materia, quæ de se ois specie caret, eius pars esse non potest. Si tamen quæcumque duo se habent adinuicem vt potentia & actus nominentur materia & forma, nihil obstat dicere, vt non fiat vis in verbis, qd in substantijs spiritualibus est materia & forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum vnum comparatur ad alterum, vt potentia ad actum, quod sic patet. Manifestum est. n. qd primum ens, quod est Deus, est actus infinitus, vt pote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Vnde oportet, qd ipsum esse eius non sit esse quasi indicium alteri nature, quæ non sit suum esse: quia sic finiretur ad illam naturam: vnde dicimus, qd Deus est ipsum suum esse, hoc autem non potest dici de aliquo alio. Sicut enim impossibile est intelligere, qd sint plures albedines separate, sed sit albedo separata ab omni subiecto & recipiente, esset vna tantum, ita impossibile est, qd sit esse subsistens, nisi vnum tantum: omne igitur qd est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur. Et sic in quolibet creato aliud est natura rei, quæ participat esse, & aliud ipsum esse participatum. Et cum quælibet res participet per assimilationem primum actum, in quantum habet esse, necesse est, qd esse quod participatur in vno quoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum, materia non per se participat ipsum esse, sed per formam. Forma. n. adueniens materie facit ipsam esse actu, sicut anima adueniens corpori. Vnde in rebus compositis est considerare duplicem actum & duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est vt potentia respectu forme, & forma est actus eius. Et iterum, natura constituta ex materia & forma est vt potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiua eius. Remoto igitur fundamentum materie, si remaneat aliqua forma determinata nature per se subsistens non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse, vt potentia ad actum. Non dico autem vt potentia separabilis ab actu, sed quam semper suos actus concomitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantie, quæ non est composita ex materia & forma, est vt potentia respectu sui esse: & sic in substantia spirituali est compositio potentie & actus, & per consequens forme & materie. Si tamen omnis potentia nominetur materia, & omnis actus nominetur forma, sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum hominū. Hæc ille. Item eandem conclusionem cum eadem probatione ponit 2. lib. contra Gentil. c. 49. Item 9. quolibet artic. 6. Ex prædictis potest formari talis ratio pro conclusione. Nulla substantia primo & per se intellectualis, seu intelligentia habet materiam partem sui, sed quælibet substantia separata, seu quælibet intelligentia, & quilibet angelus est huiusmodi: igitur &c. Secunda conclusio est talis. In substantijs materialibus & corporeis principium indiuiduationis est materia vno modo, & quantitas alio modo. Hæc conclusio probat beatus Thom. 3. parte q. 77. artic. 2. vbi sic dicit. De ratione indiuidui est, qd non possit in pluribus esse, quod contingit dupliciter. Vno modo, quia non est natum esse in aliquo. Et hoc modo forme immateriales per se subsistentes sunt, sic & per seipsas sunt indiuidue. Alio modo ex eo, qd forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tñ in pluribus, sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum materia est indiuiduationis principium omnibus formis in hærentibus: quia cum huiusmodi forme quantum est de se natæ sint in aliquo esse, sicut in subiecto. Ex quo aliqua earum recipitur in materia, quæ non est in alio, nec ipsa forma sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum dicendum est, qd indiuiduationis principium est quantitas dimensua. Ex hoc. n. aliquid natum est in vno solo esse, quia illud est in se indiuiduum & diuisum ab omnibus alijs. Diuisio autem accidit substantie ratione quantitatis, vt dicitur 1. Physicor. Et ideo ipsa quantitas dimensua est quoddam indiuiduationis principium formis, in quantum

scilicet diuersæ forme numero sunt in diuersis partibus materie. Hæc ille. Consimile dicit 4. sent. dist. 12. q. 1. artic. 1. quæstioncula. 3. ad tertium. De ratione (inquit) indiuidui sunt duo. Scilicet sit ens actu in se, vel in alio, & qd sit diuisum ab alijs, quæ sunt & possunt esse in eadem specie in se indiuisum existens. Et ideo primum indiuiduationis principium est materia, qua acquiritur esse actu cuiuslibet tali forme, siue substantiali, siue accidentali. Et secundum principium indiuiduationis est dimensio, quia ex ipsa materia habet qd indiuiduetur. Vnde in carentibus dimensione impossibile est esse aliam diuisionem nisi per formam, quæ facit diuersitatem speciei. Et propter hoc in angelis sunt tot species quot indiuidua: quia cum sint forme siue quidditates subsistentes, ex seipsis habent esse in actu, & distinctionem, & ideo non indigent ad indiuiduationem materia, neque dimensionem. Hæc ille. Item in quodam tractatu, qui intitultur de principio indiuiduationis, & incipit. Quonia duæ sunt potentie &c. sic dicit. Sciendum (inquit) est, qd indiuiduum apud nos in duobus consistit. Est. n. indiuiduum in sensibilibus ipsum vltimum in genere substantie, quod de nullo alio prædicatur, immo ipsum est prima substantia secundum Philosophum, & primum fundamentum omnium aliorum. Natura enim forme materialis, cum ipsa non possit esse hoc aliquid completum in specie, cuius solum est esse incommunicabile multis, potest communicari quantum est de sua ratione. Incommunicabile. n. est solum de ratione suppositi, quod est hoc aliquid completum in specie, quod tali forme non conuenit, vt dictum est, ideo quantum est de ratione sua communicabilis est, vt dictum est. Communicatio autem sua est per hoc, qd recipitur in alijs, ideo quantum est de natura sua in multis recipi potest simul, & recipitur secundum vnam rationem, cum vna sit ratio speciei in omnibus indiuiduis, sed quia ipsa esse non habet, vt dictum est, quia esse solum est suppositum, suppositum autem est incommunicabile, ideo ipsa forma materialis diuersificatur secundum esse ad multa incommunicabilia, manens vna secundum rationem multis communicata, sua autem receptio est in materia, quia ipsa materialis est. Ex quo patet qd de natura sua relinquatur sibi vnitatis rationis in communitate sua, & qd redditur incommunicabilis per receptionem suam in materia. Ex hoc enim qd recipitur in materia, efficitur indiuiduum, quod est incommunicabile, & primum fundamentum in genere substantie, vt completum subiectum aliorum de se prædicabile, in via autem generationis semper incompletum est prius completo. Illud ergo quod est subiectum primum omnino in via generationis, & incompletum quod de nullo illius generis prædicatur, materia. Inæcessario est primum principium esse incommunicabilis, quod est proprium indiuidui. Aliud est, in quo saluatur natura indiuidui apud nos, determinatio eius ad certas videlicet particulas, vel diuisiones temporis & loci, quia proprium est sibi esse hic & nunc. Et hæc determinatio debet sibi ratione quantitatis determinari. Ideo materia sub quantitate determinata dicitur proprium primum principium indiuiduationis. Materia. n. sola est primum principium indiuiduationis, quo ad illud, in quo saluatur ratio primi in genere substantie, quod tamen impossibile est sine corpore & quantitate reperire. Quantitas autem terminata dicitur principium indiuiduationis, non qd aliquo modo causet subiectum suum, quod est prima substantia, sed eam inseparabiliter concomitatur, & determinat eam ad hic & nunc. Illud ergo, quod cadit sub ratione particulari, est hoc aliquid per naturam materie, quod autem cadit sub sensu exteriori, est per quantitatem. Sed huic obijci potest, qd materia de natura sua communis est, sicut & forma, cum possit vna sub pluribus formis esse. Vñ & sua communitas videtur impedire eam, ne sit indiuiduationis principium. Sed sciendum est, qd impossibile est formam vni materia, quin sit particularis, & quin sequatur quantitas determinata, per quem modum materia non est ultra communicabilis alicui alteri forme, quia hæc quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione, ideo materia non est communicabilis secundum eandem rationem sicut forma. Ratio. n. materie sub aliqua forma alia est a ratione sub alia forma: quia ratio sua certifi-

In rebus materialibus est duplex actus, & duplex potentia.

De fine indiuidui qd non possit in pluribus esse, quod contingit dupliciter.

Text. com. 11

Additio.

certificatur per determinationem quantitatis, quæ in diuersa proportione & dimensione requiritur ad diuersas formas, esse tamen materiam non diuersificatur sub diuersis formis, sicut sua ratio. Ratio enim materiam non est vna & communis sicut sua essentia est, ratio enim formæ in diuersis materijs est vna, licet secundum esse sit diuersa. Et ideo cõitas secundum essentiam, quæ est ipsius materiam, & non secundum eandem rationem, non impedit materiam esse principium indiuiduationis. Et aduertendum est, quod accidentia non indiuiduantur per materiam primam, sed per subiectum proprium, quod est ens actus, indiuiduantur, sicut & formæ substantiales per materiam primam, quæ est earum subiectum. Hæc ille, Item in prima parte q. 3. artic. 3. sic dicit. Sciendum est, quod in rebus compositis ex materia & forma, necesse est quod differant natura, vel essentia, & suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum, quæ cadunt in diffinitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se, ea quæ cadunt in diffinitione hominis. His enim homo est homo, & hoc significat humanitas, scilicet hoc, quo homo est homo, sed materia indiuidualis cum accidentibus, omnibus indiuiduantibus eam non cadit in diffinitione speciei. Non enim in diffinitione hominis cadunt hæc ossa, & hæc carnes, aut albedo, vel nigredo, vel aliquid huiusmodi. Vnde hæc carnes, & hæc ossa, & accidentia designant hanc materiam non concluduntur in humanitate, & tñ in eo qui est homo concluduntur. Vnde illud, quod est homo habet in se aliquid, quod non habet humanitas, & propter hoc non totaliter idem est homo & humanitas. Sed humanitas significatur ut pars formalis hominis: quia principia diffinitionis se habent formaliter respectu materiam indiuiduantis. In his igitur, quæ non sunt composita ex materia & forma, in quibus indiuiduatio non est per materiam hæc indiuidualem, sed ipsæ formæ per se indiuiduantur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita substantia: vnde in eis non differt suppositum & natura. Hæc ille. Item q. 1. artic. 3. sic dicit. Illud vnde aliquid suppositum singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Id enim vnde Sortes est homo, multis conuenire potest, sed illud vnde est hic homo, non potest conuenire, nisi vni tantum. Si igitur Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures fortes, ita non possunt esse plures homines, hoc autem conuenit Deo. Nam ipsæ Deus est sua natura, si igitur idem est Deus, & hic Deus, impossibile est igitur esse plures Deos, &c. Hæc ille. Idem ponit q. 13. artic. 9. vt post dicitur. Item tertia parte q. 2. artic. 2. veruntamen prima parte q. 2. artic. 1. dicit sic. Licet vniuersale & particulare inueniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo inueniuntur in genere substantia. Substantia enim indiuiduatur per seipsum, sed accidentia indiuiduantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim hæc albedo in quantum est in isto subiecto. Sed hoc non contradicit eis, quæ prius allegata sunt, quod patet: nam in secundo articulo eisdem questionis in responsione ad tertium, dicit sic. Hypostasis & persona addunt super rationem essentiam principia indiuiduantia, nec sunt idem cum essentia in compositis ex materia & forma, vt supra dictum est, cum de simplicitate diuina ageretur. Item aduertendum est, quod alia contradictio videtur esse in verbis eius. Quia in tractatu de principio indiuiduationis dicit quantitatem terminatam esse principium indiuiduationis, sed in scripto super Boetium de Trinitate dicit oppositum, scilicet quantitas terminata est huiusmodi principium, & non quantitas determinata. Sed illa duo bene intellecta non contradicunt, quia quantitas interminata est principium indiuiduationis quantum ad hoc, quod est reddere materiam diuisibilem in partes diuersas, & receptibilem diuersarum formarum vnius speciei, vt sit principium plurificationis indiuiduorum sub eadem specie, potiusquam constitutionis indiuidui in esse incommunicabili, & in esse indiuidui, sed quantitas terminata, ad quam sequitur secundum esse vnitatis, quæ est principium quantitatis discretæ, est principium indiuiduationis quantum ad hoc, quod reddit materiam incommunicabilem pluribus formis secundum idem esse, & secundum eandem vnitatem de genere quantitatis. Quia vnitatis materiam sub vna forma substantiali incommunicabilis est multis

quia semper est alia sub alia forma. Vel potest dici, quod in illo tractatu super Boetium, & in scriptis sen. & multis alijs locis secutus est opinionem Commentator. de dimensionibus interminatis, sed in summa, & alijs vltimis Opusculis negantur tales dimensiones potissime quantum ad hoc quod Commentator ponit eas præcedere formam substantialem in materia, & itare simul cum diuersis formis substantiabilibus, nec vnaquam separari à materia, & de hoc erit specialis questio, in hoc secundo. Ideo istam viam vltimam teneo pro præsentia, scilicet materia sub quantitate terminata est principium indiuiduationis, & non dimensio interminata in sensu Commentatoris, licet in aliquo sensu postea dando concedi possit, quod dimensiones interminatæ indiuiduant. Ex prædictis potest formari talis ratio. Illud verissime est principium indiuiduationis formarum & naturarum, per quod forma vel natura est vere & proprie indiuidua, & incommunicabilis & indiuisa in se, & diuisa ab alijs, quæ sunt vel esse possunt in eadem specie, sed materia & quantitas sunt huiusmodi respectu formarum materialium, vel materiam informantium: igitur & maior & minor patent ex prædictis. Tertia conclusio est hæc. Indiuiduatio alter conuenit angelo quam homini. Hanc ponit beatus Thomas 2. sent. dist. 3. q. 1. artic. 2. vbi sic. Personalitas est in Angelo, alio tamen modo quam in homine, quod patet, si tria que sunt de ratione personæ considerentur. Subsistere, rationari, indiuiduum esse, subsistere enim homo in partibus suis, ex quibus componitur. Sed angelus in sua simplici natura nullo indigens partium vel materiam fundamento. Ratio ciatur autem homo discurrendo, & inquirendo lumine intellectualem per continuum, & tempore obumbrato, ex hoc quod cognitionem à sensu & imaginatione accipit. Quia secundum quod dicit Isaac in libro de diffinitionibus, ratio oritur in vmbra intelligentiæ. Sed angelus lumen intellectualem purum & impermixtum participat: vnde & sine inquisitione difformiter intelligit secundum Dionysium. Similiter incommunicabilis est in homine ex hoc, quod natura sua recepta in materiam fundamento per materiam determinatur. Sed in angelo in se vel ex se determinata est, ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest, & ex hoc ipso satis incommunicabilis est, & non per determinationem recipientis, sicut & diuinum esse est proprium & determinatum non per additionem alicuius contrahentis, sed per negationem omnis adhibiti. Vnde dicitur in libro de causis, quod indiuiduatio sua est bonitas pura. Quare patet, quod multo nobiliter est personalitas in angelo quam in homine, sicut & cætera, quæ eis conueniunt secundum Dionysium. Hæc ille. Item postea in responsione primi arg. sic dicit. Forma participabilis non indiuiduatur nisi per materiam, in qua accipit esse determinatum. Sed forma, quæ non est receptibilis, non indiget materia determinante, sed in sua natura determinatur ad esse, quod sibi non ad materiam dependens acquiritur. Hæc ille. Item eandem conclusionem ponit in prima parte q. 13. artic. 9. vbi sic dicit. Ad sciendum quæ nomina sunt proprie communicabilia, considerandum est, quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod indiuiduatur, communis est multis secundum rem, vel saltem secundum rationem, sicut natura humana communis est multis secundum rem & secundum rationem. Materia autem solis non est communis secundum rem, sed secundum rationem tantum. Potest enim natura solis intelligi vt in pluribus suppositis existens, & hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cuiuslibet speciei per abstractionem à materia singulari. Vnde etiam in supposito singulari vno vel pluribus, est præter intellectum naturæ speciei. Vñ seruatō intellectu naturæ speciei, intelligi potest vt in pluribus existens. Sed singulare ex hoc ipso quod est singulare, est diuisum ab omnibus alijs. Vnde omne nomen inpositum ad significandum singulare aliquid, est incommunicabile re & ratione, non enim potest in apprehensione cadere pluralitas huius indiuidui. Vnde nullum nomen significans aliquid indiuiduum, est communicabile multis proprie, sed secundum similitudinem tantum, sicut aliquis metaphoricè potest dici achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus achilles. Fortitudinem formæ vero quæ non indiuiduatur per aliquod suppositum, sed per seipsas, quia sunt formæ

tria sunt ratione per

Duplex est vniuersa communis

subsistentes si intelligerentur secundum quod in seipsis sunt, non possunt communicare nec re, nec ratione, sed forte per similitudinem tantum, sicut dictum est de indiuiduis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possunt intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas in modum rerum compositarum habentium formas in materijs, ideo inponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito &c. Item per prædictam probationem secundæ conclusionis patet istam conclusionem esse de mente S. Thom. Et potest formari talis ratio pro conclusione. Natura cui competit incommunicabilitas, per se ipsam non indiget indiuiduo extrinseco, sed quilibet forma vel natura angelica est huiusmodi: ergo maior & minor patent ex prædictis. Quarta conclusio est. Angelus non solum sic est immaterialis, quod non est ex materia & forma compositus, verum etiam quia non est in formatius, materiam, nec potest variari materiam, sicut forma. Istam ponit S. Thom. 2. sent. dist. 3. q. 1. artic. 6. vbi sic dicit. Diuersimode assignantur differentie Angeli & ipsius animæ. Nec mirum quia differentie essentialis, quæ ignote & innominatæ sunt secundum Philosophum 7. Metaphysic. designantur differentijs accidentalibus, quæ ex essentialibus causantur. Sicut causa designatur per sum effectum, sicut calidum & frigidum assignantur differentie ignis & aquæ: vnde possunt plures differentie pro specificis assignari secundum plures proprietates rerum specie differentium essentialibus differentijs causatis, quarum tamen illæ melius assignantur quæ priores sunt, quasi essentialibus differentijs propinquantioribus. Cum igitur substantiarum simplicium differentia sit in specie secundum gradum potentialitatis in eis, ex hoc alia rationalis ab angelis differt, quod vltimum gradum in substantijs spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, vt dicit Commentator in 3. de anima. Vnde quia plurimum de potentialitate habet, suum esse est adeo propinquum rebus materialibus, vt possit corpus materiale illud participare, dum anima corpori vnitur ad vnum esse. Et ideo sequuntur differentie inter animam & angelum, vniuersale, & non vniuersale ex diuerso gradu potentialitatis. Hæc ille. Consimile ponit prima parte q. 5. vbi ponit tres conclusiones. Prima est, quod angeli non habent corpora naturaliter sibi vnita. Secunda est, quod angeli quandoque assumunt volutatione corpora. Tertia est, quod in corporibus assumptis nullum opus vitæ exercere possunt. Prima autem conclusio nullum sic probat in articulo. Quod (inquit) accidit alicui naturæ, non inuenitur vniuersaliter in illa natura, sicut habere alas, quia non est de ratione aialis non conuenit omni animali. Cum ergo intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, habere corpus vnitum non est de ratione substantiæ intellectualis in quantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud. Sicut animæ humanæ competit vnitri corpori, quia est imperfecta, & in potentia existens in genere substantiarum intellectualium, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus. In quocumque autem genere inuenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sic igitur aliquæ substantiæ intellectuales perfecte in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non ergo omnes intellectuales substantiæ sunt vnite corporibus, sed aliqua sunt à corporibus separata, & hæc dicimus angelos. Hæc ille. Et sciendum, quod intendit probare non solum quod angeli non sunt naturaliter vniti corporibus, immo quod nec sunt naturaliter vnites materiam corporeæ, quod patet. Quia in solutione tertij argumenti sic dicit. Vniuersitate effectiue simpliciter perfectionis est, vnde & Deo conuenit secundum illud primo regum: Dominus mortificat & viuificat, sed viuificare formaliter est substantiæ, quæ est pars alicuius naturæ, & non habentis in se integram naturam speciei. Vnde substantia intellectualis, quæ non est vnita corpori, est perfectior quam ea, quæ est corpori vnita. Hæc ille. Idem ponit 3. contra Gent. c. 89. Item in questionibus de spiritualibus creaturis q. 2. vbi sic dicit. Quanto aliqua forma est perfectior tanto magis super greditur materiam corpoream, quod patet inducenti in diuersis for-

marum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem, nisi quæ sit per qualitates actiuas & passiuas, quæ sunt dispositiones materiam corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates actiuas & passiuas, quæ consequitur speciem ex influentiâ corporis celestis, vt quod magnes attrahit ferrum, & quod saphyrus curat apostema. Vltimus autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates actiue & passiuæ organizatæ, sed tamen supra posse huius qualitatis ipsa effectum proprium fortitur nutriendo, augendo vsque ad determinatum terminum, & alia huiusmodi opera complendo. Anima autem sensitua habet vltimam operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates actiue & passiuæ, nisi quatenus exigunt ad compositionem organum, per quod talis operatio exercetur, vt est videre, audire, appetere, & huiusmodi. Perfectissima autem formarum anima humana, quæ est finis omnium formarum naturalium, habet operationem sic excedentem materiam corpoream, quod non sit per organum corporeale, sed intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, cum vnum quodque operetur secundum quod est ens, oportet quod esse animæ humanæ superexcedat materiam corporealem, & quod non totaliter sit comprehensum ab ea, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiam corporealem, potens per se subsistere & operari, anima humana est substantia spiritualis. In quantum vero attingitur à materia, & esse suum communicat illi, est forma corporis. Forma autem attingitur à materia corporali ea ratione, quia semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremum, vt patet per Dionysium 1. ead. de diuinis nomi. Et ideo anima humana, quæ est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, vt fiat ex anima & corpore vnum, sicut ex forma & materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia & forma, impossibile esset, quod esset forma corporis: quia de ratione materiam est, quod non sit in alio, sed ipsa sit primum subiectum. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione. Nulla substantia habens in se integram naturam sue speciei potest esse naturaliter informatiua materiam, sed quilibet angelus est naturaliter informatiua materiam, sed quilibet angelus est talis forma: igitur &c. Item remota causa remouetur effectus, sed in angelis non est reperibilis causa vniuersalitas ad materiam & ad corpus. Simperfectio & indigentia acquirendi scientiam per organa materialia: ergo in eis non est naturalis vnitas ad materiam, nec ad corpus. Quinta conclusio. Nulla species angelica est de se multiplicabilis in plura indiuidua. Hanc ponit beatus Thomas in dicto tractatu de spiritualibus creaturis q. 8. vbi sic dicit. Quidam dicunt, quod omnes spirituales substantiæ sunt vnius speciei. Alij vero, quod omnes angeli vnius hierarchiæ, vel vnius ordinis. Alij autem, quod omnes Angeli a diuinitate differunt specie, quod & mihi videtur propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantiarum eorum. Necesse enim est dicere, quod vel sint formæ simplices subsistentes absque materia, vt supra dictum est, vel sint formæ compositæ ex materia & forma. Si autem angelus est forma simplex abstracta à materia, impossibile est etiam fingere plures angelos vnius speciei. Quia quæcumque forma quantumcumque materialis & infima, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intellectum non remanet nisi vna in specie vna. Intel ligatur enim albedo absque omni subiecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines, cum videamus quod hæc albedo non differt ab illa, nisi per hoc quod est in hoc, vel in illo subiecto, & similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi vna tantum. Si vero angelus sit substantia ex materia & forma composita, necesse est dicere, quod materiam diuersarum angelorum sint aliquo modo distinctæ. Distinctio autem materiam à materia non inuenitur nisi duplex. Vna secundum propriam rationem materiam, & hæc est secundum habitudinem ad diuersos actus. Cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia, potentia autem ad actum dicitur, necesse est, quod secundum ordinem actuum atredatur

Distinctio materia à materia non nisi duplex.

tur ordo & distinctio in potentijs & materijs. Et hoc modo materia inferiorum corporum, quæ est in potentia ad esse differt à materia celestium corporum, quæ est in potentia ad vbi. Secunda autem distinctio materiæ est secundum distinctionem quantitatis prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab alia, quæ est sub alijs dimensionibus. Et prima quidem distinctio materiæ facit diuersitatem secundum genus, quia secundum Philosophum 1. Metaph. genere differunt secundum materiam diuersa. Secunda autem distinctio materiæ facit diuersitatem in diuersum in eadem specie. Hæc autem secunda distinctio materiæ non potest esse in diuersis angelis, cum sint incorporei, & omnino absq; dimensionibus quantitatis. Relinquitur ergo, qd si sint plures angeli compositi ex materia & forma, qd sit in eis distinctio materierum secundum primu modum, & ita sequitur, qd non solum specie, sed etiam gne differant. Secunda ratio sumitur ex ordine vniuersi. Manifestum est. n. qd duplex est bonum vniuersi. Quoddam separatum. s. Deus, qui est sicut Dux in exercitu, & quoddam in ipsis rebus, & hoc est ordo partium vniuersi, sicut ordo partium exercitus. Vnde Apostolus dicit Rom. 13. Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. Oportet autem, qd superiores partes vniuersi magis de bono vniuersi participant, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea, in quibus est ordo per se, quem ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem qd in omnib. indiuiduis vnius speciei non est ordo nisi secundum accidens. Conueniunt enim in natura speciei, & differunt secundum principia indiuiduantia & diuersa accidentia, quæ per accidens se habent ad naturam speciei. Quæ autem specie differunt, ordinem habent per se, & secundum essentialia principia. Inuenitur. n. in speciebus rerum vna abundare super aliam, sicut in speciebus numerorum, vt dicitur in 8. Metaphysic. In istis autem inferioribus, quæ sunt generabilia & corruptibilia & infima pars vniuersi minus participatur de ordine. Et inueniuntur non omnia diuersa habere ordinem per se, sed quædam habent ordinem per accidens tantum, sicut indiuidua vnius speciei. In superiori autem parte vniuersi. s. in corporibus celestibus non inuenitur ordo per accidens, sed solum per se, cum omnia corpora celestia adinuicem differat specie, nec sint in eis plura indiuidua vnius speciei, sed vnus tantum sol, & vna luna tantum, & sic de alijs. Multo igitur magis in suprema parte vniuersi non inueniuntur aliqua ordinata per accidens, & non per se. Et sic relinquitur, qd omnes angeli specie differant adinuicem secundum maiorem & minorem perfectionem formarum simplicium ex maiori & minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, & infinite perfectionis. Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturæ angelicæ. Perfectum. n. dicitur vnum quodque, quando nihil deest ei eorum, quæ pertinent ad ipsu. Et huius quidem perfectionis gradus attendi potest & perpendi ex extremis rerum. Deo. n. qui est supremæ perfectionis, nihil deest eorum, quæ pertinent ad rationem, vel perfectionem totius esse. Præhabet enim in se omnium rerum perfectiones simpliciter & excellenter, vt Dionysius dicit. Indiuiduum autem aliquod in infima parte rerum quæ est continens generabilia & corruptibilia perfectu inuenitur, ex eo qd habet quicquid ad se pertinet secundum rationem indiuiduationis suæ, non autem quicquid pertinet ad naturam speciei suæ, cum natura suæ speciei etiam in alijs indiuiduis inueniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus rationabilibus, in quibus vnum indiget alio suæ speciei ad conuictum, sed in omnibus animalib. ex femine qualitercunq; generatis, in quibus mas indiget femina suæ speciei ad generandum. Et vterius in omnibus generabilibus & corruptibilibus est necessaria multitudo indiuiduorum vnius speciei, vt natura speciei, quæ non potest perpetuo conseruari in vno indiuiduo propter eius corruptibilitatem conseruetur in pluribus. In parte autem superiori vniuersi inuenitur altior gradus perfectionis, vt sol, in quo est vnum indiuiduum, & sic est perfectum, vt nihil ei deest eorum, quæ ad propriam speciem pertinent: vnde & tota materia speciei cõcluditur sub vno indiuiduo, & similiter est de alijs corporibus celestibus. Multo igitur magis in

Text. com. 3

Text. com. 10

Omnia corpora celestia à seinuicem specie differunt.

suprema parte rerum, quæ est Deo propinquissima. s. in angelis hæc perfectio inuenitur, vt vni indiuiduo nihil deest eorum, quæ ad propriam speciem pertinet, & sic non sunt plura indiuidua in vna specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio conuenit, non solum in specie, sed nec in genere, nec in aliquo prædicato vniuoco. Hæc ille. Eandem conclusionem ponit in prima parte q. 50. artic. 4. vbi sic dicit. Quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse vnius speciei, & etiam animas. Alij vero, qd omnes angeli vnius hierarchie, aut etiam vnius ordinis, sed hoc est impossibile. E. a. n. quæ conueniunt specie, & differunt numero, conueniunt in forma, & distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia & forma, vt supra dictum est, sequitur qd impossibile sit esse duos angelos eiusdem speciei. Sicut et impossibile esset dicere, qd essent plures albedines separate, aut plures humanitates, cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus subiectis. Si tamen angelus haberet materiam, neq; sic possent esse plures angeli vnius speciei. Sic. n. oportet, qd principium distinctionis vnius ab alio esse materia, non quidem secundum diuisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diuersitatem potentiarum, quæ quidem diuersitas materiæ causat diuersitatem non solum speciei, sed generis. Hæc ille. Consimile ponit 2. sent. dist. 3. q. 1. artic. 4. Item 2. contra Gent. c. 93. vbi ponit omnes rationes supradictas in virtute. Et vbiq; loquitur de ista materia, fundat se super hoc principio. Omnis natura specifica plurificabilis ex se p multa indiuidua, est materialis, seu habens materiam, ex qua vel in qua, dimensionibus subiectam, sed natura angelica non est huiusmodi, nec est plurificabilis per multa indiuidua eiusdem speciei solo numero differentia. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum recitandæ sunt, aduersariorum obiectiones. Nam contra primam conclusionem arguit Aureolus, probando qd substantiæ intellectuales siue sint angeli, siue animæ rationales, sint compositæ ex aliquo materiali principio, & ex aliquo actuali seu formali. Primo. Quia ista est opinio Arist. & Commentatoris 3. de anima, quorum motiuu est tale. Omne recipiens oportet esse denudatum ab eo, quod recipit & secundum speciem & secundum genus proximum, sed in genere substantiarum est dare aliquid, quod potest recipere oem entitatem actualem in genere intellectuabilium. Illud autem recipiens non est nihil, cum nihil non sit recipiens, nec ad actum trahibile, quare illud est ens in propria potetia absq; omni actualitate. Dicitur forte inquit ad maiorem, qd licet oporteat recipiens esse denudatum in genere intellectuabilium ab eo, quod recipit secundum esse reale, non tamē secundum esse intentionale. Sed probatur generaliter maior, primo ratione, secundo auctoritatibus. Ratione sic. Quia enim oculus recipit colores, ideo oportet qd sit abscolor. Si enim esset ibi aliquis color, non posset recipere oes colores, immo omnes colores traheret ad sui colorem. Quod patet in experientia, quoniam quando in oculo fuerit aliquis humor rubeus, omnia videntur sibi rubea, & dico non solum realiter, immo & intentionaliter. Quia enim oculus non recipit colorem realiter, sed intentionaliter & per speciem tantum, ideo oportet qd sit omnino abscolor. Dico autem notanter secundum speciem & genus proximum qua, quia secundum Commentatorem 3. de anima, commento. 18. licet tactus non sit denudatus à tangibili secundum genus remotum, puta ab harmonia, quæ est quedam qualitas tangibilis, tamen oportet qd sit denudatus à genere propinquo, vel à contrarijs qualitibus, puta calido, & frigido, humido, & sicco. Secundo probatur eadem maior auctoritatibus 3. Philosophi & Commentatoris. Commentator autem 3. de anima, commento 7. contra Auic. dicit, qd recipiens aliquid non recipit illud nisi eo modo quo caret illo, aliàs idem reciperet se, & esset causa sui in recipiendo se. Et sequitur. Arist. n. vtiur hoc sermone communiter & ad spiritualia, vt oculus recipit colorem, & ad corporalia, vt corpus recipit colorem. Item ibidem 3. de anima, commento 17. dicit, qd in illa conclusione Arist. sustentatus est super duas propositiones. Prima est, qd recipiens oportet esse

Text. com. 4

Text. com. quind.

esse denudatum à natura recepti, aliàs idem esset recipiens & receptum, mouens & motum, & hæc est manifesta per se. Secunda est, qd non oportet qd denudetur à natura generis remoti, sed propinqui. Secundo probatur eadem maior ratione. Sicut. n. est impossibile alicui dare formam, qd non habet, sic est impossibile, qd recipiat formam, quam habet & in specie & in genere propinquo. In specie quidē, vt si sit album, non potest recipere aliam albedinem. In genere propinquo, quia species eiusdem generis propinqui habent eandem potentiam, natura autem, quæ recipit non est potentia illius, quod recipitur. Hoc patet, non tantum in eo, quod recipitur in esse reali, sed etiam quod recipitur in esse intentionali: quia sicut albedo non potest recipere albedinem, sic nec speciem albedinis: quia recipere se in suo simili, & assimilare se sibi ipsi. Sic igitur patet maior principalis rationis, sed minor nota est. Quia in natura intellectuali est aliquid, quod recipit omnem entitatem in quantum est actu intelligibile. Quod. n. est in potentia, nõdum est intellectum, intellectus autem est in potentia ad esse intelligibile, & ideo cum attingitur ab intellectu, est intelligibile in actu. Omnis autem actualitas est intelligibilis, ergo oportet qd careat omni intelligibilitate, ergo erit potentia pura. Secundo arguit sic principaliter: quia auctoritates Arist. non possunt aliter intelligi. Ponit autem Arist. quatuor probationes, ex quibus concluditur expressè propositum. Prima est hæc. Sicut se habet sensus ad sensibilia, sic intellectus ad intelligibilia, sed sic se habet sensus ad sensibilia, qd oportet qd sit denudatus à toto genere sensibilibus: igitur oportet qd intellectus sit denudatus à toto genere intelligibilium. Sed omnis actualitas est intelligibilis: igitur oportet qd sit denudatus ab omni actualitate. Secunda propositio est, qd oportet intellectum esse immixtum &c. Et intelligitur hoc secundum Commentatorem, qd si intellectus habet iudicare de intelligibilibus, oportet eum esse impermixtum illis. Sed omnis actualitas est intelligibilis, & potest de illa iudicare intellectus: igitur oportet intellectum esse impermixtum omni actualitati. Tertia propositio est, qd oportet intellectum nostrum non vniatam naturam habere, sed oportet qd sit tantum in potentia. Quarta propositio est, qd intellectus nihil est eorum, quæ sunt ante intelligere, & intelligitur hoc de entibus actualibus, de quibus potest iudicare. Tertio principaliter arguit sic. Nam idem habetur ex dictis Commentatoris. Nam primum dictum Commentatoris ad hoc inducitur 3. de anima, commento 17. vbi exponens illud Arist. Non habebit naturam nisi illam, qd sit possibilis intellectus & materialis, dicit Comment. Non habebit naturam aliam nisi possibilitatis, vt denudetur ab omnib. formis intelligibilibus & sensibilibus. Secundum dictum est ibidem com. 8. Dispositio intellectus materialis &c. Vbi dicit, qd est in potentia, non in actu omnium entium, antequam intelligat illa. Et infra dicit. Et intellectus possibilis differt à prima materia in hoc, quod est in potentia ad omnes formas vniuersales materia autem non. Et ratio est, quare materia nõ est cognoscens & distinguens, quia non recipit tales formas. Tertium dictum eius est in fine cõmenti, vbi tractans illam quæstionem quomodo intellectus possibilis est ens, cum non sit aliqua formarum dicit, qd est quartum genus esse. Quia intellectuale esse diuiditur in duo, quorum vnu est materiale, aliud est actuale. Forte inquit Aureolus dicitur ad auctoritates, qd est deceptio per æquiuocationem. Quia cum Arist. dicit, qd non habet aliquam naturam, intelligit qd nõ habet species aliquorum intelligibilium, quia est sicut tabula rasa &c. Et in hoc respectu illarum specierum est natura plane potentialis & pure, sed qd in se non sit natura actualis, non dicit Arist. Sed hoc non valet: quia illa fuit responsio Alexandri, contra quam arguit Commentator: quia si Arist. sic intelligeret, mendacium diceret, cõ dicit. Si intellectus esset aliqua natura in actu, impediret eum ne posset iudicare de alia, sed si in intellectu possent esse species intelligibiles, non impediret quin posset iudicare de intelligibilibus, immo per illas sit in actu primo ad iudicandum de ipsis. Item Commentator arguit cõtra Alexandrum. Dicebat. n. Alexander, qd preparatio in intellectu possibili vocatur potentia, & illam potentiam habet

puram, sed vltra eam habet naturam intellectualem defectentem illam preparationem. Tunc Commentator cõtra Alexandrum dicit, qd commune est omni rei de mundo, qd illa præparatio non est aliquid in actu: ergo si Arist. diceret de illa preparatione, cum dicit qd intellectus est pura potetia, esset superfluum dicere, cõtra. n. nihil habet de figuris, ad quas est in potetia, nihil ergo probaretur de intellectu, qd esset pura potentia, & qd non dicit vnicam naturam, vt Ari. dicit, si hoc intelligeret, quod est commune omnibus. Item commento 2. d. dicit & intelligit Arist. qd natura illa potentialis non intelligitur nisi quando facta est in actu per intellectum agentem, sicut materia fit in actu per formam in composito substantiæ sensibilis. Quarto principaliter arguit sic. Nam Commentator dicit 3. de anima, commento. 18. qd quemadmodum natura sensibilis componitur ex materia & forma, ita & intellectualis substantia. Et hoc est necesse in omni abstracto, quod intelligit aliud extra se, aliàs non esset multitudo in formis abstractis, & sic nulla forma est libera à potentia, nisi prima forma, quæ est quidditas, omnes autem alia diuersantur in actum & potentiam, aliàs non possent intelligere alia à se. Ex quibus verbis patet, qd secundum Philosophum & Commentatorem, substantiæ abstractæ sunt compositæ ex aliqua natura pure potentiali, & ex aliquo actuali, vt purum potentiale esset intellectus possibilis, actuale vero esset intellectus sui. Ex quibus resultat vna substantia composita intellectualis. Intellectiones autem aliorum extra se sunt quedam proprietates, quas recipiunt ab obiectis per naturam illius principij materialis potentialis. Quinto principaliter. Quia ista est opinio sanctorum. Nam Aug. 13. confessionum cap. 8. in duobus locis exponens illud. In principio creauit Deus cœlum & terram &c. dicit, qd quinque expositiones datur, quæ omnes veræ sunt, inter quas ponit illam quæ dicit, qd Deus fecit informem materiam omnis creaturæ spiritualis & corporalis. Item exponens illud. Terra autem erat inanis & vacua &c. Ponit quinque expositiones, quas dicit esse veras, inter quas est illa, quæ ponit, qd terra est illa materia, ex qua fieret omnis visibilis arque inuisibilis creatura. Sexto principaliter arguit. Quia si substantiæ separate non essent compositæ ex materia & forma, tunc adæquarent diuinam simplicitatem. Similiter demones & animæ patiuntur passiones reals supplicij. Similiter in eis est realis transumptio alterationis, & translationis, quæ omnia videntur requirere materiam, omnia enim insunt ratione materiæ. Vnde Boetius dicit in de vnitare & vno, qd pura forma nõ potest esse subiectum accidentium. Septimo. Quia rō tua, qua probas animam non componi ex materia & forma, non valet. Tum quia diceretur, qd licet formæ quæ nõ sunt hoc aliquid, non informent nisi vnã materiam, quia non sunt nisi modificatio materiæ, tamen secus est de anima intellectuali, quæ est hoc aliquid. Tum quia aliter diceretur & verius, qd argumentum procedit ex falsa imaginatione. Noc enim imaginandum est, qd vna forma informent duas materias, nec materia materiam, quia compositum est vnu per indiutionem propriam, & ita essentia animæ sic indiuisa non intelligitur habere materiam distinctam à forma, nec quod materia eius vel forma informent secundum totum hoc indiuisum, sed dicitur informare. i. dare tale esse per sui communicationem, sicut quantitas interminata informent materiam, quæ est in potetia ad terminationem, & tamen est actus materiæ. Octauo. Quia si sibi negaretur materia, hoc esset pro tanto, quia materia repugnat intelligibilitati. Sed hoc non debet moueri, quia materia repugnans intelligibilitati vel intellectualitati est materia subtrina dimensio, sed in substantijs separatis non est talis materia, sed multum alterius conditionis secundum Commentatorem 3. de anima. Primo. Quia materia sensibilibus est quoddam ens trahibile ad totum genus sensibilibus, non autem intelligibile, intellectus autem possibilis conuerterto ad totum genus intelligibile, non autem sensibilibus. Secundo. Quia materia sensibilibus ex toto genere suo determinat sibi vt propriam passionem trinam dimensionem, & omne receptiuum in eo necessario est quatum, intellectus autem possibilis est omnino separatus à trina dimensio. Tertio. Quia materia sensibilibus est illud, quod

aliquid recipitur cum transmutatione & cum abiectio-
 alterius, & hoc accidit sibi ratione tring dimensionis, qua
 necessario trahitur ad determinatam figuram secundum
 existentiam formae receptae, sed intellectus possibilis est il-
 lud, in quo aliquid recipitur sine transmutatione, & sine
 abiectioe alicuius. Hec sunt argumenta eius in forma.
 Potest etiam argui contra probationem sicut arguit Dur-
 randus, licet non impugnet conclusionem. Operatio inquit
 intelligendi dicitur esse alicuius dupliciter. Vno modo si-
 cut suppositi operantis, alio modo sicut principij elicien-
 tis vel immediate suscipientis. Primo modo falsa est propo-
 sitio per se assumpta in probatione conclusionis, quae dicit,
 quod illud cuius intelligitur est propria operatio, non habet
 materiam partem sui: quia homo est illud, quod d intelligit
 ut suppositum, cuius operatio est intelligere, & tamen ho-
 mo habet materiam partem sui. Secundo modo vera est,
 quia illud, quod est principium elicitium vel susceptiuum
 actus intelligendi, non habet materiam partem sui, & hoc
 in homine est anima intellectiva cum sua potentia. Simili-
 ter potest dici, quod angelus est illud, cuius operatio est intel-
 ligere sicut suppositi operantis, ob hoc autem non oportet
 quin sit compositus ex materia & forma, sicut & homo.
 Sed angelus non est principium elicitium, vel susceptiuum
 operationis intelligendi, sed forma eius, quae non habet
 materiam partem sui, sicut nec anima in homine. Contra
 secundam conclusionem arguit Aureolus probando quod nula
 natura specifica sit de se indifferens ad hoc vel ad illud
 singulare, & consequenter quod non oportet querere aliquid,
 quod indiuiduetur, & contrahatur ad hoc vel ad illud sin-
 gulare. Et primo arguit sic. Nulla res extra intellectum est
 indifferens, immo quaelibet res seipsa extra intellectum est
 determinata ad particularitatem. Hoc tamen non obstanter
 potest concipi vniuersaliter. Probatur sic assumptum.
 Res indifferens & res differens non sunt eadem res, sed res
 fortis est differens, quia est sibi propria, & similiter in forte
 est res indifferens, quia. Res humanitatis, quae per se est
 indifferens, quia sortitas est quaedam humanitas. Sic igitur
 extra intellectum est in forte duplex humanitas, vna prop-
 ria sibi, & alia indifferens. Ex quo sequitur, quod est dare ter-
 tium hominem communem Sorti & Platoni, & multa alia
 inconuenientia. Dices forte (inquit) quod licet humanitas, &
 id per quod Sortes est hic signatus, non sit eadem res, non
 tamen sunt duae humanitates, sed humanitas illa, quae est
 indifferens indiuiduetur per additum. Principium indiui-
 duationis. Et ideo argumentum non probat, quod in Sorte sit
 duplex humanitas, sed vna est, quae quantum est de se est
 indifferens, illa autem sit Sortis per aliquid additum. Et sic
 humanitas fortis & sortitas, licet includant duas res, non
 tamen duas humanitates, sed tantum vnam cum aliquo ad-
 dito, quod non est humanitas, sed est illud quo humanitas
 est formaliter haec humanitas Sortis. Contra. Quia secun-
 dum hoc tu vis habere humanitatem in forte ut quandam
 rem indifferenter, & proprietatem hypostaticam, qua sit
 humanitas Sorti propria. Tunc sic. Aut Sortes & Plato
 differunt humanitate sua, aut conueniunt humanitate, &
 differunt tantummodo penes differentias indiuiduales, &
 proprietates hypostaticas. Non secundo modo, quia tunc
 Sortes & Plato non differunt quidditative & substantialiter,
 sed proprietate extrinseca, quasi sicut est indiuiduis. ergo
 necesse est dicere, quod differant humanitatibus proprijs, ut
 sic non sit tantum in isto humanitas indifferens, & proprie-
 tas hypostatica, sed sit propria humanitas, quae fundet im-
 mediate differentiam Sortis a Platone, ita quod humanitas
 Sortis, quae est Sorti propria est alia in se ab humanitate
 propria Platonis, non autem quia proprietates est alia, ideo
 humanitas est alia, tu autem ponis humanitatem indiffe-
 rentem: igitur argumentum stat, quod in Sorte est duplex hu-
 manitas. Dicitur (inquit) forte quod multum refert dicere,
 nec est idem quod est aliud in se, & quo est aliud, quia in
 huiusmodi effectibus formalibus non est idem quod & quo,
 sicut non est idem quod est album, & quo est album. Ad
 propositum bene verum est, quod humanitas Sortis est illud,
 quod est aliud ab humanitate Platonis, & e conuerso, tamen
 humanitas Sortis non est illud, quod inest haec alietas, nec hu-
 manitas Platonis, & e conuerso, sed illud est forma indiuidua-

Contra proba-
 tionem Dur-
 randi. 1. q. 1.
 artic. 1.

Verum aliqua
 natura specifi-
 ca sit de se in-
 di. Secus ad
 hoc vel illud
 singulare, sic
 vel indigeat al-
 quo indiuiduo
 actiuo.

lis hinc inde. Non igitur est inconueniens, quod aliqua reali-
 tas sit seipsa differens ab alia tanquam quod differat, & cum hoc,
 quod illud quo differat non sit illa, sed quid additum, & per hoc
 saluatur, quod Sortes & Plato differunt substantialiter: quia ad
 hoc sufficit, quod humanitas fortis seipsa differat ab humani-
 tate Platonis tanquam quod, non autem requiritur quod seipsa
 differat tanquam quo. Contra. Quandoquocumque aliqua forma
 aduenit alicui substrato indifferenti, ita quod illa inuenit illud
 indifferens, totam indram eidem intrinsecam ei relinquit,
 quia non tollit ab eo aliquid, quod inest ei intrinsece, sed pre-
 cise ponit effectum suum formalem circa illud, ideo si facit
 differre, tamen modo facit differre penes suum effectum for-
 malem. Et ratio huius est, quia non causat distinctionem nisi
 per hoc, quod coiccat suum effectum formalem, & ideo in sub-
 strato priori nullam facit differentiam, sed tamen in suo effectu for-
 mali, quem coiccat, sed effectus formalis illius dicitur indiui-
 dualis non est esse hominem, sed aliquid aliud extrinsecum: ergo
 Sortes & Plato non distinguuntur in hoc, quod est esse ho-
 minem, & sic non distinguuntur in humanitate, sed in ali-
 quo alio extrinseco accidentali, quod est esse hypostaticum
 igitur ut prius. Maior huius ratio potest probari exemplo, al-
 bedo. n. adueniens superficie non auferit sibi indram, quam
 habet ad alios colores, sed tamen ponit distinctionem quantum
 ad effectum suum formalem, qui est esse album, & hoc modo
 distinguit a non albo. Secundo principaliter arguit sic. Quia
 secundum Philosophum 4. Met. eodem modo formaliter
 aliquid est homo & vnus homo, sed Sortes humanitate est
 homo: igitur & hic homo, non igitur per talem proprietatem,
 quam ponit. Tertio sic. Omnem realitatem indifferen-
 tem ad aliqua plura, potest Deus transferre ab vno eorum in
 aliud. Hoc patet exemplo isto. Quia n. materia est indiffe-
 rens ad plures formas non repugnat ei ab vna in aliam trans-
 ferri, sed humanitas est res extra intellectum indifferens ad
 proprietatem meam & tuam, per te igitur Deus potest transfer-
 re humanitatem, quae est sub proprietate mea ad tuam prop-
 rietatem, & per consequens potest fieri tua, & per consequens
 humanitas mea potest esse humanitas tua, quod est absurdum.
 Dicitur forte, quod ideo non valet, quia humanitas in me pro-
 tanto est indifferens, quia non claudit infra suam rationem
 formalem aliquid proprietatem, tamen illa in supposito meo de-
 terminat sibi proprietatem meam. Ex hoc autem habet indiui-
 duum hoc quod ego sum, quod nullo modo potest fieri aliud, nec
 humanitas sub alio indiuiduo. Contra. Quod per quid hu-
 manitas, quae est in me appropriat sibi proprietatem meam,
 aut per rationem humanitatis simpliciter, & hoc non, quia
 ponitur quod est indifferens. Indifferens autem ad plura non appro-
 priat sibi alterum eorum per rationem propriam, quia in non
 esset indifferens: igitur per aliquid additum, quod tollit ab eo
 indram, sed ablata ab eo indifferencia est indiuiduum: igitur
 humanitas mea ante aduentum illius proprietatis est indiui-
 duum. Quarto arguit sic. Per rationem tuam, qua probas illam
 indifferenciam. Ratio n. tua est, quia humanitas est indiffe-
 rens ad proprietates indiuisibiles, quia non claudit eas in
 conceptu suo, & potest concipi sine eis. Contra. In eodem genere
 sunt actus & potentia: ergo in eodem genere debet poni vnitas
 potentialis ad recipiendum actum, in quo est potentia ad
 illum actum, sed potentia ad plurificari, qua humanitas dicitur
 plurificabilis, vniuersaliter non est in re, sed tamen in intellectu:
 igitur humanitas, ut indifferens, hoc est, ut possibilis pluri-
 ficari non est in re, sed tamen in intellectu, si ergo agens aliquid
 posset ponere humanitatem non subiecta proprietate, nec
 sub illa, tunc indram humanitatis ad illam & ita utique esset
 realis, sed quia hoc tamen habet facere intellectus, ideo illa in-
 differencia nullo modo est in re, sed tamen modo in intellectu.
 Quinto. Quia secundum Boetium. Omne quod est, vnum numero est:
 ergo vni per omnes entitas eo ipso quod est extra intellectum sit sin-
 gularis de se, nec oportet querere aliam causam. Hec sunt ar-
 gumenta Aur. in forma propria. Contra eandem conclusionem
 arguit Scot. volens probare, quod substantia materialis non
 sit indiuidua vel singularis formaliter per quantitatem. Et ar-
 guit primo sic. Quia prima substantia per se generatur, & per
 se operatur, & hoc in quantum distinguitur a substantia secunda,
 cui ista non conueniunt per se, sed ista non conueniunt en-
 ti per accidens. De generari patet 7. Met. de operari patet: quia
 vni per se agens, est vni per se ens, & hoc in vno ordine causae.
 Secundo

Text. 10.

Text. 10. 4.

Contra 10.
 de 1. q. 1.
 artic. 1. 4.

Text. 10. 1.

Secundo sic. Nam per indiuiduationem siue vnitate numerali
 non intelligimus hic vnitate in terminata qua qualibet spe-
 di esse vni numero, sed vnitate significata ut hanc, ita quod in
 diuiduum in compositibile est diuiduum in partes subiectivas, &
 quare ratio huius in compositibilitatis, indiuiduum n. inco-
 mpositibile est non esse hoc signatum hac singularitate, & qua-
 ritur causa non singularitatis in cois, sed huius singularitatis
 significatae in spali, ut si est haec determinate. Et arguitur quod
 nulla accidens sit causa huius singularitatis, quia sub actu
 existens, non mutata aliqua subali mutatione, non potest de-
 hac fieri non haec, quia ista singularitas semper mox dicitur
 est, non potest alia & alia inesse eidem subiecto manenti idem, &
 non substantialiter mutata, sed sub actu existens nulla
 subali mutatione facta in ipsa vel mutata potest sine contra-
 dictione esse sub alia & alia quantitate & quocumque accide-
 te absoluto: ergo nulli tali subiecto est formaliter haec haec sin-
 gularitate signata. Minor patet. Quia nulla est contra-
 dictio, quod Deus sub am quantum sine ista quantitate confer-
 uet & in forma alia quantitate, nec per hoc illa sub actu
 existens mutabitur mutatione substantiali, quia non est ibi
 mutatio nisi a quantitate in quantitate, & similiter si mu-
 tatur a quocumque accidente subiecto, siue hoc sit possibile si-
 ue impossibile, non per hoc esset formaliter non haec. Et si
 dicas, quod illud est miraculum, & ideo non concludit contra ro-
 nem naturalis. Contra. Quia miraculum non respectu con-
 tradictorium: ad quae nulla est potentia, sed contradic-
 tio est eandem substantiam manentem esse duas subiectas sine
 mutatione subali, & hoc tam successiue quod simul, quod tamen
 sequitur si per aliquod accidens esset subiecta haec formaliter,
 tunc n. succedente accidente eadem subiecta non mutata esset
 successiue duae subiectae. Confirmatur istud per simile de vni-
 tate specifica. Quia in compositibile est vnam subiectam manen-
 tem non mutata esse simul vel successiue hanc spem, & non
 hanc spem, igitur a simili in proposito. Tertio ex eadem via.
 Duarum completarum productionum in esse subali non potest esse
 idem primus terminus. Probatur, quia tunc vtraque acciperet
 perfectum esse subale, ex quo vtraque esset copleta, & sic idem
 complete produceretur, & tunc si ille productiones non es-
 sent simul eadem subiecta per se, & actu existens produceretur
 cum iam actu existit. Satis igitur duarum productionum succe-
 suarum extremum vel terminum idem esse non potest, sed ge-
 nerationis panis erat hic panis primus terminus. Panis autem iste
 transubstantiatus est manente eadem quantitate. Creetur
 igitur alius panis & efficitur illa quantitate manente, sequi-
 tur quod terminus creationis esset hic panis idem cum illo pane,
 qui erant terminus generationis, quia eadem singularitate
 numero esset ille panis hic, quia fuit alius panis hic. Et se-
 quitur vltra, quod idem hic panis erit transubstantiatus, imo se-
 quitur quod nullus panis erit transubstantiatus, quia non panis
 vniversalis, nec panis singularis, quia ille panis remanet
 non mutata quantitate, quae erat hic panis formaliter ex da-
 to, igitur nihil omnino erit transubstantiatus in corpus christi, quod
 est hereticum accipere. Quarto arguit sic. Subiecta est prior na-
 turaliter omni accidente secundum Aristot. 7. Met. & est intentio sua de
 subiecto semper quod est vnum illorum, quae diuidunt ens ita quod ibi ex-
 ponere subiecta pro Deo, vel subiecta prima, nihil est ad inten-
 tionem eius, ita n. probat ibi subiectam esse primam, quod probat
 subiectam esse de numero diuidendum ens, quod est prius omni
 accidente, ita. l. quod ad determinandum de oibus, quae diuidunt
 sufficit determinare de subiecto sicut vel tanquam de primo, pro
 eo quod cognitio accidentium habetur ex eo quod attribuntur
 subiecto. Istud autem non est ad propositum nisi intelligat de subiecto
 semper totam coordinationem suam, igitur nihil posterius illa co-
 ordinatione potest esse formaliter ratio, quare aliquid est in ista coor-
 dinatione. Ex ratione n. prioritatis subiectae, vel ut cois est, sufficit
 determinatio subiectae primae, cui conuenit illi prioritas natu-
 realis ad omne accidens, igitur conuenit subiectae primae ex ratione
 subiectae, quod sit haec prius naturaliter quod determinet de aliquo
 accidente. Confirmatur consequentia. Quia quod aliquid est
 prius ad aliud maxime primum illius est prius ad illud aliud
 sed maxime primum subiectae in cois est prima subiecta, igitur pri-
 ma subiecta est simpliciter prius omni accidente, & ita est prius
 haec quod aliquo modo determinetur per aliquid accidens. Hic
 dicitur forte, quod licet prima subiecta sit prior omni quantitate in
 essendo, non tamen diuidendo, sicut subiecta etiam est prior qua-

titate in entitate, non tamen in indiuisibilitate. Contra. Ista re-
 sponso destruit seipsam, quia si prima subiecta est prior natu-
 raliter in essendo ipsa quantitate, & non potest intelligi pri-
 ma substantia in suo esse nisi in quantum est haec, igitur non
 est hoc per quantitatem. Secundo contra hoc. Quia forma
 est simpliciter prior composito secundum probationem phil. 7.
 Met. c. 3. igitur si quantitas sit forma prima substantiae in-
 quantum est haec prima subiecta, ipsa esset simpliciter prior pri-
 ma subiecta in essendo, quare si non sit forma in essendo, igitur
 nec in diuidendo, nec in vnitate competente prius
 subiectae, in quantum est tale ens, quamlibet enim entitatem
 conficitur propria vnitas non habeas aliam causam prop-
 riam quod causam entitatis. Tertio. Quia eodem modo substan-
 tia est prior naturaliter omni accidente, quod est subiectum
 omnium accidentium, in quantum enim est subiectum
 probatur esse prius diffinitione accidente, quia ut sic ponit
 in ordine diffinitionis cuiuslibet per additamentum, sed ut
 est subiectum, est haec subiecta, quia secundum phil. 2. physicorum, &
 primo Met. singularium sunt causae singulares in quolibet ge-
 nere causae, igitur singularis accidentis subiectum singularis est
 causa. Confirmat maxime de accidente per accidens. Quia
 illud primo inest singulari secundum phil. 5. Met. cap. de eodem
 Quinto arguit principaliter. Quia omne quod est prius alio na-
 tura est illo prius duratione, hoc modo, quod quantum est ex se
 non repugnat sibi contradictione posse esse prius duratio-
 ne illo posteriori absque contradictione ex 5. Met. cap. de
 priori, igitur sine contradictione posset quocumque subiecta quan-
 tum est de se esse prius duratione omni accidente, & per con-
 sequens quantitate. Sexto arguit sic. In quolibet coordina-
 tione praedicamentali sunt omnia praedicata ad illam coordinatio-
 nem circumscripito quocumque alio, quod non est aliquid illius coor-
 dinationis essentialiter, hoc patet, quia duae coordinationes
 sunt primo diuersae, & ita nihil vnus est tale per aliquid alterius
 coordinationis, sed ex se habet quicquid pertinet ad coordi-
 nationem illam, in quantum est infinita in sursum & deorsum secundum
 phil. primo posteriorum. Sicut ergo pertinet ad primam praedica-
 tionem, quod sit supremum, de quo nihil praedicat, ita pertinet ad infi-
 mum subiectum, quod nihil est subiectum, igitur singulare vel indiui-
 duum est in quolibet coordinatione per nihil alicuius alterius
 coordinationis. Septimo. In quolibet coordinatione circumscrip-
 to quocumque alterius coordinationis est ratio spem, nam
 spem nulla opinio fingit in aliquo genere esse per rationem alte-
 rius generis loquendo de absolutis, sed de ratione spem est, quod sit
 de pluribus differentibus numero praedicabilis, igitur in quolibet
 coordinatione potest aliquid intrinsece indiuiduum vel singu-
 lar e inueniri, de quo spem praedicet, aut saltem potest inueniri
 aliquid de multis praedicabile, alioquin non esse in illa coor-
 dinatione aliqua spem spemissima, de cuius ratione est esse
 praedicabile, si nihil huiusmodi sit subiectibile. Octauo. Infi-
 mum subiectum & subiectum recipit praedicationem cuiuslibet pre-
 dicabilis, sicut primum praedicatum ex se praedicatur de quo-
 libet subiecto illius coordinationis, sed ens per accidens, in
 quantum per accidens nullius recipit per se praedicationem, igitur
 infimum subiectibile non esse ens per accidens. Aggregans autem
 res diuersorum generum est ens per accidens secundum philoso-
 phum 5. Met. cap. de vno. Nono. Quod aliquid est natum conue-
 nire alicui secundum aliquam rationem potest esse prima, quod probat
 essentialiter secundum illam rationem, conuenit ei simpliciter, & essen-
 tialiter, sed esse singulare, vel vniuersale in coordinatione
 generis subiectae conuenit alicui potest in quantum est illius co-
 ordinationis circumscripito omni, quod est alterius coordinatio-
 nis, igitur cuiusque essentialiter conuenit cois in quantum
 est illius coordinationis, ei simpliciter conuenit & essentialiter,
 & sic de singularitate, sed quantum cumque contrahatur
 singulare de genere subiectae per aliquid alterius generis, nihil
 tollitur circa ipsum pertinet ab ordinationem suam. Quanta-
 cunq. n. fortes determinetur per aliquid vel nigrum, ad quod
 fuit in potentia, non est fortes magis determinatus in gene-
 re subiectae quam erat, quia prius erat hic, igitur quantumcumque
 ponat natura in genere substantiae contrahi ad indiuidua per
 aliquid alterius generis, remanebit illa natura formaliter
 cois contracta, sicut non contracta, & ideo ponere cois fieri
 indiuiduum per aliquid alterius generis, est ponere il-
 lud esse consequenter simpliciter, & indiuiduum siue singulare.
 Decimo. Quantitas illa, qua substantia est haec si quata,
 Capreolus 2. Sen. I aut

Text. com. 17.

Text. com. 17.

Text. com. 16.

Text. com. 14.

t. c. 7. & 11.

aut est quantitas terminata, aut interminata, non est quantitas terminata, quia illa sequitur esse formæ in materia, & per consequens singularitatem substantiæ, quia si substantia est causa eius, ut terminata, hæc substantia est causa eius, ut hæc terminata, si quantitas interminata sit causa, quare hæc substantia sit hæc. Contra. Quia illa quantitas manet eadem in genito & corrupto, igitur non est causa alicuius signationis terminatæ, vel determinatæ. Si dicas q non sequitur. Quia quantitas non ponitur causa singularitatis nisi præsupposita unitate specifica, sed generatum & corruptum non sunt vnus speciei. Contra. Pono q ex aqua primo generatur ignis, secundo ex igne generatur aqua, tunc in ipsa aqua corrupta, & in secunda genita est eadem quantitas non solum interminata, immo etiam terminata, quia potest habere eundem terminum a forma, vel saltim sufficit eadem interminata, & illa parte est causa singularitatis præsupposita unitate specifica, igitur prima aqua genita, & secunda est eadem aqua in numero, quod ut impossibile, quia idem numero indiuiduum non redit actione naturali ex 5. phy. 2. de generatione. Vnde dicitur. Si quantitas sit primo indiuiduans substantiam, oportet q ipsa in se primo sit hæc de se distincta numeraliter ab alia, sed tunc illa tua propositio nõ est vera. f. q ois differentia formalis est specifica: quantitas enim hæc & illa sunt formæ, igitur differunt sp: & si excipias ab illa propositioe fundamentali & difficili ruinosa quantitate, vnde pbabitur, q differentia formalis sit specifica: quæcumq enim rõ fuerit adducta de forma aqz habeat locũ in proposito, cũ quãtitas sit forma sicut & alia prædicamenta. Et si dicas, q immo quia quantitas habet situm determinatum, & per hoc distinguitur ex se ab alia quantitate. Contra. De quo situ loquaris, aut de situ, qui est prædicamentũ, & iste est naturaliter posterior quantitate, aut de situ, qui est differentia quãtatis, prout dicitur constare ex partibus habentibus positionem, & tunc est eadem quæstio, quæ prius, qualiter. f. situs istius quantitatũ differt à situ illius quantitatũ, quæ qõ est quomodo naturaliter hæc quantitas differat ab illa, & ita, ut vñ, absqne rõne non fuisset. Non. n. est notius partes permanentes in ipso toto seipsas distingui a partibus permanentibus, & continuatis in illo toto, quæ duo. f. continuitatem & permanentiam includit posicio, ut est differentia quantitatũ q. q hæc quantitas differat seipsa ab alia. Item. Quia nec quantitas, aut alia quæcumq quidditas est de se hæc plusquam substantia materialis, quod patet generaliter, quia intellectus non potest eam intelligere sub opposito, nisi intelligat obiectum sub rõne repugnante rõni talis obiecti, patet etiã in spili de quantitate, quia rõ lineæ ex se cõis est huic lineæ & illi, nec est maior cõtradictio intelligere lineã sub rõne vniuersalis q. carnem. Tum quia linea habet aliquam unitatem realem minorem unitate numerali, sicut & caro. Patet etiã, q linea & superficies sunt eiusdẽ rõnis in hac aqua, & in alia, quare ergo hæc aqua est hæc, & singularis, non loquor de singularitate vaga & indeterminata, sed signata & determinata. Duo decimo. Quia quantitas non sit ratio diuisibilitatis in indiuiduo arguitur sic. Quia quicquid est formalis rõ alicuius diuisibilitatis, inest formaliter illi, quod est diuisibile illa diuisioe, sed quantitas non inest formaliter speciei, in quantum est diuisibilis in partes subiectiuas, igitur nõ est rõ diuisibilitatis totius in tales partes. Confirmatur rõ. Quia totum vniuersale, quod diuidit in indiuidua, & in partes subiectiuas, prædicat de qualibet illarum partium subiectiuarum ita q. quælibet pars subiectiuã est ipsum, partes aut quantitatũ, in quibus sit diuisio totius cõtinui, nunquã recipiunt prædicationem totius diuisi, & licet concurrat diuisio totius homogenei in partes quantitatũ, & diuisio sp: seu totius vniuersalis in partes subiectiuas, quæ partes sunt in indiuidua, non tñ sunt eiusdẽ totius diuisi, quia totũ quantitatũ diuidit diuisioe quãtitatũ, & nõ prædicat de aliqua parte diuidere, sicut, nec quãtũ etherogeneũ de suo diuidente, vniuersaliter. n. nulla pars quãtitatũ est illud totũ, cuius est pars, sed tñ hoc cõcomitur, q. plura sunt indiuidua habentia idem cõe, quia cõe diuiditur in ipsa alia diuisioe, & illud cõe non erat illud quantum qd diuidebatur diuisioe quantitatũ, est igitur aliud totum

Tex.com. 9. Tex.com. viii

Verum quæstio sit rõ quæ subiectus in indiuiduo.

diuisum hac diuisioe & illa, & in easdem partes per accidens. Decimotertio. Quia generans circumscripto o alio distinguitur a generato inquantũ genitũ, circumscripto o alio accidente a generato, quia nõ est intelligibile, q. idẽ generet se, & in diuisis eadem persona nõ generat se, sed generans in quantum generans non includit quantitatẽ, sicut proprium principium generatiuum, nec genitum in quantum genitum includit quantitatẽ per se, ut formalem terminum generationis, igitur circumscripta vtraq. quantitate. f. generantis & geniti hæc substantia distinguitur ab illa numeraliter. Decimoquarto. Quia aut intelligis, q. substantia materialis in quantum distinguitur essentialiter à quantitate, manet eadẽ oino non distincta em rõne suæ propriæ & essentialis entitatis, & tñ recipit multas quãtitates, & recipiendo eas cũ eis cõstituit multa simul tota, hoc est dictũ planis verbis, q. substantia materialis in se nõ diuisa, nec distincta multis quantitatib. informatur, & ex hoc sunt multa indiuidua sub illa specie, & iste sensus est contra philosophiã & theologia: aut intelligis, q. substantia materialis, quæ de se esse distincta circumscripta o quantitate, posita quantitate informante, habet diuisioe in se & in propria substantialitate, ita q. substantia, quæ subijcitur illi quantitati, & distinguitur essentialiter ab illa, non est illa, quæ subest alteri quantitati, & distinguitur ab ea essentialiter, licet tamen non possit esse sine quantitate, q. hæc non sit illa in hac & in illa substantia, & iste sensus destruit seipsum, quia illud, quod est de se hoc illo modo, quo loquimur. f. cui repugnat diuidi in plures partes subiectiuas, cui etiam repugnat de se esse non hoc tale, per nihil adueniens potest diuidi in plures partes, quia si sibi repugnat ex se diuidi, sibi repugnat ex se aliquid recipere, per quod fiat non hoc. Dicere igitur naturam esse de se hanc modo præposito, & tamẽ ipsam posse esse hanc & illam aliquo adueniente, est dicere cõtradictoria, & hoc patet in exemplo, quia licet substantia materialis non sit ex se diuisa in partes eiusdem rationis, tamen ipsa de se non est indiuisibilis in tales partes, quia si esset ex se indiuisibilis, hoc est, q. repugnaret ei diuidi, nõ potest recipere quãtitatẽ, quæ formaliter diuideretur in tales partes, quod apparet, nam anima vel angelus, qui de se est indiuisibilis hoc modo non potest recipere quantitatẽ, sicut nec partes, videtur ergo esse deceptio in hac consequentia, non non est de se tale: ergo est de se non tale. Arguit etiam Durandus ad idem probando, q. quantitas non sit principium in diuiduationis, primo sic. Subiectum est prius naturaliter accidente, sed compositum ex materia & forma est subiectum quantitatũ non solum em ratione, & intellectum qui facit vniuersalitatẽ in rebus, sed potius em in re extra, em q. vnum quodq. est singulare, & vñ numero: ergo compositum ex materia & forma prius est hoc aliquid & vnum numero saltem ordine naturæ q. sit quantũ, non ergo primum principium in diuiduationis est quantitas, immo nec principium, cum sequatur substantiam iam in diuiduã existentẽ em ordinem naturæ, & loquor de quãtitate, quæ inest rei factæ, de qua procedit pcedens opinio. Secundo arguit sic. Quantitatẽ esse principium in diuiduationis & signationis materię, aut intelligitur per se, & intrinsece, ita q. quantitas sit de rõne indiuidui, & materię signatæ, aut solũ cõcomitatie, quia in diuiduatio & signatio substantiæ cõcomitur signatiõne quantitatũ, tñ vñ non est de rõne alterius. Primum aut non potest dici, quia sub natura cõis est dare aliquod suppositum vel indiuiduum per se, non enim potest dici, q. omnia sint per accidens, cum omne per accidens reducatur ad aliquid per se, sed si quantitas esset intrinsece de ratione in diuiduationis materię signatæ, & suppositi substantiæ, nullum esset suppositum per se, quia quodlibet includeret res diuersorum generum, ex quibus non potest fieri vnum per se, quare &c. sequeretur igitur, q. in materialibus suppositũ, ut Sortes non esset ens per se, nec vnum per se, nec in prædicamento substantiæ, sed in duobus, sicut homo albus, nec ista esset per se, sortes est homo, sicut nec hæc, homo albus est homo, nec esset aliqua generatio per se, generationes enim sunt singulariũ & non vniuersaliũ, quæ oia sunt inconuenientia. Si aut quantitas non sit de ratione indiuidui

Ad idem dicitur q. 11.

tex.com. 17.

tex.com. 29.

tex.com. 27.

tex.com. 37.

vidui per se, & intrinsece, sed cõcomitatie, quia. f. non in diuiduaretur substantia materialis, nisi pcedente in diuiduatione quantitatũ. Contra. Quia aut illud intelligitur de quantitate, quæ manet cũ substantia, aut de ea, quæ pcedit in generatione substantiæ in subiecto, qd transmutatur ad formam, modo potest hoc intelligi de quantitate, quæ manet in re facta, quia omni accidente præintelligitur subiectum subsistens, sed quantitas est accidens substantiæ: ergo præintelligitur ei subiectum subsistens, hoc aut est indiuidua substantia & singularis, igitur &c. De quantitate aut quæ pcedit in subiecto transmutationis existit mant quidam, q. sit principium in diuiduationis, quia illud est principium in diuiduationis, per quod differt indiuiduum ab in diuiduo, sed hoc est quãtitas quo ad fieri an recedenter, licet non quo ad esse, igitur &c. Minor probatur, quia indiuiduum non differet ab indiuiduo in eadẽ specie nisi congerer ea plura esse. Ad hoc aut præxigitur quantitas, quia materia non potest suscipere diuersas formas eiusdem sp: nec simul, nec successiue, nisi mediãte quantitate secundum medium in transmutatione, non secundum medium in esse subiectum formæ, nam sicut esse sub forma sanguinis dat sibi speciale potetiam ad specialem formam in transmutari, ita esse sub quantitate dat sibi generalem potetiam respectu plurium formarum recipiendarũ simul, vel successiue, sed illud non vñ esse verũ, quia aliud est principium in diuiduationis, & aliud est principium, & causa, quare materia potest esse sub plurib. formis. Et nõ. q. materia non potest esse nisi sub vna forma, nec simul, nec successiue, nihilominus adhuc esset dare in diuiduã in illa natura, non. n. existeret vniuersaliter, sed singulariter: licet ergo quãtitas pcedens in subiecto, quod transmutatur sit causa plurificationis indiuiduorum sub eadem sp: in his duntaxat, quæ per agens naturale producuntur, quia in alijs forte non est verũ, tñ non pp hoc est principium in diuiduationis, quia accidit in diuiduo in quantum hmoi, q. sub eadem natura sit aliud indiuiduum, cũ quo conueniat vel a quo differat, verum est, q. vbi conuenit eẽ plura indiuidua sub vna sp:, per illud differt vñ ab altero, per quod constituitur in seipso, sed non conuertitur, ut oẽ illud sit de constitutione indiuidui etiã antecedenter, & non intrinsece, quod requiritur ad hoc vt ab alio in diuiduo differat sub eadem sp:, quia ad hoc præxigitur illud, quod est causa multiplicationis, sine quo tñ vere manet res in diuiduationis. Hæc Durandus. Et ista sunt posteriora argumenta cõtra illam partem cõclusionis, quæ ponit quantitatẽ esse principium in diuiduationis. Contra eandem cõclusionem secundã in quantum ponit materiã esse principium in diuiduationis arguit sic Scotus. Primo. Quia vt dicitur primo met. em antiquam translationẽ, in fundamentum materię vel naturę nihil est distinctum, tunc sic, quod non est in se distinctum, nec diuisum, vel diuersum nõ potest esse prima rõ diuersitatis, vel distinctiõis alterius, sed materia est fundamentum naturę oio indistinctũ: ergo nõ potest esse prima rõ distinctiõis, vel diuersitatis alterius. Secundo. Quia em Arist. 7. met. ca. de partibus distinctiõis. Palam est, q. aia est substantia prima, corpus autem materia, homo vero aut animal, quod est ex vtriq. vt vniuersaliter. Socrates autẽ & coriscus ex his vt singulariter, supple. Si quidem aia dupliciter dicitur, alij namq. vt aiam, alij vero vt totum. Si vero simpliciter anima hæc, & corpus hoc, vt q. quidam vniuersale & singulare. Et ante in eodem ca. dicit. Homo & equus, & qui ita in singularibus, vniuersaliter autem non sunt substantia, sed simul totum quoddam ex hac materia & hac rõne, vbi per ly hæc non intendit materiam singularem, sed determinatam, alioquin contradiceret sibi ipse vnde subdit ibidẽ. Et vt vniuersaliter, & subdit postea. Et vltima materia Socrates iam est. Patet et per eundem. i. 2. met. ca. 4. vbi vult, q. principia sunt eadem, sicut principia. Et horum (inquit) quæ sunt in eadem specie, diuersa nõ specie, sed quia singularium aliud tua materia, & mouens, & species, & mea, sed rõne tñ vniuersali eadem, igitur ita concedit distinctiõnem formæ, sicut materię in particulari, & ita unitatem materię in communi, si cut formæ, & iõ oportet adhuc querere quõ materia fiat hæc. Tertio. Quia sicut pbatur ex multis locis. 7. met. ca.

Verum quæstio sit rõ indiuidui cõcomitatie.

de partibus distinctiõis, materia est de essentia substantiæ compositæ, puta hois, & non totum compositum est præci se essentia formæ: ergo sicut illud compositum non potest de se esse hoc, vt superius probatũ est, ita nec materia, quæ est pars eius erit de se hæc, quia non potest esse compositum cõe, & eiusdẽ rõnis in diuersis, quin quo dlibet, quod est de essentia eius, possit eẽ eiusdem rõnis cũ eis. Quarto. Quia materia est eiusdẽ rõnis in genito & corrupto, igitur hæc eandẽ singularitatẽ in genito & corrupto. Et si dicitur q. non est eiusdẽ sp: in genito & corrupto, arguitur sicut prius cõtra quantitatẽ interminatã, & ita erit generatio circularis, primo ignis ex aqua, sed o aquæ ex igne, tñ. n. aqua primo corrupta, & aqua scdõ genita hãt eandẽ materiã, & sunt vnus sp: igitur sunt realiter hæc aqua, igitur corruptũ redit naturaliter idẽ numero, quod est cõtra te. Hæc Sco. in forma. Arguitur ad idẽ em Durandũ, q. forma nõ in diuidetur ex hoc q. recipit in materia, nam taliter dicitur fallãtur per equiuocationem. Nam esse in aliquo dupliciter dicitur, vno modo per inhærentiam, vt albedo est in corpore, alio modo per identitatẽ & essentialẽ pãdicationẽ, vt homo in sorte, esse autem in plurib. primo modo. f. per inhærentiam, non est de rõne vniuersalis. Tum quia homo & substantiæ completæ, quæ non habent esse in aliquo per inhærentiam, non possent habere rõnem vniuersalis generis, aut sp:, & sic periret prædicamentum substantiæ, in quo sunt per se substantiæ completæ. Tum quia si esse in multis per inhærentiam eẽt de rõne vniuersalis, esse in vno solo eẽt de rõne indiuidui, & singulariter, & sic materia cũ nullo sit per inhærentiam, nec vno, nec plurib. non potest habere rõnem vniuersalis, aut singularis, cuius oppositum assumit. Relinquitur ergo, q. esse vel non esse in aliquo vno vel plurib. per inhærentiam nihil facit per se ad hoc, q. aliquid sit vniuersale, vel indiuiduum, seu singulare, ex quo tamẽ sensu procedit hæc opinio. Esse autem in plurib. per pãdicationem essentialẽ est de rõne vniuersalis, sic enim vniuersale est vnum in multis, & de multis, & per oppositũ, indiuiduum, vel singulare est in vno solo, & dicitur de vno solo. Isto autem mō non plus conuenit materię esse in vno solo, nec plus repugnat ei esse in pluribus, & dicitur de plurib. quãm formæ, sicut. n. forma dicitur de hac & illa, sic materia dicitur de hac & illa, & est in illis per modũ quo vniuersale est in singularibus, patet igitur, q. tua opinio procedit in equiuoco. Hæc Durandus. Contra eandẽ cõclusionẽ iteum arguit Aureolus probando, q. natura specifica non cõtrahatur ad indiuiduum per aliquod posituum additum ad naturam. Et primo sic. Quia illud additum aut pertinet per se ad rationem speciei, aut per accidens nõ per accidens, quia omne in indiuiduum accidentis supponit subiectũ suũ esse hoc, quia in indiuiduum substantiæ est prius omni indiuiduo accidentis, vt patet per p̃m & Commentatorem. 7. met. Nec per se, quia illud esset aliud quod igitur aliquod cõe, & tunc quareretur de illo per quid est indiuiduum. Secundo sic. Omne posituum additũ naturæ specificæ stat cum communitate actus speciei, vel est aliquid cõe expectans eodẽ modo determinationẽ, sicut natura specifica, igitur per nullum tale natura specifica in diuiduatur. Tertio. Quia illud additum vel est esse existentie, vel est appropriatio materię cum forma, vel est quantitas, vel est huius. Nõ potest dici primũ, tum quia illud quod potest concipi, vt cõe, & vt particulare, ita quod sibi non repugnat cõicari, illud additũ conceptui speciei nõ contrahit ipsum ad singulare signatum. Commune enim cum communi non facit non cõe, & rõ est, quia illo addito cõi, adhuc restat qõ per quid sit signatum sicut de primo, sed eẽ existentie est quoddam cõe, quod prædicatur de me, & de te, & sic de alijs. Vnde ego sum existens & tu, & ille, quare totũ resultat ex natura & ex esse adhuc est cõe, & est querẽdũ, per quid contrahitur, tũ quia eẽ existentie em Commentatorem 4. met. contra Aut. non est additum rei, sed significat veritatem rei, quia res per hoc, q. existit hẽt verũ esse distinctum ab oĩ eius metaphoricõ. Nec em potest dari, quia aut intelligis appropriationẽ istam materię nõ in indiuiduo, sed in sp:, & sic forma in sp: appropriat sibi materiã in sp:. Si vero accipias materiã indiuiduã & appropriationẽ formæ in indiuiduo, q. quid materia

Ad idem Durandus lib. 2. di. 3. q. 2.

Verũ natura specifica cõtrahatur ad indiuiduum per aliquid posituum additum ad naturam.

tex.com. 11.

Cap. 3.

erit indiuidua, non per aliam materiam, quia id est, quod de prima, quero. n. de ista per quid, & stabitur q. seipfa, vel erit processus in infinitum. Nec potest dari 3, quia quantitas intelligitur in se, ut abstrahit ab omni indiuiduo, possum. n. intelligere hominem abstractum ab illo indiuiduo, & ab isto, & tunc pro tunc intelligo eum organicum, & possum intelligere corpus organicum non intelligendo hoc corpus, tunc sic. Illud non est quo formaliter fit indiuiduum, quo addito conceptui specifico non habet eo ipso indiuiduum, sed manet adhuc spes, sic est in proposito, igitur &c. for. n. & plato aspiciunt hominem quantum pro quodam co. Dices, q. quantitas in genere non est principium indiuiduationis. Contra. Per quid ergo contrahitur quantitas ad hanc quantitatem? si per subiectum erit circulus in causis formalibus, indiuiduationis, quia per se subiectum est indiuiduum per quantitatem, si se ipsa habeo in proposito, quia pari ratione standum erit in primo, & per eandem rationem probatur, q. illud additum non est materia, quia materia addita conceptui co. non auferit ab eo quidditatem, eo q. materia est de ratione spei 7. & 8. met. Dices non materia in co. sed materia hec. Contra. Queritur per quid materia in co. fit hec. Dices q. per quantitatem. Contra hoc arguitur, ut supra. Nec potest dari quartum, quia sius variatur manens indiuiduum, sed effectus formalis variatur variata ratione formali. Secundo. Quia duo indiuidua distincta possunt esse diuina virtute in eodem loco: ergo situs non est illud, quo quodlibet istorum est indiuiduum ab alio distinctum. Nihil enim commune duobus distinguit illa. Hec Aureolus. Ad idem propositum arguit Durandus, primo sic. Eorum que sunt idem in quantum huiusmodi sunt eadem principia, sed natura vniuersalis, & indiuidua sine singulari sunt idem secundum re differit autem solum secundum rationem, quia illud, quod dicitur species in determinate, indiuiduum dicitur determinate, quae determinatio & indeterminatio sunt secundum esse & intelligi. Vniuersale enim est vni solum fm conceptum, singulare vero est vnum fm esse reale, nam sicut actio intellectus facit vniuersale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare: ergo eadem principia fm rem & differentia solum secundum rationem sunt quidditatis & indiuidui. Secundo. Quia illud quod conuertitur cum ente, & de eisdem predicatur non dicit aliquid additum super ea de quibus dicitur, sed esse indiuiduum conuertitur cum ente accepto secundum esse reale, nihil enim existit in re nisi indiuiduum, esse enim indiuiduum, vel singulare est esse vnum in re extra: Omnis enim alia vnitas est rationis: sed per idem esse aliquid ens reale & vnum realiter, igitur &c. igitur esse indiuiduum non conuenit alicui per aliquid sibi additum, sed per id quod est: per quid ergo fortes est indiuiduum. Per illud per quod est existens, & hac sunt extrinsece finis & agens, cuius est producere singulare, sicut & ipsum est, sicut enim actiones sunt singularium, ita ad singularia terminantur, intrinsece autem sunt hec materia, & hac forma. Quia si querat per quid forma est hac. Dico quod per id, quod est in re extra, & hoc est extrinsece agens, materia autem concomitativum in quantum forma pure materialis sine materia non existeret. Idem dico de materia, nisi quod sua indiuiduatione plus dependet a forma quam e contra, quia forma magis est ratio essendi materię quam e contra. Substantie autem separate nullo alio intrinsece indiuiduantur nisi seipsis. Et est (inquit) intelligendum, quod si natura communis pluribus suppositis esset in eis vna secundum re quemadmodum in diuinis, tunc oporteret prater naturam communem, & eius principia querere aliud, quod esset principium constitutendi suppositum, quemadmodum relatio in diuinis, eo quod in natura communi non differunt supposita, sed nunc cum natura cois diuersis indiuiduis sit vna solum secundum rationem & diuersa fm rem, non oportet prater naturam & principia nature, querere alia principia indiuidui, sed eadem vt sint existētia, & sic natura cois & indiuidui non solum differunt vt concepta, sed vt existens. Hec Durandus. Contra tertia & quarta conclusionē arguitur probando, q. angelus possit vniri materię vt forma. Primo quia illud quod cadit sub diuina opotentia non claudit contradictionem in primo modo dicendi per se, sed hac re-

Tex. com. 8. Tex. com. 3.

Ad idē a. loco Durā. li. a. di. q. 2.

Vtrum subiecta r' separare possint vniri materię vt forma.

pugnantiā non est in proposito, qm si sic, hoc esset, quia subiectus fieret inherens, sed hoc non includit contradictionē, sicut non includit contradictionē, q. inherens fiat subiectus, patet de accidentibus in eucharistia, igitur &c. Sed o sic. Non magis dat esse forma materię q. essentia supposito vel quidditas, sed virtute diuina quidditas, quae non est apta natura quiddicare alium suppositum quiddicat diuinum suppositum, & conuenit cum illo ad esse quid, quia Christus ita vere, & quidditate dicitur homo, sicut Petrus. Et ideo papa Alex. dicit in decretali, q. xpus est quidditatis duo. Homo & Deus, igitur nō vt obstat hoc q. angelus est subiectus, vt det esse corpori, sicut forma materia. Maior patet 7. me raphy. quia quod quid est, & cuius est, id ipsum sunt, nō sic materia & forma, igitur quidditas magis intime dat esse supposito q. forma materię, minor autem de se nota est. Tercio. Quia si repugnat, aut repugnat sibi vt natura intellectualis, aut vt natura intellectualis subsistens, aut vt natura intellectualis subsistens differens specie ab anima, non propter primum, quia anima est natura intellectualis, & tñ vniri materiae per modum formae, nec propter fm, quia anima separata est hoc aliquid subsistens, nec tertio modo, quia si vniretur, adhuc specificē differret ab anima. Quarto. Quia phil & Commentator posuerunt intelligentias esse formas corporum celestium, quae mouent, & tamē posuerunt eas esse subsistentes. Non quidē tales formas, quae essent quiddā fines & termini seu complementa materię, sed tales formas, quae largirentur extremas perfectiones exigitur. Quinto. Quia si hoc negaretur, aut hoc ideo esset, quia angelus ex sua natura fundat in dependentiam, vel relationē independentē ad omnem materiam, & ideo repugnat, q. fundat relationem dependentē ad eandem, aut hoc esset, quia angelus est quid completum in sua specie, & ideo repugnat sibi esse partem speciei, aut hoc esset, quia respectus vnionis ad materiam non potest imprimi angelo sine impressioe alicuius absoluti, & consequenter non per essentiam vniretur materiae immediate, sed per illud absolutum, sed nulla istarum rationum valet. Non quidem prima, quia si illa concluderet, vtiq. concluderet de natura humana respectu verbi, nam natura humana sibi relicta fundat independentiam ad quodcumq. suppositum, igitur non poterit fundare dependentiam ad suppositum diuinum. Tum etiam quia independentia non opponitur contrarie relationi dependentē, sed solum priuatiue, est enī negatio dependentē. Nō videtur autē in cōueniens, q. alicui quod quātū est de se fundat negationem dependentē alicuius deē per diuinā virtutē, q. fundet dependentiam, vt patet de natura humana respectu verbi. Nec similiter valet secunda ratio, quia posito, q. angelus fieret forma materię secundo modo supradicto, adhuc nō esset pars alicuius spei. Non enim resultaret hoc modo ex angelo & materia aliqua natura per se vna in se perfecta, cuius angelus esset pars. Similiter nec tertia ratio valet. Quia illa non probaret ipsosibilitatem vnionis naturae humanae ad verbum. Item contra eadē conclusionē potissime contra tertiā arguit Scotus probando, q. distinctio specifica animae rationalis & angeli non sumatur formaliter pones intelligere cum discursu & sine discursu. Et arguit primo sic. Quia anima nō discurret circa principia, & ipsa discurret circa conclusiones: ergo si cognoscere sic & sic est alterius spei, & ideo requirit intellectualitates alterius spei, erunt duae intellectualitates alterius spei in vna anima, vna in quantum cognoscit principia, & alia in quantum cognoscit conclusiones secundo. Nam anima beata in obiecto beatifico nō discurret circa illud, discurret autem circa obiectum naturaliter cognitum, igitur alia fm speciem esset intellectualitas beati in quantum intelligit Deum, & alia in quantum naturaliter aliquid intelligit. Tercio. Si intellectualitas animae & angeli differant specie, igitur ea quae dependet essentialiter ab hac & ab illa, differunt spēs, sed ab istis dependet essentialiter visio beatifica angeli & animae, licet enim angelus non sit tota causa suae visionis, nec anima suae, tamen vtraq. visio essentialiter dependet ab intellectualitate naturae, cuius est illa visio, igitur visio beatifica angeli & animae differunt spēs, quod est falsum. Quia oēs species diuersae habent ordinē determinatū fm perfectiōis & imperfectiōis, ita q. quodlibet

Tex. com. 8. & 21.

Tex. com. 22.

Contra 1. cō. clusione Scoti arguit 2. dist. 197.

quodlibet indiuiduum perfectioris excedit quodlibet indiuiduum imperfectioris. Et tunc sequitur vltra, q. quilibet beatitudo cuiuscunq. angeli excederet beatitudinem cuiuscunq. aīae vel ecōtra, quorum vtrunq. est falsum, quia hñt se sicut excedentia & excessa in beatitudine. Quarto. Quaro quid intelligitur per hoc, q. dicitur angelū intelligere sine discursu, aut q. angelus non habet potentiam, quae cognitis principijs possit conclusiones cognoscere, si ille nō esset sibi prius actū vel habitū notē, & hoc tunc non videtur esse perfectio in intellectu, immo vt esse imperfectio in intellectu creato. Quia perfectio est in intellectu nostro supplet imperfectio, q. possit ex quibusdā cognitio virtualiter includentibus alia, illorum aliorum cognitionem acquirere: aut intelligitur, q. rō non potest discurrere, quia omnes conclusiones sunt sibi actualiter notae a principio, & ita non potest discurrere eas cognoscere. Sed hoc est falsum, quia non oīa a principio actū & distincte cognoscit & intelligit, aut ideo quia oīa sunt sibi nota habitualiter a principio, & ideo non potest habitualiter cognitionem illorum acquirere ex principijs, & hoc non ponit differentiam essentialē intellectualitatis angeli a nobis. Quia sic est et in aīa mea, q. oēs conclusiones essent sibi notae a principio a Deo imprimente noticiā conclusionum simul cū noticiā principiorum, ipsa non posset discurrere non p. potentiam nature, sed quia iam prae haberet noticiam conclusionum, & non potest acquiri de nouo illud, quod prae haberet. Hoc modo aīa xpi non discurrebat, sed ipsa nouit habitualiter oīa principia, & oēs conclusiones a principio, & tñ non fuit nature angelicę. Quinto. Quia quicquid est potens agere, est aliquid ens habens actum primum, & prius secūdam naturam inest sibi ratio actus primi fm se quā in comparatione ad actum secundum, cuius potest esse principium, ita q. licet illud, quo tale ens est principium actus secūdi, non sit aliud a natura sua, non tamen prima entitas sua est natura sua, vt est principium actus secūdi, sed natura sua, in se est hac. Et ita prima distinctio eius non est per naturam suam, vt est principium talis operationis, sed per naturam suam, vt est hac natura, licet per identitatem ipsa sit principium alicuius secūdi. Ita in proposito licet natura angelica sit principium intelligendi & volendi & similiter anima, tamen principium distinctiois vnus ab alio, est hac natura, & illa ad se, & ista distinctio est prima, ad quam sequitur distinctio principiorum operandi, siue eiusdem actus, siue aliarum operationum, quia enim est hac natura, ideo est talis operationis principium, & non e contra. Prima ergo ratio distinctiua est, quia angelus est talis nature ad se, & anima talis nature ad se. Arguitur etiam contra illud, quod dicitur de vnibilitate, & non vnibilitate, quia forma est finis materiae secūdo physicorum, & ideo distinctio materię est propter distinctionem formae, & non e conuerso, vnde membra cerui differunt a membris leonis, quia anima differt ab anima: ergo non est prima distinctio specifica huius ab illo per materia sed prior erit distinctio actuum in se. Quod confirmatur manifeste. Quia n. hac natura est talis, & illa non, ideo hac non est illa: ergo illa rō perficiendi non erit primo distinctiua angeli ab aīa rationali. Hec Scotus in forma. Et ista sufficiunt pro 3. & 4. conclusionibus. Contra quintam cōclusionem arguit Scotus multipliciter. Primo sic. Quia omnis quidditas quantum est ex se, est communicabilis etiam quidditas diuina, nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita, igitur quilibet alia est cōicabilis cum distinctioe numerali, & ita spes angelica. Quia autem omnis quidditas sit cōicabilis patet, quia hoc non repugnat sibi ex perfectione, cum hoc conueniat diuinae quidditati, nec ex imperfectione, cum hoc conueniat generabilibus & corruptibilibus, quare &c. Secundo. Quilibet quidditas creaturę potest intelligi sub ratione vniuersalis absq. contradictione, si autem ipsa de se esset hac, contradictio esset eam in telligere sub ratione vniuersalis vel vniuersalitatē, quia ratio intelligendi repugnat suo obiecto, quod est intelligi falsum, igitur. Tercio. Nulla quidditas creata de se est hac, sed vt vniuersalis potest concipi, quia in sui ratione non includitur singularitas, & ideo natura diuina de

se non potest esse vniuersalis, quia est de se hac nō habens genus aut differentiam, quae conueniant quidditati creatę: ergo cum quidditas creata habeat principia, quae de se non sunt hac, ipsa poterit intelligi sub ratione vniuersalis, sed de ratione vniuersalis est, q. sic plurificabile in plura, quia aliquid dicitur vniuersale ex hoc, q. intelligitur ex se secundum indifferentiam ad hoc, & ad illud, igitur &c. Quarto. Deus potest hunc angelum in hac speciale annihilare, & illo annihilato potest illam speciem de nouo producere in aliquo indiuiduo, quia per annihilationem huius singularis non repugnat speciem esse, aliter esset tantum ens fictitium, sicut chimera. Potest igitur iterum producere istā formam in aliquo indiuiduo, sed non in isto annihilato secundum illos, qui sunt huius opinionis, quia hō non posset resurgere idem numero, nisi aīa intellectiua remaneret eadem numero. Quinto. Anima intellectiue distinguuntur numero in eadem specie, & tamen sunt formae pure, licet perfectiue materię. Non igitur est impossibile a parte formarum, quod distinguantur numero in eadem specie, quicquid enim concluderet illam impossibilitatem rōne formae in angelis, concluderet eam in animabus. Quia si dicas, q. aīa hñt inclinationem ad diuersa corpora, & ita habent aptitudinem perficiendi materiam, & iō per diuersas aptitudines distinguunt. Contra. Ista inclinatio non est entitas absoluta, quia nō potest aliquid inclinari ad se, igitur praesupponit aliquā entitatem absolutam & distinctam, & ita in illo priori distinguitur hac anima ab illa, igitur ille aīa sine huiusmodi habitudinibus, vt sine rōne formali distinguendi, distinguuntur. Confirmatur. Quia illa aptitudo non potest esse de formali rōne animae cum sit respectus, respectus autem non est de formali rōne alicuius absoluti. Item. Quia hac aīa ideo habet hac inclinationem, quia est hac aīa, & nō e contra, quia forma est finis materię, & non e contra, igitur hac inclinatio nō est rō essendi hanc aīam, sed praesupponit eā. Si dicatur q. aīa separate distinguuntur numero formaliter per sua esse, quae in corpore receperunt, & quilibet aīa per suum esse est hac indistincta. Contra istud arguitur primo. Quia quod non est ex se distinctum neq. determinatū non potest esse primum distinguens, aut determinans aliud, sed esse existentiae eo modo, quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum, neq. determinatum, non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentijs esse essentiae, quia tunc oporteret ponere propriam coordinationem existentiarum aliam a coordinatione essentiarum sed praesice determinatur ex determinatione alterius, igitur non determinat aliquid aliud, vnde ex hoc potest sic argui. Quod praesupponit determinationem & distinctionem alterius non est ratio determinandi, vel distinguendi ipsum: sed existentia vt determinata, & distincta praesupponit ordinationem & distinctionem essentiarum, igitur &c. Si dicatur quod praesupponit aliam distinctionem ab illa, quae est ad indiuidua, sed illam quae est quasi ad indiuiduum causat. Contra. In coordinatione praedicamē tali sunt omnia, quae pertinent ad coordinationem illam circumscripito quocunq. quod nihil est illius coordinationis, secundum enim philosophum primo posteriorum status est in quolibet praedicamēto in sursum & deorsum, igitur sicut inuenitur supremū in genere substantiae considerando illud sub ratione essentiae, ita inueniuntur genera intermedia, & species & differentiae, inueniunt etiam ibi singulare infimū circūscripta actuali existentia, qd patet euidenter, quia hac aīa non plus includit formaliter existentiam q. aīa, nec hic homo plus q. homo. Item. Quia eadem quaestio est de actuali existentia quo & vnde contrahatur, vt sit hac, quae est de natura, nam si natura specifica eadē sit pluribus indiuiduis habet existentiam eiusdem rōnis. Sicut ergo querit quo illa natura sit hac, ita potest queri, quo existentia sit hac, quia non est de se hac, & ita non sufficit dare existentia, quia natura sit hac puta aīa. Sexto. Na in cōueniens est, q. aliqua spes naturae intellectualis sit damnata simul tota simpliciter. Multae autem species angelicę essent, in quibus nullum esset saluatum indiuiduum. Prima autem propositio persuaderetur per hoc qd dicit Aug. in encb. Placuit vniuersali dñatori, vt quoniam non tota multitudo

Vtrum diuersae animae rationales distinguantur numero g. habitudinem ad diuersa corpora.

Vtrum distinctio quantur per sua esse quae in corpore receperunt.

Tex. com. 32.

angelorum Deum deserendo perierat, illa quæ perierat in perpetua datione maneret, quæ autem cū deo illa deserente perfliterat, de sua certissime cognita semper felicitate gauderet. At vero natura rōnalis, q̄ in hoīb. erat, qm̄ peccatis atq; supplicij originalib. proprijs tota perierat ex eius parte reparata, quod angelice societati ruina illa diabolica minuerat suppleret, ista totalitas & partialitas in angelis non v̄ esse rōnalis nisi ponatur, q̄ nulla sp̄s angelica quantum ad oīa indiuidua totaliter perierat, & ita aliqui de qualibet sp̄e corrueunt, & aliqui perfliterunt, igitur Septimo. Si aliquod indiuiduum ex hoc solo, q̄ est sine materia haberet in se totam perfectionem speciei, quæ ex se nata est esse in infinitis, igitur videretur habere perfectionem infinitam ex sola carentia materie. Quicquid autem potest habere perfectionem infinitam habet eam, & ita in qualibet specie erit perfectio infinita, & per consequens perfectio sp̄ei non esset finita, neq; determinata per determinationem vltimæ dñe, quæ addita generi constituit vltimam se sp̄m. Octauo. Quia si non possent angeli esse eiusdē sp̄ei, hoc esset pro tanto, quia cum angelus sit forma, distinctio angeli ab angelo non potest esse nisi formalis, sed oīs distinctio formalis est specifica. Ista autem rō non valet, nam dñia formalis potest dupliciter accipi. Pro dñia forma r̄, licet nō sit in forma, vt in rōne differēdi, aut pro differētia in forma. Modo non omnis differētia formalis primo modo est specifica, sed solum secundo modo, immo sic arguere, duo angeli distincti sunt formæ, igitur habent distinctionem formalem, est fallacia consequentis. Non enim sequitur, formæ differunt, igitur formaliter differunt, vel in forma differunt, sicut non sequitur, plures homines differunt, igitur humanitate differunt. Aliud est. n. aliquid distinguui, & aliud ipsum esse primam rōnem distinguendi, quia cum hoc q̄ est esse distinctum, stat q̄ non est rō distinguendi. Cum hoc autem q̄ est ipsum esse rōnem distinguendi, non stat ipsum non esse distinctum. Hæc Scotus in forma. Arguit et Durā. ad idem primo sic. Omnis natura, quæ producitur ab agente actione iterabiliter potest fm̄ numerum plurificari, sed omnis natura creata est huiusmodi, et substantiæ separata, igitur &c. Minor patet, quia sicut agens vna actione producit vnum, ita pluribus producit plura, p̄pter quod sicut actio est iterabilis, sic & terminus actionis. Minor probatur, quia oīs actio, quæ voluntarie potest interrumpi manente virtute actiua, quæ est principium actionis, potest iterari, & maxime si tota actio & productum per actionem dependant ex sola virtute, p̄ducētis. In his enim tota possibilitas, vnitas, & pluralitas actionis & producti est ex virtute producentis, & hæc est causa, quare in diuinis nō potest esse nisi vnicus filius, quia actio qua producitur nō potest interrumpi nec iterari, sed actio qua Deus producit quilibet creaturam, maxime aut substantias separatas voluntarie potest interrumpi, in eis etiam actio & productum dependent ex sola virtute producentis: ergo talis actio potest iterari: & hæc fuit minor, sequitur igitur conclusio, q̄ omnis creatura, maxime substantiæ separata, possunt plurificari fm̄ numerum. Secundo arguit. Quia ad hoc est auctoritas beati Augustini 3. de libero arbitrio, vbi loquens de peccato angelorum supposito, q̄ omnes peccassent dicit. Nec bonitas eius idest Dei quali aliquo tēditio, nec omnipotentia difficultate deficeret in creando alios, quos in eisdem sedibus collocaret. i. in eisdem gradib. gratiæ, & per consequens naturæ, cum angeli receperint gratuita fm̄ naturalia, quæ alij peccando deseruissent. Vnde negare, q̄ Deus non possit facere plures angelos in eadem specie derogat diuine potentiæ, cum ex parte rei producibilis non sit euidēs contradictio, nec est probabilis. Et propter hoc illa opinio condēnata est Parisijs plurib. vicibus. Et de eius condēnatione sunt tres articuli, videlicet 81. in quo dicitur sic. Quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset plures eiusdem sp̄ei facere, error. Idem habetur arti. 96. vbi dicitur sic. Quia Deus non potest multiplicare indiuidua in vna sp̄e sine materia, error. Et conlittimiliter artic. 191. dicitur sic. Quia forme nō recipiunt diuisionem nisi fm̄ materiam, error, nisi intelligatur de formis educētis de potentia materie. Arguit ad idem Henricus in 2. quolib. q. 8. & pri-

Contra vñm rōnem s̄ndi Tho pro conclusionē.

Ad idē Durā. q. 2. dicit. q. 3.

mo arguit sic. Omne quod ex natura non habet esse in aliquo determinato, sed q̄ sit in hoc habet ab alio hoc agente, indifferenter se habet ad esse in vno eorum, vel in multis, sed nulla essentia creata quantūcūq; sit immaterialis, cum de se sit quædam essentia abstracta in solo intellectu consistens est, nec habet rationem suppositi, sed cum nihil seipsum producat, oportet q̄ fiat subsistēs ab aliquo alio agente, & suppositum cum essentia quodam modo copulante: ergo indifferenter ad vnum vel ad plura supposita se habebit, & sic in plura supposita ab illa causa multiplicari poterit. Ex hoc enim vniuersale quod in natura rei fundatur, dicitur de multis, & est in multis. Secundo idem arguit sic. Quia sicut se hēt forma materialis ad materiam, sic se habet forma immaterialis ad suppositum, quo ad terminationem: sed oīs forma materialis vel est multa, vel est possibilis, q̄ sit multa, nisi deficiat materia: ergo oīs forma immaterialis multiplicabilis est per supposita. Tertio arguit sic. Nam cū aīa rōnalis sit immaterialis, sicut est de ipsa, sic potest esse de alijs: sed quāuis aīa sit immaterialis, & in fundamento materie creetur & multiplicet secundum multitudinem corporū humanorū, nihilominus tñ Deus extra corpus possit facere tot & tales aīas, quot & quales facit in corpore, cum ex corpore causalitas dei non dependat, & sic multas sub eadem sp̄e, igitur idem potest de angelis. Quarto. Nam oīs creatura in infinitum a diuina simplicitate deficit, hoc autem pertinet ad magnam Dei simplicitatem, q̄ eius essentia sit quædam singularitas non potens per aliqua multiplicari, quāuis eadem in pluribus suppositis esse possit, igitur natura creata quāuis eadē in pluribus suppositis esse non possit, tñ per ipsa multiplicari poterit. Hoc idem vult Commentator supra primū celi, quia dicit, q̄ quicquid inuenitur plusquam vnum est diminutum quia si esset perfectum, sufficeret esse vnum, & hoc est causa multorum indiuiduorum eiusdem sp̄ei scilicet q̄ propter diminutionem non fuit natura contracta vel contenta in esse vnus, sed omnis creatura in comparatione ad primum deficit: ergo multiplicari poterit. Quinto. Nam licet via nature non sit aliqua materia capax forme celi, potest tñ Deus eam facere licet phil. hoc negaret, qui diceret Deum nihil nouum posse facere, quod non sit in potentia materie, sic in proposito. Sexto. Quia phil. ponit formam, quæ ex natura sua non est aliquid absolutum præter dispōitōem suam cum materia, aut cum supposito, talem formam ponit materialē, & multiplicabilē fm̄ materie diuisionē, vbi materia multiplicabilis est, oēm autē aliā formam ponit quædam naturam diuinā, in qua natura & suppositū non differit. Iplē. n. 12. met. intellexit motores orbium p̄portioari mobilibus, & iō si essent sub eadem sp̄e plures celi, essent & plures angeli motores eiusdē sp̄ei, quos esse dicit quædam diuinas substantias immateriales, & q̄dā necesse esse, quod Auic. optime improbat 8. met. & ideo verba phil. ad propositū tuę opinionis nihil faciunt, cum hic queramus de angelis, vt quibusdā creaturis, oportet ergo te concedere nobiscū, oēm formam a Deo multiplicari posse fm̄ numerū, aut cōcedere angelos esse deos, & ipsos necesse esse in eitate. Septimo arguit. Quia materia & quantitas non sunt præcisā rō indiuiduationis nisi in reb. materialib. q̄d patet primo per Dam. lib. primo de duplici natura, & vna hypostasi xpi. vbi dicit. Hypostases distinguunt characteris proprietas. p̄ hoc autem secundum ordinem angelicarum virtutum diferentes hypostases concedidit non solū, sed fm̄ vna quæcūq; sp̄m. Ponit ergo aliā cām indiuiduationis q̄ materia cū dicit characteris proprietas. Secundo. Quia Auic. primo met. vult q̄ singularia postquā non sunt diuisa in intellectu essentię vnum sunt, sed dñe eē diuisa accidentibus. Item dicit. lib. 3. equinitas ex hoc q̄ indiffinitione eius conueniūt multa est communis, sed ex hoc q̄ accipitur cum proprietatibus & accidentibus signatis est singularis, patet ergo, q̄ per proprietates accidentales sit indiuiduatio. Accidēs aut potest accipi tripliciter. Primo modo pro oī eo, q̄ est extra essentia rei, & hoc modo cū rō suppositi & existentie vel subsistentie sint extra rōne essentie, dicunt sic accidentia, & sic quælibet talis essentia sit se ipsa suppositū in existentia actuali, hac intentione sola adiecta in quatuor est effectus Dei in

in natura & essentia ipsum nō esse ad esse p̄ducendo, duo igitur angeli vel plures possunt esse distincti solis subsistentiis, & rōnib. suppositorum proprijs, quarum hæc non est illa, quæ dicunt accidentia aduentitia solum, ponendo et q̄ nullum accidens reale a se differens in se habeat. Scd̄o modo dicuntur accidentia, quia vnum se habet per additionem ad alterum, quōis fm̄ veritatem non sit accidentia, vt materia ad formam & econuerso, quæ ad se inueniunt indiuiduantur sub quantitate. Et fm̄ Auic. vnum sine alio eē non potest, & cum subiunctum accidit, quia vnum in rōne propria alterius non clauditur. Tertio modo accipit accidens, quo subtracto non subtrahit esse rei, & tñ accipit hoc esse signatū ab illo, sicut corpora humana, in quib. indiuiduantur aīe rōnales, & sine quibus multiplicari nō possunt fm̄ naturam, licet Deus hoc possit, vnde dicitur corpora acciderent aīabus, quæ in ipsis creantur. Ex omnib. igitur prædictis patet, quod oīs essentia creature potest multiplicari per diuersa supposita in solis suis substantiis distincta per diuersas subsistentias in effectu. Hæc sunt potiora argumenta, quæ fiunt contra quintam conclusionem. Et in hoc secundus articulus terminetur.

Quantum ad tertium articulum restat prædictis objectionibus cum Dei adiutorio quantum possibile fuerit obuiare, quia proculdubio, fortes sunt & subtiles. Et quidem ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem primo dicit. Et ad primū negatur primo, q̄ mens Aristoteli fuerit substantias sp̄iales cōponi ex materia, & forma, sicut arguens dicit. Quæcūq; aut fuerit mens Commentatoris, nō est multum in hac materia curandum, quia errauit exponendo Arist. sicut beatus Tho. ostēdit in multis locis, potissime prima parte. q. 76. art. primo. Itē scd̄o sententiarum dist. 17. quæstione secunda arti. primo. Item secundo contra Gentiles cap. 59. Item in quæstionib. de aīa, & in quæstionib. de sp̄ialib. creaturis, & in multis alijs tractatibus. Et cum arguens vult probare hanc alius mentē Arist. dicit ad primum eius argumentum, quod minor est falsa, pro qua nihil laborauit, sed tñ pro maiori, quam sibi gratis cōcessissimus, & sine labore, non n. intellectus possibilis, de quo loquitur Arist. est in potentia naturali ad recipiendum oīa intelligibilia, sed solum ad omnia intelligibilia sensibilia, & ideo non habet in se naturam alicuius sensibilibus in actu. Cum quo tamen stat, q̄ intellectus possibilis sit quædam entitas actualis, & vera qualitas de secunda specie qualitatis inhærens ipsi essentię aīe, sicut sua potentia naturalis, veruntamen licet sit quid actuale in genere entitū, non tamen est quid actuale in genere intelligibilium, sicut docet Sanctus Tho. in prima parte q. 87. arti. primo. Item aliam calumniam patitur argumentum, quia in angelis non est intellectus agens, nec possibilis, nisi valde equiuoce, vt probat idem S. Tho. eodem lib. q. 54. arti. quarto. Itē aliud falsum assumit, q̄ oīs entitas actualis sit actu intelligibilis, vel q̄ oīs actualitas sit intelligibilis per impressionem sui in intellectum, hoc enim falsum est primo, de essentia aīe, secundo de eius potentijs, tertio de eius habitibus, quarto de eius actibus immanentibus, quinto de substantijs separatis p̄ isto statu, quia nullū istorū naturaliter, & pro statu isto imprimunt sp̄m suū in intellectu possibili, sed in intelligitur per sp̄m obiecti materialis & sensibilibus. Nec valet si quis instantiam ferat contra quoddam superius dictum. q̄ intellectus possibilis nō est in potētia nisi ad formas vel sp̄es sensibilibus dicens, q̄ oīa separata recipit sp̄es substantiarum separatarum. Item q̄ beatorum in intellectu recipit formā Dei tanq̄ sp̄m, qua intelligit. Hęc si quidem non valent. Non quidem primum, quia hic loquimur de potentia aīe coniuētę & pro statu coniuētio nis ad corpus. Nec secundum valet, quia receptio diuine essentię in intellectu possibili est valde equiuoca receptio, & satis metaphorica ad propositum. Cum ibi nulla sit inhærentia, nec esse influxio, nec realis vnio proprie loquendo ad sensum arguentis. Item aliud falsum præsupponit arguens scilicet quod quælibet substantia sp̄ialis intelligat nouiter recipiendo speciem intelligibilem ab obiecto suo. Vnde Sanctus Thom. prima parte q. 54. art. 4. vbi querit, vtrum in angelis sit intellectus agens & possibilis sic inquit. Necessitas ponendi intellectum possi-

bilem in nobis fuit p̄pter hoc quod nos inuenimus quādoq; intelligentes in potentia, & quandoq; in actu. Vnde oportet esse quādam virtutem, quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducit in actum eorum cum sit sciens, & vterius cū sit considerans, & hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia nature rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales & intelligibiles in actu, sed solum sunt intelligibiles in potentia extra animam exites. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles actu, & hæc virtus in nobis dicitur intellectus agens. Vtraq; autem necessitas deest in angelis, quia neq; sunt quandoq; intelligentes in potentia tñ respectu eorum, quæ naturaliter intelligunt, neq; intelligibilia eorū sunt intelligibilia in potentia, sed in actu, intelligit. n. primo & principaliter res immateriales. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens & possibilis nisi æquiuoce. Hęc ille. Et post in solutione primi exponens illud philosophi. 3. de aīa. In oī natura est aliquid, quo est oīa fieri, & aliquid, quo est oīa facere &c. Philosophus (inquit) intelligit illa duo esse in oī natura, in qua conuenit esse generari iure fieri, vt ipsi verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sed naturaliter cognoscibilis, vnde non oportet in eis ponere agēs & possibile. Hęc ille. Item in solutione secundi sic dicit. Ad intellectum possibilem pertinet esse in potentia respectu naturaliter cognoscibilium, & quandoq; fieri in actu, vñ q̄ angelus illuminat angelum non pertinet ad rōnem in intellectu agētis, neq; ad rōne intellectus possibilis, q̄ illuminatur de supernaturalibus misterijs, ad quæ cognoscenda q̄nt; est in potentia. Si quis autem velit hoc vocare intellectum possibilem, equiuoce dicit, nec de nobis est curandū. Hęc ille. Ex quib. patet q̄ falsum est, quod supponit arguens. q̄ in angelis sit aliqua entitas denudata ab oī actualitate, & in potentia ad omnem actualitatem intelligibilem. Ad secundum dicitur, q̄ ille quatuor propositiones philosophi tertio de aīa intelliguntur de intellectu possibili, quo aīa humana formaliter intelligit tanq̄ potentia naturali & virtute sua, non autem intelliguntur de intellectu angelico, quod manifeste patet per verba sua. Dicit. n. tertio de aīa cap. tertio quod incipit. De parte autem aīe &c. Necesse est itaq; qm̄ oīa intelligit immittum esse, sicut dicit Anax. vt imperet, hoc autem est vt cognoscat, intus. n. apparet prohiberet cognoscere extraneum, & obstrueret: quare neq; ipsius est esse natura, neq; vnā, sed aut hoc q̄ possibilem sit vocatus itaq; aīa intellectus. Dico autem intellectū, quo opinatur & intelligit aīa, nihil est actu eorum, quæ sunt ante intelligere &c. Item qm̄ dicit Arist. q̄ intellectus possibilis aīe nihil est eorū, quæ sunt ante intelligere, nō intendit excludere ab eo oēm actualitatem, sed tñ actualitatem naturarum sensibilibus corporearum. Itē actualitatem actu intelligibilem, quia essentia sua nō est actu intelligibilis, sed in potentia tñ. Fit autem actu intelligibilis per species rerum sensibilibus a fantasmatibus abstractas. De hoc S. Tho. in scripto super librum de aīa exponens illum textum sic dicit. Considerandum est, q̄ antiqui dupliciter opinati sunt de intellectu. Quidā n. opinati sunt & posuerunt, q̄ intellectus erat compositus ex principijs oīum ad hoc, q̄ cognosceret oīa. Et hanc supra dixit esse opinionē Empe. Anax. aut dicit intellectum esse simplicem & mixtum, & nulli rerum corporalium habere aliquod commune. Ex eo ergo quod dictum est, q̄ intellectus non est actu intelligibilis, sed in potentia tantum, concludit, q̄ necesse est intellectum propter hoc, quod intelligit omnia in potentia, nō esse mixtum ex rebus corporalibus sicut Empe. posuit, sed esse immixtū, sicut dicit Anax. Et quia Anax. hoc dicit hac ratione motus, quia posuit intellectum esse primum principium totius motus, a quo oīa mouantur fm̄ eius imperiū. Si autem esset mixtus ex materijs corporalibus, vel haberet aliq̄ eorū determinatē, nō posset oīa mouere iperio suo, quæ determinaret ad vnū. Hoc est qd̄ dixit Anaxagoras. posuit. n. intellectu esse mixtū, vt iperaret, & suo iperio moueret. Et quia nūc nos nō loquimur de intellectu, quo aīa mouet, sed de intellectu, quo aīa intelligit illud mediū, non est nobis opportunū ad ostendendum intellectū Capreolus 2. Sent. I 4 esse

Text com. 19 In oī natura est quouis fieri & quo est facere quatenus

Intellectus possibilis aīe nihil est eorū quæ sunt ante intelligere, quis sensus.

Intellectus possibilis aīe nihil est eorū quæ sunt ante intelligere, quis sensus.

Nulla substantia separata intelligit recipiendo nouiter speciem

Ratio Aristo
probat in
lectu e
pua
potentia
ingere
intelligi
bilium.

esse immixtum, sed oportet aliud mediū accipere ad illud ostendendum, ex eo quod intellectus omnia cognoscit, & hoc est quod addit. Hoc autem est ut cognoscat, & hoc quidem tali ratione apparet, omne enim quod est in potentia ad aliquid receptivum eius caret eo, ad quod est in potentia, & cuius est receptivum, sicut pupilla, quæ est in potentia ad colores, & receptiva eorum est ab omni colore, sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia quæ est in potentia ad ea, & receptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus rebus illis, quæ natus est intelligere naturaliter. Cum autem natus sit intelligere omnes res sensibiles & corporeas, oportet quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret colore, propter hoc quod est cognitivus colorum. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores, sicut lingua febricitantis, quæ habet aliquem humorem amarum, non potest percipere dulcem saporem. Et sic intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura sibi conaturalis prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum, & hoc est quod dicit. Intus enim apparet prohiberet cognoscere extraneū, & obstrueret idem impediret intellectum, & quodammodo velabit, & clauderet ad inspectionem aliorum. Et appellat intus apparet aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dicit ei appareret semper impediretur intellectus ab intelligendo alia, sicut si dicemus, quod humor amarum est intus apparet lingue febricitanti. Concludit autem ex hoc, quod non contingit naturam intellectus esse unam idem nullam determinatam naturam, sed hanc solum habet, quod est possibile respectu omnium, & hoc quidem convenit intellectui, quia non est cognoscitivus tantum unius generis sensibilium, ut visus vel auditus, nec tantum qualitativum accidentium sensibilium, vel propriorum, sed univ ersaliter totius naturæ sensibilis, unde sicut visus caret genere quodam sensibilium, ita oportet quod intellectus careat tota natura sensibili. Ex hoc autem ulterius concludit, quod ille qui vocatur intellectus animæ, nihil est in actu eorum, quæ sunt ante intelligere, quod est contrarium ei, quod ponit antiqui. Dicebant enim eum ad hoc, quod cognosceret omnia, esse compositum ex omnibus, & ne quis crederet hoc esse verum de quolibet intellectu, quod sit in potentia ad sua intelligibilia antequam intelligat, interponit quod nunc loquimur de intellectu, quo anima intelligit & opinatur. Hæc ille. Ex quibus patet, quod philosophus ibidem solum loquitur de intellectu nostro, & non de angelico, & de intellectu nostro non vult, quod sit denudatus ab omni actualitate, sed tantum ab omni actualitate, sensibilium naturarum, quia illas tantum directe & perfecte intelligit pro statu isto, nec seipsum, nec actus, nec habitus suos, nec essentiam animæ directe primo intelligit, sed primo intelligit aliquam naturam sensibilem, & secundario actum suum, & per actum cognoscit seipsum. Unde Arist. dicit secundo de anima, quod obiecta præcognoscuntur actibus, & actus potētis. Ad Tertium dicitur, quod de dictis Commentatoris in proposito parum curandum est, sed quantum facit ad propositum dicitur, quod loquitur de intellectu humano, non autem de intellectu angelico. Item posito quod intelligat de humano, tunc primum dictum suum concedit scilicet quod intellectus humanus denudatus est ab omnibus sensibilibus & intelligibilibus formis per se & directe, & per speciem vel formam propriam intelligibilibus, cum quo stat quod ipse sit quædam forma, & actualitas intelligibilis reflexe per speciem sui obiecti. Unde sanctus Thomo. prima parte q. 87. arti. primo ad tertium Intellectus (inquit) humanus, qui sit in actu per speciem rei intellectæ, per eandem rem intelligitur sicut per formam suam. Item arti. tertio in solutione primi sic dicit. Obiectum intellectus est quoddam commune scilicet ens & verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri secundum præteritum statum est quodlibet ens & verum, sed ens & verum consideratum in rebus materialibus, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit. Item articulo secundo in solutione secundi sic dicit. Habitus

Tex. com. 33.

sunt præter intellectui nostro non sicut obiecta intellectus, quia obiectum intellectus nostri secundum statum vite præteritum est natura rei materialis, sed sunt præter intellectui, ut quibus intellectus intelligit. Hæc ille. Ex quibus patet, quod non omnis actualitas, nec omnis entitas actualis est intelligibilis per se & primo & directe ab intellectu nostro. Et sic non oportet, quod intellectus possibilis sit est denudatus ab omni forma intelligibili, quod sit denudatus ab omni actuali entitate. Similiter secundum dictum Commentatoris intelligendum est de intellectu humano, quod scilicet est in potentia & non in actu respectu formarum primo & directe intelligibilium. Ad Tertium dicitur etiam dicitur, quod intellectus humanus habet aliquid potentiale scilicet intellectum possibilem, aliud actuale scilicet intellectum agentem, vel actum aut habitum intellectus possibilis. Et si omne potentiale dicitur materiale, & omne actuale dicitur formale, conceditur, quod in anima humana sunt multa materialia & multa formalia, sed equivoceatur in talibus, ideo nihil valet contra conclusionem, quæ aliter loquitur de materia, & aliter de forma ut patuit in probatione conclusionis. Respōsio aut quæ arguitur vera est, nec ipse eam nec ipse eam sufficienter impugnat. Unde ad primam probationem eiusdem dicitur, quod opinio Alexandri multum differt ab opinione nostra, quia Alexander posuit, quod intellectus possibilis est quædam entitas denaturarum sensibilium, vel consequens commixtionem elementorum. Unde beatus Thome. secundo contra gentiles cap. 62. Alexander (inquit) consideratis verbis Arist. posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Arist. in secundo de anima posuit sibi convenire, quia vero intelligere non poterat, aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit prædictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectualem substantiam, sed consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis corporis humani modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu. Et secundus hoc ipsum est quædam substantia separata, ex qua in fluentia homo fit intelligens in actu, id autem in homine, per quod est potentia intelligens, est intellectus sensibilis, & sic videbatur sequi, quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis &c. Hæc sanctus Thomas. Quæ opinionem ibidem multipliciter destruit, & annullat. Et ad rationem Commentatoris dicitur, quod licet intellectus possibilis sit quædam entitas actualis, non tamen est intelligibilis in actu, & ideo non impedit, quin species intelligibiles in eo possint esse. Ad secundam improbationem dicitur, quod opinio nostra non ponit intellectum esse talem preparationem, sed esse naturalem potentiam animæ rationalis, quæ non habet aliquam naturam sensibilem, sed elenatur supra totum esse materiale & corporeum & sensibile, & tamen in potentia ad species intelligibiles omnium sensibilium, & naturam habens actu in sua productione, sua etiam entitas non est intelligibilis in actu. Et cum arguens dicit, quod si Aristoteles non intendit negare actualitatem ab intellectu possibili, sed solum actualitatem ad quantum est in potentia, nihil speciale diceret &c. Dicitur quod immo intellectus possibilis est in potentia ad totum genus spirituum intelligibilium, a toto genere sensibilium abstrahibilem, & nullam habet naturam sensibilem, aut intelligibilem in actu, quod non est verum de aliqua potentia sensitiva, vel vegetativa. Item dicit istud novum, quod falsa est opinio. Empedocle. & aliorum antiquorum ponentium intellectum compositum, & mixtum ex omnibus. Ad Tertiam dicitur, quod comparatio Commentatoris parum valet, nam materia per formam substantialem acquirit esse substantialem, & nunquam est sine forma substantiali. Intellectus autem possibilis per formam intelligibilem non acquirit esse substantialem, sed accidentialem & potest esse sine tali forma, & sine tali esse, nec constituit aliquid per se unum cum sua forma. Conceditur tamen quod sicut materia per formam acquirit esse actu materiale, ita intellectus possibilis per

Tex. com.

Opinio Augustini de materia sensibilium

Quo substantia spiritualis patitur ab igne et per quod agit vel per se ipsam vel extra se admittit.

Utrum forma que est hoc aliquid possit intelligi in materia

Intellectus spiritus si facit unum

per formam intelligibilem acquirit esse intelligibile actu. Uterius dicit, quod omnia verba Commentatoris siue sint vera, siue sint falsa, referunt ad intellectum possibilem, quo anima humana intelligit, non autem ad intellectum angelicum, aut si in debet loqui de quolibet intellectu creato falsum dicit, & male probat. Item probato vel concessio, quod intellectus noster, & angelicus est illo modo potentialis, quo arguens ponit, adhuc argumenta sua non sunt contra conclusionem nostram, nec probant propositum suum, quia intellectus non est ipsa essentia animæ, nec angelus, nec pars substantiæ eius, sed quædam qualitas, & ideo non probat quod essentia animæ, aut angelus sit in se composita ex materia & forma, sed solum de intellectu. Ad Quartum principale dicit, quod in omni substantia intellectu ali præter primam, quæ Deus est, est compositio alicuius potentialis cu aliquo actuali, sicut supra dictum est, nulla tamen substantia intellectualis est proprie composita ex vera materia, & ex vera forma substantiali. Cum autem dicit, quod philosophus & Commentator intelligit, quod substantiæ abstractæ in sua substantia habeant compositionem esse intellectu possibili, & ex intellectu sui, falsum est tamen in anima rationali quæ in angelis. De anima rationali patet, quia intellectus possibilis intelligeret se ipsum. Itē nunquā esset in pura potentia respectu intellectu possibili, nec esset in principio sicut tabula rasa, nec indigeret intellectu agente, & multa alia inconuenientia sequerentur apud philosophum. Quia autem intellectus angelus non sit eius essentia, nec pars essentia, sed verū accidens de genere qualitatis, ostendit S. Thome. prima parte q. 54. Nam in primo eius articulo ostendit, quod intelligere angelus non est eius substantia. In secundo ostendit, quod intelligere angelus non est eius esse. In Tertio ostendit, quod virtus intellectuana angelus non est sua essentia, si autem Commentator sentit oppositum, non est curandum. Ad Quintum negat quod illa sit mens Augustini. quod angelus sint compositi ex materia & forma, sicut dicitur, proprie materia & proprie forma, sed forte intellexit, quod in angelo est aliquid potentiale. Cuius essentia, & aliquid formale, vel actuale, sicut esse, vel forte in hoc Augustinus sequitur opinionem Platonicorum ponentium demones esse aialia aerea: vel forte quod dicit illas opinionones esse veras intendit dicere, quod non sunt contra fidem. S. Thome. vero de spiritualibus creaturis, quod primam solutionem quartam dicit, quod Augustinus per materiam multibilibi intelligit informitatem nature spiritualis sicut non dicitur esse conuersa ad verbum, a quo illuminat. Ad Sextum negat primam consequentiam, quia in deo nulla est compositio, nec ex materia & forma, nec ex substantia & accidente, nec supposito cum natura, nec esse cum essentia in angelo aut sunt tres vltimæ compositiones. Ad illud, quod additur de passione demonomum respondet S. Thome. in questione statim allegata in solutione 20. argumentum. Substantiæ (inquit) spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus dicit, unde non oportet quod habeant materiam. Similiter ad illud, quod addit de alteratione, & translatione, & receptione accidentium respondet S. Thome. ibidem. Unde in solutione. 16. sic dicit. Substantia spiritualis creata agit & patitur non sicut formam vel materiam, sed sicut in actu vel potentia. Itē in solutione. 22. sic dicit Forma separata in quantum est actus non potest aliquod extraneum habere ad mixtum, sed solum in quantum est in potentia. Et hoc modo substantiæ spirituales in quantum sunt in potentia sicut intellectu & voluntatem recipiunt aliqua accidentia. Hæc ille. Et per hoc patet ad dictum Boetii, quia pura forma ab omni potentialitate abstracta non potest esse subiectum accidentium, sed angelus non est talis forma, sed solus Deus. Ad septimum dicit, quod ratio, qua probat animam rationalem non componi ex materia & forma multiplex est, nec solum illa, quæ ibi recitatur, tamen illa bona est. Nec arguens bene soluit illam, quia in prima solutione assumit falsum. scilicet quod forma quæ est hoc aliquid, potest informare duas materias, hoc enim impossibile est, quia vel illæ materiæ sunt unius rationis, vel diuersarum: si secundum igitur requirunt formas speciem, vel genere differentes, si primam eadem ratione eadem forma poterit informare tres, quatuor, & quinque materias, quod est falsum. Similiter secunda solutio non valet, quia quod de illo composito sic per te in diuiso, utrum sit totum, si quælibet sui partem informet materiam vel tamen sicut unam sui partem, & non sicut quælibet. Si secundum se totum primo modo, igitur sicut se totam esse forma & actus, & sic non habet mate

riam ex qua. Si non secundum se tota, igitur anima non secundum se totam est actus corporis, & sic non sicut se tota est anima, sed sicut pars sui, & multa alia inconuenientia sequuntur. Itē ista secunda solutio aliud falsum supponit. scilicet quod materia & forma in composito non habeant propriam unitatem, nec distinctionem cuius falsitas alias forte videbitur. Ad octauum dicit, quod omnis materia proprie dicta repugnat intelligibilitati. Hæc enim vocamus materiam potentiam quandam in genere substantiæ intellectualem præter omnem spiritum & formam, & priuationem, quæ tamen est susceptiva formarum substantialium & priuationum, vel saltem formarum & non priuationum formarum substantialium. Talis autem materia intelligibilitati repugnat, quia talis materia nunquā est sine aliqua forma substantiali, nunquā habet duas simul formas, & quicquid recipit indiuiduat & contra hit, nec immediate recipit accitiam, potissime de genere qualitatis, cuius est cognitio, & multas alias imperfectiones habet intelligibilitati repugnantes. Potissime, quia cum illa sit infima in genere creaturarum, potest esse causa supremarum creaturarum, cuius sunt angeli. Cum autem dicit arguens, quod materia, quæ est in substantiis separatis non est talis materia &c. Dicit quod de sua equiuocatione non est curandum si velit oera potentia passiuam, & receptiuam actus accidentalis vocare materiam; nos enim vocamus materiam illud, quod immediate est subiectum forme substantialis, accipiendo esse substantiale per actum, quæ recipit. Ad argumentum Durandi dicitur solutio vel instantia, quæ contra argumentum S. Thome. affert nihil valet. Omnes enim sancti doctores, imo philosophi ponunt substantias separatas esse intellectuales sicut se totas, & non secundum partem. Probat enim philosophus primo & tertio de anima, quod intelligere non est operatio compositi, sed intellectus tamen, ita quod nulla pars materialis, siue sit quantitativa, siue essentialis est elicitiua tanquam agens principale nec tanquam agens instrumentale actus intelligendi. Alias non plus angelus diceretur substantia intellectualis quod homo, si non sicut se tota esset intellectualis, sicut nec est homo, & sic illa instantia parum valet. Secundo loco respondendum est ad argumenta Aureoli primo loco posita contra secundam conclusionem, quibus nititur probare, quod non oportet querere aliquod principium indiuiduationis. Et ad primum quid dicit, quod maior quam assumit est equiuoca, vel potest equiuoce capi. Si enim intelligatur quod nulla res, quæ est extra intellectum, prout est extra intellectum, est indifferens ad plura, sed est determinata ad unum in diuisum, maior est vera, quia prout est extra intellectum, habet aliquod esse reale, & cum tali esse non est comunicabilis, nec plurificabilis. Si autem intelligatur quod res, quæ est extra intellectum, ut præcendit a tali esse, quod non est ipsa nec pars eius, nec de ratione eius, nec essentialiter comunicabilis rationem eius, non est indifferens, falsa est maior & eius opposita est vera. scilicet aliqua res existit extra intellectum est de se indifferens ad plura in diuisum. Tunc ad probationem illius maioris in sensu negato dicit, quod responsio quæ arguens adducit, bona est & vera sic intelligendo quod humanitas, quæ est in forte, de se indifferens est, sit autem differens per aliud ab illa, quicquid illud sit, de quo postea videbitur. Et concedit quod humanitas fortis, & humanitas Platonis differunt, & illarum causa est causa differentie fortis & platonis, non tamen prima causa distinctionis illarum humanitatum, nec illud, quod hæc cezat primo naturam, postea indiuiduum, & sic concedit secundam responsio, quæ arguens recitat. Tunc ad tertiam replicam, in qua dicit, quod aliqua forma aduenit alicui substantiæ, dicit primo, quod illud argumentum tantummodo concludit, quod principia indiuiduantia non tollunt per suum aduentum a natura specifice differentia, quæ habet in se, & sicut esse essentia, vel forme, vel nature ad multa indiuidua, sed solum facit ea indiuidua esse, quod habet in indiuiduo, vel supposito, ita quod ipse remanet in se indifferens. Sed tamen esse, quod habet in hoc indiuiduo est differens, & incommunicabilis, & totum hoc concedit, ut postea dicitur latius. Est ergo simul & semel differens & indifferens & comunicabilis & incommunicabilis sicut diuersas sui considerationes in re fundatas. Nec sequitur quod vltimus inferitur. scilicet quod fortes & platos non differant per suas humanitates proprias, licet non distinguantur in humanitate communi in se considerata: secundo dico quod aliter posset dici. scilicet quod maior argumentum est vera, quæ talis forma aduenit substantiæ

Tex. com. 11
Tex. com. 12

substrato prius subsistenti in esse reali, sicut procedit probatio argumenti de albedine ad veniente superficie plus existit, sed falsa est maior, qm substratum nullum esse existentie, vel subsistentie habet ad aduentum forme distinctum, sed ab ipsa accipit esse reale & distinctum, sicut est in proposito, quia principia indiuiduantia sunt causa esse ipsi nature, qua indiuiduant aliquo modo, sicut ponit S. Tho. de potentia Dei q. prima ar. primo. dicit. Natura diuina a formis materialibus in duobus differt: Primo quidem per hoc, quod forme naturales non sunt subsistentes, vnde humanitas in homine non est idem, quod homo qui subsistit, diuinitas autem, est idem, quod Deus, vnde ipsa natura diuina est subsistens: aliud est, quod nulla forma, vel natura creata est suum esse, sed ipsum esse Dei est eius natura & quidditas, & inde est quod proprium nomen ipsius est, qui est, vt patet exodi tertio, quia sic nominatur quasi a propria forma sua. Forma igitur in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo, cui comunicatur sit aliquid per quod forma, vel natura subsistentiam recipiat, & hoc est materia, quae subsistit formis, & naturis materialibus, quia vero natura materialis, vel forma non est suum esse, sed accipit esse per hoc quod in alio recipitur, vnde in quibus est, de necessitate habet diuersum esse, vnde humanitas non est vna in forte & platone sicut esse, quod sit vna sicut propria rationem. In coicatione vero, quia diuina natura coicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale, per quod subsistentiam recipiat, donec non recipiatur in alio quasi immateriale, vt sic genitus ex materia & forma inueniatur coipositus. Et iterum quia ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita, in quibus est vni per vnum & idem esse, est in coicante, & in eo, cui coicatur, & sic manet vna, & eadem sicut numerum in vtroque. Haec ille. Nec valet probatio maioris inducta, quia procedit ex falso intellectu, ac si nos dicamus, quod natura specifica ex se haberet aliquod esse reale extra intellectum in differens ad multa, & postea principium indiuiduantium per suum aduentum tolleretur illud esse in differens, & daretur ei esse differens. Nos autem hoc non dicimus, sed solum quod natura non habet ex se esse differens, nec esse indifferens, sed vtriusque accidit ei, habet. n. esse in differens, vt est in intellectu, esse autem differens, vt est in supposito, ita quod arguens fallitur per sophisma consequentis, ac si sic argueret. Natura non habet ex se esse differens, igitur ex se habet esse indifferens, dicit enim & indifferetia accidunt sibi, & pluralitas, & vnitas, distinctio & idetitas, nisi quod potest dici quod natura ex se, vel per se, vel de se, est indifferens, & vna, & indistincta, & coicabilis, loquendo de perfectitate tertij modi, quae est solitudo, vt intelligatur sic. Natura est per se in differens, hoc est, quod si sola esset, vel si absolute consideretur praeciso esse, quod habet in supposito, ipsa est indifferens, non tamen quod indifferetia coipetatur ubi in primo modo dicendi per se, nec in secundo, quia si sic esset indifferens, per nihil adueniens posset fieri differens. Ad secundum dicitur primo, quod per idem hoc est homo, & vnus homo, si loquamur de vnitate essentiali & transcendentem, non autem si loquamur de vnitate accidentali, quae est de genere quantitatitatis secundo dicitur: quod indiuidua tio vel esse indiuiduum plures requirit quod esse vnum vnitate essentiali, potissime in rebus materialibus, quae sunt multiplicari in eadem speciale. Quia ad esse vnum, sufficit indiuisio in se, sed ad esse indiuiduum requirunt quatuor. Primum est in diuisio in se, & esse indiuisum. Secundum est diuisio ab alijs, si quae sint, vel esse possint in eadem specie indiuidua. Tertium est, quod non sit receptibile in alio, vel coicabile alteri coicatione, quia vniuersale coicat indiuiduo. Quartum est, quod sit aliquid demonstrabile, sensibile, & determinatum ad hic & nunc. Principium autem talium non est natura pura, cum ex se sit indifferens negatiue, i. quod non est principium dicitur, sed conuenientiae, licet non sit indifferens positue, hoc est habens aliquid repugnans differentiae. Ad Tertium dicitur, quod responso ibidem data est sufficiens, dum tamen bene intelligatur scilicet quod humanitas in se est indifferens hoc est, quod non habet ex se differentiam, nec repugnantiam ad pluralitatem, & coicationem & distinctionem, immo si sola consideret, & per se perfectitate tertij modi est indifferens, non tamen ex se habet, quod sit indifferens, & nullo modo capax differentiae, nec coica-

Nā nec de se habet esse differens, nec in differens, est tamen indifferens per se iuxta tertium modum perfectitatis.

Ad esse indiuiduum in rebus materialibus quatuor signantur.

bililitatis, quia non est per se indifferens primo modo, aut secundo perfectitatis. Neutrum enim repugnat vbi: nec alterum est de sua ratione scilicet differentia, vel indifferetia, comunicabilitas, vel incommunicabilitas. Veruntamen accidit sibi differentia & incommunicabilitas quantum ad esse, quod habet in supposito. Tunc ad replicam contra hanc solutionem dicitur, quod proprie loquendo nihil tollit indifferetiam a natura superficie, quia natura, quae est in indiuiduo, vel consideratur in se solitarie, vel est in intellectu, vel est in indiuiduo. Quia tunc ad primam & secundam considerationem habet indifferetiam, sed quantum ad tertiam habet differentiam. Et dum quaeritur per quid habet illam differentiam? Dicitur, quod per principia indiuiduantia, & per supposita, in quibus est, quae dant sibi esse, & diuersum esse, vt prius dicebatur. Nec valet consequentia vltior: ergo natura ante aduentum proprietatis est, vel erat indiuidua, immo potius sequitur oppositum. Quia prius erat indifferens, & nullo modo distincta, nunc autem est effecta differens, & distincta, haberet autem consequentia colorem, si nos poneremus, quod propter aliud tolleretur indifferetia a natura, vel appropriaretur proprietati indiuiduali, quae resultat ex indiuiduationibus, & per aliud indiuiduaretur, quod nos non dicimus. Nam vnum & idem est, quod naturam indiuiduat & distinguit, & differre facit. Vltius dicitur, quod praeter istam responsonem, potest aliter dici ad argumentum principale, scilicet quod maior est falsa, vbi illud, quod est indifferens ad aliqua plura recipit esse actualis existentie per vnum illorum. Tunc, sicut non potest transferri de esse substantiali in esse substantiale, ita nec de vno illorum in aliud. Nec est instantia de materia prima, quia illa non immediate recipit esse a forma, loquendo de esse actualis existentie, sed tale esse naturae, vel suppositi. Item similitudo de materia respectu formarum, & de natura respectu indiuiduorum, vel principiorum indiuiduantium non valet. Quia materia prima non recipit ab aliqua forma substantiali, quod sit haec vel illa eadem numero, vel diuersa, & ideo manes eadem numero potest transferri de vna formarum ad aliam respectu quarum est indifferens, quia per illam translationem non perdit, nec acquirit identitatem numeralem, nec suam haecceitatem, sicut est de natura specifica respectu indiuiduorum, & indiuiduantium principiorum, quia secundum identitatem, vel diuersitatem illorum perdit, aut acquirit identitatem, & vnitatem numeralem, & ideo implicat quod transferatur de vno in aliud, & simul cum hoc maneat eadem numero, immo si conceditur quod transferatur, non remanebit eadem numero. Ad Quartum negatur minor. Dicimus. n. quod potentia ad multitudinem, vel pluralitatem in indiuiduo rum in natura specifica est non solum sicut esse, quod habet in intellectu, nec sicut esse, quod habet in supposito, & a supposito, sed vt i se est talis natura receptibilis in alio, sicut quod probatur est in tertia conclusione. Ad Quintum respondet dñs Albertus in commento super porphyrium in Secundo tractatu cap. 3. vbi sic dicit. Cum dicunt Arist. & Boetius, quod omne quod est, ideo est, quia est vnum numero, de his, quae vltimo in natura perfecta sunt, de his. n. est verum sed vniuersalia non hoc modo sunt, sunt enim vt rerum principia, & non vt res vltimo actu in natura constituta & completa. Aut intelligit quod vnum numero sit dictum a numero vltimi esse, & non a numero essentiae. Omne. n. quod est vnum numero, habet esse suae essentiae, sicut vniuersale vnum numero est essentialitate, & non duo, vel tria, quia numero materia & accitio sit in multis, & de multis, & hoc accidit sibi, & non coenit ei sicut se, & sic intelligit quod participatione spei plures hoies sunt vnus homo. Haec ille. Item ante praedicta verba sic dicit. Vniuersale tripliciter habet considerationem scilicet sicut quod in se est natura simplex, & inuariabilis, & secundum quod refertur ad intelligentiam, secundum quod est in isto vel in illo, per esse quod habet, in hoc, vel in illo. Primo quidem modo est simplex natura, quae dat esse & rationem & nomen, & sic verissime est inter oia, quae sunt, nihil habens extraneae naturae admixtum, nec conditionem alienae naturae variatum, per hoc autem quod est in isto vel in illo, multa accidunt ei sicut esse: quorum primum quidem est indiuiduantium

Vnum & idem est quod naturam indiuiduat & distinguit, & differre facit.

Non eodem modo respicitur materia diuersa, sed ad se est indifferens quo naturae vniuersalia.

tum & particulatum: secundum autem quod est multiplicabile, vel multiplicatum: tertium autem quod est corporatum, & habet materiae diuersas passiones, quibus est subiectum, & alia huiusmodi infinita, quia materiae infinita accidunt. Per hoc autem, quod in intellectu est, dupliciter consideratur: sicut autem relationem ad intellectum intelligentie primae cognoscentis & causantis ipsam, cuius illa natura simplex radius quidem est, aut secundum relationem ad intellectum per abstractionem cognoscentem ipsam. Et primo quidem modo accidit ipsi radii & lumen intelligentie agentis esse, & simplex, & purum, & immateriale, & immobile, & incorporale, & incorruptibile, & perfectibile intellectus possibilis, & eisdem intellectus possibilis esse motuum ad actum, sicut color mouet visum ad actum sicut actu lucidi, quod est in ipso, quod sicut actum est color. Secundum autem relationem, quam habet ad intellectum cognoscentem, & non causantem ipsum, habet quod talis intellectus sicut quod abstrahit ipsam agit in ipso vniuersalitate, quam de natura sua ante non habuit per hoc, quod separatur a materia, & a materialibus indiuiduantibus ipsum, & sic intelligitur illud, quod dicitur Aristoteli quod vniuersale est dum intelligitur, particulare autem dum sentitur, & illud Avicennae, vel Auerois dictum, quod intellectus in formis agit vniuersalitate. Et hoc est, quod dixerunt antiqui, triplices formas esse. Anterem, quae sunt formae sicut in re, sicut in re ipsa existentes dantes eis nomen & rationem. Per illud quod sunt aptae esse in multis & vniuersales, non tamen secundum quod sunt in istis, quia sic sunt particulatae, & indiuiduae, & ad singularitatem deductae. Sunt etiam formae post rem, quae sunt formae per abstractionem intellectus ad indiuiduantibus separatae, & in quibus intellectus agit vniuersalitate. Et primae quidem sunt substantiales rerum principia: secundae autem sunt rerum substantiae: tertiae autem sunt accidentia, & qualitates, quae sunt notae rerum in anima acceptae, vocantur & etiam dispositiones, vel habitus. His igitur sic praeparatis dicimus, quod vniuersalia, hoc est naturae quae vniuersalia vocantur secundum se accepta sunt verissime in generabilia, & incorruptibilia, & inuariabilia. Sunt etiam extra, vel praeter intellectum solum, & purum, & nudum, sicut in contradietabiliter probant rationes secundo loco inductae, secundum autem quod dicitur esse in rebus sunt. sicut esse indiuiduarum quod est actu in his, quae vltimo, & in esse perfecto constituta sunt in materia, propter quod est illa res naturae a philosophis vocantur. Adhuc autem sicut quod sunt in intellectu dupliciter sunt. sicut in intellectu per cognitionem causante, & agente, & intellectu cognoscente per abstractionem ea ad vniuersalitate agente & deducte. Haec ille. Item post in solutione tertij sic dicit. Quod inducit aduersarij per dictum Avic. Dicendum est quod omne, quod est in indiuiduo sicut quod est in indiuiduo singulari est. Sed id quod est in indiuiduo, nihil prohibet esse vniuersale, non sicut quod est in indiuiduo acceptum, hoc est sicut se acceptum, nihil prohibet esse quale quod, & non hoc aliquid. Si quis autem obijciat, quod id quod est in indiuiduo, est in eo per modum indiuidui, indiuiduum autem est hoc aliquid: ergo omne, quod est in indiuiduo, est singulari, & hoc aliquid non valet argumentum. Quod. n. est in indiuiduo non semper est in indiuiduo per modum indiuidui, sed aliquando per modum principij indiuidui, & non oportet quod hoc sicut id, quod est, sit indiuiduum, seu hoc aliquid, quia potest esse quale quid. Et ideo in argu. est paralogismus figurae dictionis, quia interpretatur quale quid, vt hoc aliquid, haec dominus Albertus in forma. Ex quibus patet, quod superius dictum fuit in solutione primi, & sequentium, quod scilicet natura specifica in se considerata est indifferens, sed secundum esse, quod habet in indiuiduo, est differens, & incoicabilis, & quo principia in diuiduantia sibi relinquunt indifferetiam vno modo, & tollunt alio modo. Veruntamen aliqua dicit, quae non consonant dictis S. Tho. vtrputa, quod de naturae vniuersales haent aliquod esse reale extra omnem intellectum, & indiuidua, vel ante omnem indiuiduum. Ad argumenta secundo loco contra eandem conclusionem inducta, quae sunt Scoti volentis probare, quod quantitas nullo modo sit principium indiuiduationis, nunc Deo fauente dicendum est, sed primo pre-

dictum autem quod de triplici forma: sicut rem, in se, post rem.

mittam quaedam ad sequentium declarationem secundum mentem sancti Tho. Nam S. Thom. in scripto super Boetium de trinitate in illa, quae quaerit. Vtrum varietas accidentium possit esse causa distinctionis secundum numerum sic dicit. Inter indiuidua eiusdem speciei hoc modo consideranda est diuersitas. Secundum enim phil. 7. metaph. sicut partes generis & speciei sunt materia & forma, ita partes indiuidui sunt haec materia, & haec forma. Vnde sicut diuersitatem in genere vel specie facit diuersitas materiae vel formae absolute, ita diuersitatem in numero facit haec forma, & haec materia. Nulla autem forma in quantum homo est haec seipsa. Dico autem in quantum homo propter animam rationalem, quae quodammodo ex seipsa est hoc aliquid, sed non in quantum forma. Intellectus vero eius qualibet forma, quae possibile est recipi in aliquo sicut in materia, vel sicut in subiecto, natus est attribui pluribus, quod est contra rationem eius, quod est hoc aliquid, vnde forma fit haec per hoc, quod recipitur in materia. Sed cum materia in se considerata sit indistincta, non potest esse quod forma in se receptam indiuiduet nisi secundum quod est distinguibilis, non enim forma indiuiduatur per hoc, quod recipitur in materia, nisi quatenus recipitur in hac materia, vel in illa distincta & determinata ad hic & nunc, materia autem non est diuisibilis nisi per quantitatem. Vnde philosophus dicit primo phys. quod submota quantitate remanet substantia in diuisibilis. Et ideo materia efficitur haec & signata secundum quod est sub dimensionibus. Dimensiones autem istae possunt dupliciter considerari. Vno modo secundum earum terminationem, & dico eas terminari secundum determinatam figuram & mensuram, & sicut etiam perfecta collocatur in genere quantitatis, & sic non potest esse principium indiuiduationis, quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa indiuiduum, sequeretur, quod indiuiduum non maneret idem numero. Alio modo potest considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamuis nunquam sine aliqua determinatione esse possint. Sicut nec natura coloris sine determinatione albi & nigri, & sic collocantur in genere quantitatis, vt imperfectum. Et ex his dimensionibus interminatis efficitur materia haec signata, & sic in diuiduar formam, & sic ex materia causatur diuersitas secundum numerum in eadem specie, vnde materia secundum se considerata non est principium diuersitatis sicut genus nec sicut numerum, sed sicut est principium diuersitatis sicut genus prout subest formae communi, ita est principium diuersitatis sicut numerum prout subest dimensionibus interminatis, & ideo cum haec dimensiones sint de genere accidentium, quandoque diuersitas sicut numerum reducitur in diuersitatem materiae, quod in diuersitatem accidentium, & hoc ratione dimensionum praedictarum. Alia vero accidentia non sunt principium indiuiduationis, sed sunt principium cognoscendi distinctionem indiuiduorum, & per hunc modum et alijs accidentibus indiuisio attribuitur. Haec ille. Item post in solutione primi sic dicit. Cum dicitur phil. quod ea numero sunt vnum, quarum materia est vna, intelligendum est de materia signata, quae est sub dimensionibus, alias oportet dicere, quod oia generalia & corruptibilia sunt vnum, cum eorum materia sit vna. Itē in solutione secundi sic dicit. Dimensiones cum sint accidentia per se, non potest esse principium vnitatis indiuiduorum substantiae, sed materia prout talibus dimensionibus subest intelligit esse principium talis vnitatis & multitudinis. Item in solutione quarti sic dicit. Illa quae differunt numero in genere substantiae non solum differunt accidentibus, sed et forma & materia. Sed si quaeras, quare ista forma differt ab ista, non est alia ratio, nisi quia est in alia materia signata, nec inuenitur alia ratio, quare haec materia sit diuisa ab alia, nisi per quantitatem, & ideo materia subiecta dimensionis intelligit esse principium huius diuersitatis. Haec ille. Itē in solutione tertij dicit. De ratione indiuidui est, quod sit in se indiuisum, & ab alijs diuisum vltima diuisione, nullum autem accitio habet in se propria rationem indiuiduationis nisi quatuor, vnde dimensiones ex seipsis habent quandam rationem indiuiduationis. Determinatum huius, prout situs est diuisa quantitatis, & sic habet duplicem rationem indiuiduationis, vnam ex subiecto, sicut & quodlibet aliud accitio, aliam ex seipsa in quantum habet situm, rationem cuius in abstracto a materia sensibili ma-

q. 4. ar. 2 circa medium.

Tex. com. 39.

Tex. com. 15.

Materia cum de se sit indiuisa, vnde sunt haec.

Non ex quantitate interminata determinata materia fit haec.

Quantitas haec duplicem rationem indiuiduationis.

ginatur hanc lineā & hunc circulū, & ideo recte materia conuenit indiuiduare oēs formas ex hoc, q̄ subdit illi formā, quæ ex seipſa habet in diuiduationis r̄nem, ita quod d̄t ipſe dimensiones terminatę, quæ fundatur in ſubiectō iam completo indiuiduantur, quodammodo ex materia indiuiduata per dimensiones interminatas preintellectas in materia. Item in ſolutione quinti, quod eſt tale. Remota cauſa remouet effectus, ſed oē accidens cōtingit a ſubiectō remoueri, vel actū, vel cogitatione, ſi igitur accidens eſſet pluralitatis principiū ſm̄ numerū & diuerſa tia, cōtingeret eadē eſſe q̄nq; vnū ſm̄ numerum, & q̄nq; diuerſa actū vel cogitatione. Ecce argumentū. Ad quod r̄ndet. Illa inquit rō procedit de accidentibus cōpletis, q̄ ſequitur eſſe formā in materia, nō autē de dimensionib; terminatis, quæ præ intelliguntur ante ipſam formā in materia, ſine his. n. non pōt intelligi indiuiduū, ſicut nec ſine forma. Hæc ille. Quæ pro tanto inducta ſunt, vt appareat mens eius. Sed conſiderandum eſt, quod in hoc tractatu ſuper Boetii, & 4. ſen. & in multis alijs locis. S. Tho. ſecutus eſt opi. Cōmētatoris in materia de dimensionibus interminatis, ponēs quāſdam dimensiones interminatas diſtinctas eſſentialiter a dimensionibus terminatis, ſicut potentia diſtinguitur ab actū, & quod dimensiones interminatę nunquam ſeparantur a materia & quod præcedunt formam in materia, & ſunt vt medium inter materiam & formam, & ſtant ſucceſſiue cum diuerſis formis ſubſtantialibus, & ſunt ingenerabiles & in corruptibiles, & ſunt primum indiuiduationis & ſignationis materię. Sed in ſumma, & vltimis determinationib; & operibus ſuis poſuit oppoſitum. ſ. quod nulla quantitas præcedit formam ſubſtantialē in materia, nec ſtat ſucceſſiue cum plurib; formis ſubſtantialibus, nec eſt cogua materię, nec incorporalis, ſed cōcedit dimensiones interminatas hoc mō, quod eadem dimenſio d̄t terminata & interminata ſm̄ diuerſas conſiderationes, & quod quantitas vt eſt interminata. i. conſiderata ſm̄ naturam dimenſionis, & nō cū tali figura vel menſura, eſt principii indiuiduationis, non autē vt eſt terminata. i. h̄ns talem figurā aut menſurā, & de hoc erit ſp̄alis q̄o. ideo ea que allegata ſunt de ſcripto ſuper Boetii, teneantur, præter illa que vltimo recitata ſunt in ſolutione quinti. ſ. quod aliqua dimensiones præcedunt formā in materia. Hoc. n. eſt penitus falſum, vt poſt videbitur. ſ. diſt. 18. huius ſecundi. His præmiſiſis r̄ndet. Ad primū ſco. d̄t, quod aliquod eſſe ens per ſe pōt intelligi tripliciter. Primo. Quia dicit naturā vel rē naturę vnus prædicamenti, & non dicit aliquid cōpoſitū ex rebus diueſiſſimis generum, nec ex duabus entitatibus, quarum vnio ſit mere per accidens, nec vna inſit per ſe alteri quacunq; perfeitate. Secundo. Quia nec dicit tale cōpoſitum ex duobus, nec in recto, nec in obliquo in ſua rōne conuocat res duorū generum, ſed tota ſua rō complet per prædicata vnus generis. Tertio. Quia ſua entitas non dependet in eſſe, nec in fieri a cauſa extrinſeca, vel intrinſeca a ſe realiter diſtincta. Primo mō prima ſubſtantia in ḡne rerum naturalium pōt dici ens per ſe, non autē 2. mō, nec 3. ſed 2. mō ſola entia mathematica & metha. ſunt entia per ſe, non autem 3. mō, ſed 3. modo ſolus Deus eſt ens per ſe. Tunc dico quod prima ſubſtantia materialis in quantum hmōi includit in ſua rōne dimenſionem in obliquo, & hoc ſufficit ad hoc, quod ſit ens per ſe primo mō, quia illo mō quælibet natura, & quodlibet ens phyſicū includit in ſua rōne accidentia & materiam ſenſibilem. Ad Secundum d̄t primo, q̄ loquendo de indiuiduis in ḡne ſubſtantia, prima radix indiuiduationis eſt materia, q̄tum ad hoc, q̄ de rōne indiuidui eſt incōcicabilitas, ſed prima radix indiuiduationis q̄tū ad hoc, q̄ de rōne indiuidui eſt diſtinctio ab alijs eiudē ſp̄ei, & eſſe quid ſignatum ſenſibile determinatum ad hic & nūc, eſt quantitas, vt patet ex prædictis. Secō dico, q̄ per diuinā potētiam poſſibile eſt cōpoſitū de ḡne ſubſtantie non mutatū aliqua ſubſtantiali mutatione de hoc fieri, nō hoc quo ad illud, quod eſt de rōne indiuidui 2. mō, non autē quo ad hoc, qd̄ eſt de rōe eius primo mō. Quia illa prima ſubſtantia, q̄ eſt ſortes, poſſet mutari de vna dimenſione in aliā non tñ de vna materia in aliā, & ſic remaneret idē ſingulare primo mō, licet non 2. mō. Vtrū aut poſſet Deus facere hoīem ſine quantitate, multi dubitant.

Rurſus poſito, q̄ ſubſtantia fortis eſſet ſeparata ab oī quantitate, vtrum eſſet idem hō in numero qui prius, multi dubitant. Prō primo vide Henri, quodlibet. 2. q. 8. Pro 2. vide Godofre. in quoli. ſuis. S. Tho. vero 7. quolibet art. 10. querit. Vtrum Deus poſſit facere, q̄ albo, vel alia qualitas corporalis ſit ſine quantitate, & r̄ndet ſic. Diuina potētia ratione ſuę immenſitatis attribuendum eſt omne, quod in defectum non ſonat, tamen aliqua ſunt que natura creata non patitur vt ſiant, propter aliquā repugnantia, quæ important rōne contradicōtionis in cluſe vel implicite, & de talibus conſuevit dici a quibusdam, q̄ Deus pōt ea facere, quāuis ea fieri nō poſſint. Vt ergo videamus, vtrū fieri poſſit a Deo, q̄ albo ſit ſine quantitate, ſciendum eſt, q̄ in albedine & in qualibet alia corporali qualitate eſt duo conſiderare. ſ. ipſam naturam albedinis, per quā ſp̄m forſitur, & indiuiduationē ſeipſe, ſm̄ quam eſt hæc albo ſenſibilis ab alia albedine ſenſibili diſtincta, poſſet ergo fieri diuino miraculo, vt natura albedinis ſubſiſteret abſq; oī quantitate, tñ illa albo non eſſet ſicut hæc albo ſenſibilis, ſed eſſet quædam forma intelligibilis ad modum formarum ſeparatarū, quas Plato poſuit, ſed q̄ hæc albo ſenſibilis in diuidua eſſet ſine quantitate fieri nō poſſet, quāuis fieri poſſit q̄ quantitas indiuiduata eſſet ſine ſubſtantia, quia quantitas non indiuiduat ſolum ex ſuō, ſicut alia accidentia, ſed etiam ex ſuō, qui eſt de rōne quantitatis dimenſiō, que eſt quātitas pōnem h̄ns, & ideo poſſibile eſt imaginari duas lineas ſeparatas eiudē ſp̄ei numero diuerſas ſm̄ diuerſum ſitum, aliās linea non eſſet diuiſibilis ex ipſa ratione ſui generis. Non enim diuiditur linea niſi in lineas: plures autem albedines ſine ſuō eiudē ſp̄ei imaginari eſt impoſſibile, & ſic patet, q̄ albo nō in diuiduat niſi ex ſuō, & pp̄ hoc non poſſet eſſe indiuidua, niſi eſſet in aliquo ſuō ad minus in quantitate. Hæc ille. Et ſciendū q̄ cum dicit, q̄ albo exis ſine quantitate nō eſſe indiuidua, non eſt intelligendū, q̄ nullo mō eſſet indiuidua, ſed q̄ non eſſet indiuidua illo mō, quo hæc albo ſenſibilis demonſtrata & determinata ad hic & nūc. Si autē homo poſſit ſm̄ Dei potentiam ſubſiſtere ſine quantitate ſimiliter diceret de tali hoīe, & de albedine ſeparata. Quicqd̄ aut ſit de hoc, d̄t in p̄poſito, q̄ in caſu quo aliqua ſubſtans ſeraret de vna quantitate in aliā nō remaneret eadem indiuiduatio, quo ad hoc, qd̄ eſt eſt qd̄ ſenſibile demonſtratum & determinatum ad hic & nūc, licet poſſet remanere eadē indiuiduatio, nō eſt indiuiduum quo ad aliqua. Ad Tertium d̄t primo, quod maior argumenti eſt falſa eſt ſm̄ dicta argumentis, qd̄ patet, quia ſm̄ eum, Deus pōt aliquid p̄ducere, & poſtea annihilare, & tertio idem in numero reparare & reproducere, & ſic prima & p̄ductio & 2. habent vnū & eundē oīno primum & per ſe terminū. Secundo d̄t, q̄ conſeſſa illa minore argumentū in nullo procedit contra nos, quia in caſu ibidem poſito cōcedit, q̄ panis naturaliter genitus & poſtea trāſubſtantiatuſ nō eſt idē panis in numero, nec idē indiuiduum, aut ſingulare cū pane creato ſub quantitate panis trāſubſtantiati, nec oppoſitū ſequit ex dictis niſi. Et cum d̄t q̄ primus panis & ſecūduſ ſunt ſingulares eadē ſingularitate & cetera dicitur vt prius, q̄ indiuiduatio vnus non eſt quo ad oīa ea dē cū indiuiduatione alterius, quia quantitas nō eſt totale indiuiduatiū ſubſe materialis, quia primū indiuiduationis principii eſt materia, & ſecundū quantitas, & quo ad aliud indiuiduat materia quā quantitas, iō argumētū parū mouet. Cōcludit. n. ſolū q̄ poſſibile eſt duos panes habere eandē indiuiduationē, aut ſingularitatē quo ad hoc, quod eſt idē ſenſibile demonſtratum, & diſtinctum, & determinatum ad hic, & nunc per idem principium, non autem q̄ eſſet idem indiuiduū quo ad hoc, q̄ eſt eſſe eandem primam ſubſtantiam incommunicabile, & quia non h̄rent eandē materiā, nec idem eſſe indiuiſum, quod eſt primum pertinet ad rōnē indiuidui. Ad Quartū dicitur primo, q̄ ſubſtans eſt prior naturaliter oī accēte ad hūc ſenſum q̄ ſubſtans vt ſubſtans nō includit in ſua rōne aliquod accidens, nec cauſatur ab accidente, nec p̄ſupponit accidens ad ſuū eſſe nec depēdet in eſſe, nec intelligitur ab accidente, quia oē accēs cauſat aliquo genere cauſalitatē a ſuo ſuō, & oē accēs producit a ſubſtantia, ſed non oīs ſubſtans producit, nec cauſatur

Deus poſſit facere albedinem ſenſibilem ſeparatam

Deus poſſit facere albedinem ſenſibilem ſeparatam

Principii indiuiduationis ſubſtantie, nō ſemper oportet d̄t genus ſubſtantie per diſtinct.

cauſatur ab accidente. Non tamen eſt mens Aristo, q̄ queſtione ſubſtantia ſit naturaliter prior accidente ſm̄ ſua ſpecielem rōnem, quod patet, quia ſm̄ eum 2. phyſi. & 1. met. quodlibet ens phyſicum in ſua propria rōne includit materiam ſenſibilem, nec ſine illa diſſini potēſt. Item nec attendit Arif. q̄ tota cōordinatio prædicamēti ſubſtantie præcedat quantum ad quodlibet ſuū oē accidens. D̄t Secūdo, q̄ ſi argumētū aliquod probet ſolum probat q̄ prima ſubſtantia præcedit naturaliter quantitatem in eſſe ſubſtantie, quia quælibet prima ſubſtantia prius eſt ens q̄ ſubſtantia, & prius eſt ſubſtantia q̄ corpus, & per hoc natura. i. naturali intelligentia præcedit quantitatem, quæ conſequitur formā corporeitatis. Non tñ probat q̄ prima ſubſtantia quantum ad oīa, que pertinent ad ſuā cōpletā indiuiduationem præcedat oē accidens, immo quantum ad hoc ſequitur, & præſupponit quantitatem potēſſime quantum ad hoc quod eſt diſtingui, & demonſtrari, & determinari ad hic & nūc, & iō niſi ibidem data pōt ſuſtineri. Et ad primā improbatōnem illius r̄nſionis d̄t, q̄ prima ſubſtantia pōt intel ligi hæc ſine quantitate quātū ad hoc, qd̄ eſt primū ſubſtans incōcicabile, nō autē quantum ad alia, quæ requirunt ad cōpletam indiuiduationem. Quia plus requirit ad eſſe indiuiduum materiale q̄ eſſe prima ſubſtantia. Ad ſecundam improbatōnem d̄t, q̄ licet quantitas ſit forma primę ſubſtantie in quātum eſt indiuidua, & demonſtrabilis, & diſtincta, & determinata ad hic & nūc, non tñ eſt eius forma in quantum eſt prima ſubſtantia abſolute, aut incōcicabilis, & iō non oportet, q̄ quantitas ſm̄ oēm conſiderationem ſit prior prima ſubſtantia. Ad tertiā d̄t, vt prius, q̄ ſm̄ eſt prius ſuo accidente, & habet vnitatem, & ſingularitatem, & indiuiduationem prius natura q̄ ſum accidens quo ad aliqua, quæ ſunt de rōne prime ſubſtantie & in indiuidui, nō autē quo ad oīa, potēſſime quo ad illa, quæ ſecundario & minus principaliter ſunt de rōne indiuidui, hmōi ſunt illa, quæ habet ex quantitate, quia ſine illis pōt inueniri prima ſubſtantia, vt patet in ſubſtantijs ſeparatis. Et cum dicit arguens, q̄ tota cōordinatio prædicamenti ſubſtans præcedit quo ad quodlibet ſuū cōordinatiōnis totū prædicamentum quantitatis, & cuiuſlibet accidentis, patet reſponſio ex prædictis. Hoc additō q̄ principii indiuiduationis ſubſtantie non ſemper oportet ad genus ſubſtantie proprie pertinere, vn de beatus Tho. in tertia parte q. 2. arti. 3. in ſolutione tertij ſic dicit. In rebus creatis res aliqua ſingularis non ponitur in genere, vel ſpecie rōne eius, quod pertinet ad eius indiuiduationem, ſed ratione naturę, que ſecundum formam determinatur, cum indiuiduatio magis ſit ſecundum materiam in rebus cōpoſitis, ſic igitur dicendum eſt, quod xp̄s eſt in ſpecie humana ratione naturę aſſumptę, non autē ratione hypſoſtatis. Hæc ille. Quia autem prima ſubſtantia in eſſe prime ſubſtantie præcedat accidentia patet ex probatione conſuſionis adducta ex libello, vel tractatu Sancti Thom. qui in titulatur de natura materię, vbi etiam dicit ſequentia, quæ corroborant reſponſiones prædictas. Maniſteſtum eſt (inquit) q̄ forma ſe ſe acceptę vnite ſunt, & non diſperſę. Cum vero in materia recipiuntur, & ei immerguntur, in ſua natura patiuntur diuiſionem, & ideo cum ſpecies formam ſequatur, in formis ſeparatis a materia non eſt diuiſio ſuppoſitorum cum vna ſpecie, ſeu ratione formali, ſed quodlibet ſuppoſitum vnite colligit in ſe totam ſpeciem. In formis vero in materia receptis vna ſpecies reperitur in multis ſuppoſitis, ſed hoc non eſt a natura materię qualitercunq; acceptę, cum materia ſit de natura ſpeciei in rebus naturalibus, ſed hoc eſt per receptionem in materia vt eſt primū ſubſtans. Cum enim ſuppoſitum ſeu pars ſubſtantiæ in aliqua ſpecie ſit prima ſubſtantia, quæ indiuiduum dicitur, id quod habet rationem primi ſubiecti erit cauſa indiuiduationis, & diuiſionis ſpeciei in ſuppoſita. Primum autem ſubiectum eſt, quod in alio recipi non potēſt, & ideo formę ſeparatę eo ipſo quod in alio recipi nō poſſunt, habent rationem primi ſubiecti, & ideo ſeipſis indiuiduantur, & cum in eis nihil ſit niſi forma, erit in eis forma ſecundum rationem formę. Et ideo cum idem ſit in eis ſuppoſitum, & forma, ex quo ſeipſis indiuiduantur in quantum habent rationem primi ſubiecti, ad multipli-

cationem ſuppoſitorum multiplicatur in eis forma ſecundum rationem formę. ſ. ſecundum ſe, & non per aliud, quia non recipiuntur in alio. Omnis autē talis multiplicatio multiplicat ſpeciem, ideo in eis tot ſunt ſpecies, quot ſunt indiuidua. In alijs vero vbi eſt multitudo formę per receptionem in alio, quod habet rōnem primi ſubiecti, & non eſt ratio formę manet eadem ſpecies in diuerſis ſuppoſitis. Hoc autem accipiens eſt materia, non qualitercunq; accepta, vt dictum eſt, cum ipſa ſit de intellectu ſp̄ei phyſicę, ſed ſm̄ q̄ habet rōnem ſubiecti primi. Et ſignum huius eſt eſſe ſub certis dimensionibus, quæ faciunt eſſe hic & nunc & ſenſui demonſtrabile. Ad hanc igitur diuiſionem formarum non requiritur in materia dimenſio aliqua interminata, materia enim eſt principium indiuiduationis vt eſt primū ſubiectum, & ſolū, ſic quādiu namq; manet vltimū receptibile, non venit in vltimum, quod in nullo natum eſt recipi. Si autē ſint dimensiones interminatę neceſſario erunt in materia, vt in ſubiectō. Materia igitur cum tribus dimensionibus non eſt primū ſubiectū ſcilicet ſecundum ſe in natura ſua, per quem modum non pertinet ad naturam ſpeciei, ſed prout eſt in acceptione intellectus, cuius eſt intentionem ſpeciei percipere. Cum. n. forma recipitur in materia circunſcriptis per intellectum dimensionibus oibus, ſi aliquid exiſtens in genere ſubſtantie, & vltimum habens completā rōnem in indiuidui in ſubſtantia, ſed non ſit hic, & nunc, & demonſtrabile ſine dimensionibus terminatis & certis, quas ſequi neceſſe eſt eo quod forma recipitur in materia, cum impoſſibile ſit eam in materia recipi, quin conſtituatur corpus ſubſtantia, cuius propria ſigna ſunt dimensiones ipſę, & ideo videtur q̄ materia ſub certis dimensionibus eſt cauſa indiuiduationis, non q̄ dimensiones eſſent indiuiduum, cum accidens non cauſet ſuum ſubiectum, ſed quia per dimensiones certas monſtratur indiuiduum eſſe hic & nunc ſicut per ſignum proprium indiuidui & in ſeparabile. Hæc ille. Ex quibus patet quō non totum, nec principale principium indiuiduationis eſt dimenſio, ſed ſecundarium. Ad confirmationem patet reſponſio per prædicta. Ad Quintum principale dicitur primo, q̄ oīs ſubſtantia in eſſe ſubſtantie eſt prior omni accidente prioritate naturę, que dicit cauſalitatē, vel prioritatē ſm̄ rationem, non tñ prioritate naturę, que eſt poſſibilitas exiſtendi in rerum natura ſine alio, quod d̄t poſterius. Et hoc maxime patet de accidentibus relatiuis, ſine quibus ſubſtantia creata eſſe non potēſt per quancunq; potentiam, vt aliās d̄m̄ fuit. Item loquendo de accidentibus abſolutis d̄t q̄ nullum ens phyſicum in eſſe phyſico & naturali pōt eſſe ſine qualitate ſenſibili, ac per hoc, nec ſine quantitate, nec aliquod indiuiduū materiale in eſſe completo, & vltimato indiuidui mō prædicto pōt eſſe ſine quantitate. Vtrum autē talia poſſint ſine alio in eſſe remanere, non curo pro nunc, ſed apparet mihi q̄ non, quia nulla forma ſubſtantialis pōt remanere in materia, nec ea informare, niſi ſit diſpoſita per qualitates. Secundo d̄t q̄ conſeſſa, conſuſione argumentū non eſt contra nos, quia conſeſſum eſt, q̄ prima ſubſtantia nō h̄t q̄ ſit prima ſubſtantia ab aliquo accidente. Ad Sextum d̄t primo, q̄ hmōi r̄nſio patet ex dictis in ſolutione quarti. ſ. quia indiuiduum ſubſtantie quo ad eius vltimā indiuiduationē, & q̄tum ad illud, per quod vltimo indiuiduū nō pertinet ad genus ſubſe, ſed quantum ad naturā ſui generis, vel ſuę ſp̄ei. Et ad huius improbatōnem d̄t, q̄ ſecus eſt de generalisimo, & ſecus de indiuiduo, quia generalisimū de per ſe pertinet ad cōordinatiōnem prædicamenti. Sortes autem & Plato de per accēs, quia ſine illis remanet integra cōordinatio, aliās non eſſet completa cōordinatio prædicamēti ſubſe, niſi oīa indiuidua omnium ſpecierum eſſent ſimul actū, quia qua rōne ſortes pertinet ad illam cōordinatiōnem, eadem rōne Adā & antichriſtus, & quilibet alius. So la. n. generā & ſp̄es de per ſe pertinet ad prædicamentū, quia ſp̄es ſp̄aliſſima d̄t in indiuidū formale. Secundo dicit q̄ argumentum non plus pōt concludere niſi q̄ indiuiduū in quantum habet rōnem primę ſubſe pertinet ad prædicamentū, & q̄ prima ſubſtans in eē primę ſubſtantię nō depēdet a q̄titate, quod pōt cōcedi, cū hoc tñ ſtat q̄ ſua vltimata indiuiduatio complet per rem alterius generis a ſubſtantia, vt ſp̄e dictum

contra diſt. 1. q. 2.

dictum est. Ad Septimum patet per idem. Dicitur enim quod de ratione spiritus in rebus materialibus est, quod sit predicabilis de pluribus differentibus numero pertinentibus ad idem predicamentum, & ideo conceditur, quod indiuidua aliquo modo pertinent ad predicamentum, sed non oportet, quod id per quod indiuiduum est indiuiduum secundario & minus principaliter pertineat ad idem predicamentum, nec quod pluralitas indiuiduorum, de quibus predicatur species, caeterum ex aliquo illius generis, immo necessario causatur per aliquid alterius generis, nisi forte genere quantitatis, de cuius ratione est pluralitas partium. Ad Octauum dicitur, quod prima substantia in quantum prima substantia nullo modo est ens per accidens, quia prima substantia ut sic non dicitur accens in recto, nec in obliquo tanquam aliquid sui. Similiter nec indiuiduum vltima indiuiduatione dicitur ens per accidens, quia licet in subiectis compositis materialibus includat accidens in obliquo, non tamen in recto, nec tanquam partem suae essentiae, sed quasi determinatiuum essentiae, nec ex principali significato, sed secundario. Item. Dato quod importaretur ex principali significato res diuersorum generum, adhuc non est per accidens, quia inter illa duo est ordo naturalis & inseparabilitas, & coexistit vnius ad aliud. Item. Quia sicut superius dictum est, oes ens naturalis importat in suo significato qualitatem sensibilem, vel materiam subiectam talibus, nullus tamen dicitur talia esse entia per accidens. Unde Albertus super. 12. met. cap. primo sic dicit. Quia si autem substantia nomine suo non importat accidens, tamen substantia sensibilis suo nomine importat accens, & hoc accens caeterum a principiis substantiae ipsius. Et si aliquis obijcit, quod calidum, & frigidum, & alia huiusmodi transmutantur materia subiecta sensibilis, & sic videntur esse ante eam. Dicitur quod substantiam sensibilem dupliciter est accipere, si enim accipiat substantiam sensibilem in eo, non erit transmutatio substantiae sensibilis nisi a substantia sensibili, nec erunt qualitates actus & passus nisi in aliqua substantia, & sic patet quod substantia est ante accidentia sensibilia. Si vero accipiat in numero substantia sensibilis haec, vel illa, nihil prohibet ante hanc vel illam substantiam sensibilem esse quendam accidentia transmutantia materiam ipsius. Sumatur ergo in communi substantia, tunc per rationem prius introductam principia substantiae sunt principia principiorum accidentium, & sic principia substantiae sunt principia omnium, & hoc modo per analogiam communitatem eadem sunt principia, omnium, quia causa & principia, & elementa substantiae in eo quod substantia est, sunt causa, & principia, & elementa omnium aliorum. Sicut enim in principio istius primae philosophiae ostendimus, esse principia substantiae in eo quod substantia est omnium principia eorum, quae determinata sunt quantitate, & eorum quae determinata sunt contrarietate, & ipsa ut diuinum quid praecedat omnia alia, & est principium ipsorum. Sunt autem quidam peruersi intellectus Commentatorum, qui propter ista dixerunt quantitatem & qualitatem non esse determinatiuas essentiae substantiae sensibilis, asserentes quod ex quo tota substantia essentia ex duobus principijs, quae sunt materia & forma, & sic sunt post esse ipsius, quod substantia sensibilis potest esse sine his, & hoc modo erit neque quanta, neque qualis: & secundum hunc modum dixerunt deos sensibiles sensibilibus similes in natura qui ad homines ingrederentur ostijs clausis. Et hoc etiam modo dicunt homines remanere post mortem: sed hic est error, quia licet substantia in eo quod substantia de virtute nominis, & rationis suae non importet nisi principia substantiae, tamen pro certo substantia sensibilis, quae est animal, & homo, & planta de nomine suo dicitur substantiam, & quantitatem, & qualitatem totius & partium determinatum. Oculus enim non est oculus nisi sit ex humido, & frigido, & sic est in alijs, & ideo absurdum est, quod isti inducunt. Haec ille. Et similia dicit in 6. & 7. met. cum Aristo. & sancto Thoma. & breuiter nihil proprie dicitur ens per accidens omnino distinctum contra ens per se, nisi quia includit duo nullum per se ordinem ad inuenientiam habentia, quia scilicet vnum non inest alteri aliquo modo perfectatis. Si autem sit ibi aliqua perfectitas, tale quid non est proprie ens per accidens ut post dicitur. Ad Nonum negetur minor. Cum enim dicitur, quod esse singulare in coordinatione praedicamenti substantiae conuenit cuiusque conuenit per aliquid illius coordinationis

Prima substantia ut sic non est ens per accidens

nis praedicis, & non per aliquid alterius coordinationis. Hoc potest habere tres sensus. Primus est quod singularitas vel vniuersalitas conuenit rebus illius praedicamenti per aliquid illius praedicamenti. Et iste sensus penitus est falsus: quia communis & particularitas, & vniuersalitas & singularitas, vel indiuiduatione dicunt intentiones secundae: quae nullo modo ad genus substantiae pertinent. Secundus autem sensus est: quod res quae subiecti illius intentionibus non pertinet ad genus substantiae per aliquid alterius coordinationis, sed tantummodo per aliquid illius coordinationis, & iste sensus est verus, sed nihil est contra conclusionem. Unde ex hoc potest formari talis ratio contra arguentem. Non plus pertinet ad genus substantiae principium indiuiduationis quam principium & ratio vniuersalitatatis: sed secundum non pertinet ad genus substantiae: cum sit secundum intentionem, quae est relatio, vel negatio, igitur nec prima. Tertius sensus potest esse, quod illud quod fundat tales intentiones nullo modo est extra genus substantiae, & quo ad hoc dicitur, quod indiuiduatione partium fundatur in substantia, partim in accidente. Vltimus dicitur, quod cum dicitur in minore quod esse singulare in coordinatione substantiae conuenit alicui praedicis in quantum est illius coordinationis &c. illa est simpliciter falsa. Quia ad esse singulare in tali genere requiruntur duo, vnum quod reponat illud in tali coordinatione, aliud quod faciat illud singulare. Primum necesse est esse per se de tali coordinatione, non autem secundum. De praedicis dicit dñs Albertus in commento super Porphyrium ubi facit tale argumentum ad probandum: quod species non sit proprie vniuersale, species specialissima non praedicatur nisi de differentibus numero solo, quae autem solo numero differunt sunt singularia sensibilia, & eorum non potest fieri disciplina, nec subiecta igitur, nec praedicata videntur esse in disciplina. Cuius signum est, quia scientia de praedicabilibus vsque ad illa non descendit, nisi accipiantur substantia in specie & natura communi, ut aliquis homo, aliquis bos. Et sic videtur quod species non praedicatur per se de indiuiduo, sed per accidens, accedens idcirco. Species esse in indiuiduo, & sic accidit ei praedicari &c. Ecce arg. Ad quod respondet ipse Albertus. Dicitur (inquit) quod non sic accidit species esse in indiuiduo quod sit accedens eis, vel accidens in ipsis, quia sicut dicit Boetius, species est totum esse indiuiduum, & eorum essentia similitudo. Et ideo indiuidua possunt accipi dupliciter, scilicet vel ut res naturae communis, in qua stat natura fluxus: vel ut in qua stat cum causis naturae distinctio, & sic indiuiduum sumitur ut aliquis homo, & aliquis bos. Et hoc indiuiduum proprie, & per se subiectum est, & hoc modo praedicatum de ipso est species. Item post in eodem capitulo. Species est formale quod indiuiduum, & totum esse ipsorum, esse enim quod est post speciem in indiuiduo, non est de esse simplici, quia materia nulli dat esse, & ideo materia non est praedicari. Item capitulo 5. Indiuidua quae sunt post specialissima quo ad potentiam naturae sunt infinita. Est enim per naturam potentiam cuiuslibet materia in infinitum per continuam aliationem, & ablationem primi generantis, & materiam diuidentis. Oportet igitur quod a potentia naturae indiuidua sint infinita, & accidens indiuiduans potentiam naturae est infinitum. Quamuis ergo loco, vel tempore omnia & singula indiuidua, sint finita actu, tamen naturae potestare & diuisione materiae, & accidentis indiuiduans sunt infinita, & ideo nec scientia, nec arte sunt comprehensibilia. Propterea praecipit Plato, quod descendens a generalissimis per diuisionem, & vsque ad specialissima detinens ibi quiescat, & ne ulterius diuidat. Haec ille. Ex quibus patet quod nullum indiuiduum quo ad omnia, quae sunt de ratione indiuidui proprie, pertinet ad coordinationem alicuius praedicamenti. quare instabile est fundamentum arguentis de coordinatione praedicamenti contra conclusionem nostram. Ad decimum dicitur, quod si per quantitatem interminatam inest gatur aliqua dimensio distincta essentialiter dimensionibus terminatis praecedens omnem formam substantialem in materia, & coeterna materiae, ut ponit commentator, tunc dicitur, quod nulla talis dimensio interminata est ponenda, ut post videbitur, & per consequens, nulla talis est principium indiuiduationis.

Si

Dimensio interminata dicitur.

Si autem dimensio interminata vocetur ipsamet dimensio sequens formam substantialem, prout consideretur in esse indiuidui, & non habet talem figuram, aut extensionem, tunc conceditur quod talis quantitas & dimensio est principium secundarium indiuiduationis. Et ad huius improbationem dicitur, quod nulla quantitas, nec aliquid accedens manet idem in generato & corrupto, ut post videbitur, immo quot formae substantiales succedunt sibi in materia, tot succedunt sibi quantitates, quarum quaelibet potest dici terminata & interminata diuersis considerationibus. Et cum probatur quod nulla quantitas terminata sit principium indiuiduationis, dicitur quod quantitas terminata sequitur esse formam in materia, & singularitatem & indiuiduationem substantiae primariam. Sed cum hoc fiat, quod causat illa, quae secundario pertinent ad indiuiduationem primae substantiae, ut supra ostensum est ex dictis Sancti Thomae in tractatu de natura materiae. Et sic dicitur, quod ipse ponit in scripto super Boetium, quod prima radix indiuiduationis est dimensio interminata communis generato & corrupto &c. Dicitur quod illa opinionem postea correxit in summa, & in vltimis opusculis. Potest etiam dici, quod quantitas est prima radix indiuiduationis quantum ad hoc quod est esse diuini alij & demonstrabile, & determinatum ad hic & nunc, non autem prima simpliciter. Ad vndecimum dicitur primo, quod conclusio nostra non dicit, quod primum principium indiuiduationis substantiae, nec principale sit quantitas, sed secundarium, ut superius sepe dictum est. Secundo dicitur, quod quantitas seipsum primo, non per aliquid prius alterius generis distinguitur ab alia quantitate. Tamen non seipsum primo, excludendo partes eius, quae sunt priores, sicut enim haec albedo differt ab alia propter diuersitatem materiae vel subiecti, ita haec linea differt ab alia propter diuersitatem partium huius & illius, partes enim sunt materia totius secundum physicos. Quia si queratur, unde quantitas habeat partes. Dicitur quod ex sua propria ratione, & similiter haec quantitas, & illa habent diuersas partes. Dicitur et quod ex ratione quantitatis est diuisi in partes vniuersalis, & portare secum diuisionem & plura in diuisiua, & distincta. Et tunc ad huius improbationem dicitur, quod illa propositio, quae dicitur, omnis differentia formalis est specifica, vera est, si bene intelligatur, nec fundat edicium ruinosum, sed stabile. Illa enim propositio intelligitur ab antiquis philosophis & theologis de formis simplicibus, de quarum ratione non est diuisio in partes alterius, nec eiusdem rationis, nec portare secum aliquam materialem, & aliquid formale, sed per se manifestum est quod forma, de cuius ratione est habere partes alterius rationis, cuiusmodi est natura genita, vel partes vniuersalis, cuiusmodi est quantitas, portat secum diuisionem specificam vel numeralem, ita quod non indiget aliquo extrinseco alterius generis, per quod formaliter habeat diuisionem aliquorum intra se contentorum. Et de hoc Sanctus Thomas. 7. quod art. 10. ut vltimum fuit in solutione secundi argumenti. Item. Distinctio quarta. sent. dist. 12. q. 1. arti. primo. quae sit ad 3. dicitur Si quantitas sine materia haberet esse actu, per se haberet indiuiduationem, quia per se haberet diuisionem illam, secundum quam materia diuiditur, & sic vna pars differret ab alia non specie, sed numero secundum ordinem qui attenditur in situ partium. Et similiter vna linea differret ab alia numero dummodo acciperetur in diuerso situ. Haec ille. Et simile dicit super Boetium de trinitate, ut recitatum est in solutione primi, ex quibus patet, quod alia ratio est de quantitate, & alia de ceteris formis. Et tunc ad improbationem huius dicitur, quod hic loquimur de situ, qui est differentia quantitatis. Et cum querit arguens per quod ille situs distinguitur ab alio. Dicitur quod ex propria oppositione quam secum ferunt, quia vnus est ante, & alius retro, vnus sursum, alius deorsum. Item ordo de necessitate requirit pluralitatem & distinctionem, & sic querere, quare situs importat distinctionem, est querere, quare situs est situs, quae quaestio vana est, & hominis indisciplinati non valentis distinguere inter per se notum & dubium. Item cum dicitur, quod quantitas non plus ha-

Quantitas seipsum primo distinguitur ab alia quantitate quia seipsum primo.

Ter. 6. 1.

Ex ratione quantitatis est diuisi in partes.

bet de se quod sit haec quae substantia materialis &c. Dicitur quod hoc est falsum, quia ut dicendum est se habet & portat diuisionem, & oppositionem, & ordinem, Nec valet probatio, quia licet ex sua ratione habeat indifferentiam ad plura subiecta & materialia extrinseca vel intrinseca. s. partes, quae se habent loco materiae, semper tamen portat differentiam partium ad inuenientiam, & ita aliquid esse, & aliquid indiuiduum. Et de hoc sanctus Thoma. in scripto super Boetium in illa quae quaerit. Vtrum consideratio mathematica sit sine materia de his, quae habent esse in materia, sic dicit. Duplex est abstractio. Vna, quae abstrahitur forma a materia. Alia qua compositum abstrahitur a partibus. Forma autem illa potest abstrahi a materia, cuius ratio essentiae non dependet a tali materia. Ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua secundum rationem suae essentiae dependet, unde cum omnia accidentia componantur ad substantiam, sicut forma ad materiam, & cuiuslibet accidentis ratio dependeat ad substantiam, impossibile est aliquam talem formam a substantia separari, sed accidentia superueniunt substantiae ordine quodam. Nam primo aduenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passionem & motus, unde quantitas potest intelligi in substantia antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus materia dicitur sensibilis. Et sic secundum rationem suae essentiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed intelligibili tantum, substantia. nam motus accidentibus non remanet, nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensitiue potentiae non pertingunt vsque ad substantiam comprehensionem. Et de his abstractis est mathematica, quae considerat quantitates, & ea quae quantitates consequuntur, ut figura, & huiusmodi totum autem non a quibuslibet partibus abstrahi potest. Sunt enim quaedam partes, a quibus ratio totius dependet, quando scilicet, hoc est esse tali toti, quod ex talibus partibus componitur, sicut se habet syllaba ad litteram, & mixtum ad elementa, & tales partes dicuntur partes speciei & formae, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in eius definitione. Quaedam vero partes sunt, quae accidunt toti in quantum huiusmodi, sicut semicirculus habet ad circulum, accidit enim circulo, quod sumatur per diuisionem duae partes eius aequales, vel inaequales, vel etiam plures, non autem accidit triangulo, quod in eo designetur tres lineae, quia ex hoc triangulus est triangulus. Similiter etiam per se competit homini ut in eo inueniatur anima rationalis & corpus compositum ex quatuor elementis. Unde sine quatuor his partibus homo intelligi non potest, sed hoc oportet poni in definitione hominis. Vnde sunt partes spiritus & formae, sed digitus, pes, & manus, & huiusmodi partes sunt praeter intellectum hominis, unde ex illis ratio essentialis hominis non dependet, unde sine his intelligi potest, sicut enim. habeat pedes, sine non, dum tamen ponatur coniunctum ex anima rationali & corpore composito ex quatuor elementis propter commixtionem quam requirit, talis forma est homo. Et haec partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in definitione totius, sed magis e contra. Et hoc modo se habet ad hominem oes partes signatae, sicut haec anima, & hoc corpus & hoc os, & huiusmodi. Haec enim partes sunt quaedam partes spiritus & platonis, non tamen hominis in quantum homo, & ideo potest homo abstrahi per intellectum ab illis partibus, & talis abstractio est vniuersalis a particulari, & ita sunt duae abstractiones intellectus. Vna quae videtur vniuersi formae & materiae, accidentis & subiecti, & haec est abstractio formae a materia sensibili. Alia est quae videtur vniuersi totius & partium, & huic videtur abstractio vniuersalis a particulari, quae est abstractio totius, in quo consideretur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialiam ab oibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt quiescentes accidentales. Haec ille. Ex quibus patet quod cum quantitas ex propria ratione habeat in se aliquid habens rationem totius, & aliquid habens rationem partium accidentalis, quod semper ipsa habet in se aliquid vniuersale, & aliquid particulare, & aliquid intelligibile, & aliquid sensibile, vel imaginabile, Et per idem patet ad illud quod inducitur de linea, quia ut dicendum est in qualibet quantitate est aliquid vsque scilicet ipsa ratio totius, & aliquid particulare. Quia autem additur, quod linea ratio habet aliquam vnitatem realem minorem vnita-

Totum abstracta a partibus a quibus ratio sua non dependet, quae sunt partes speciei.

Abstractio totius a partibus est abstractio vniuersalis a particulari.

vnitate numerali. Falsum est, & non probatum. Ad aliud quod additur de linea & superficie in hac aqua & illa &c. patet per predicta, quia quodlibet talium hēt in se, vnde indiuiduetur, & vtraque hoc habet diuersa subiecta. Ad Duodecimum dicitur negando minorem, nam quantitas inest formaliter speciei, quo ad partem eius, quę est materia, & hoc in quantum species est diuisibilis in partes subiectiuas, quia aliter non esset diuisibilis in tales partes subiectiuas, cum non possit diuidi per differentias formales, quia tunc esset genus, sed solum per materiales, has autem constituit quantitas. Et ad probationem minoris dicitur, quod licet alia sit diuisio totius integralis a diuisione totius vniuersalis, tamen totum vniuersale, quod nullas habet differentias formales, non possunt multiplicari in partes subiectiuas, nisi concurrente diuisione materiali, vel saltem subiecti. Sciendum tamen, quod Albertus super Porphyrium secundo tractatu, capitulo secundo sic dicit. Genus non diuiditur nisi per ea, quę sunt in ipso potestate naturali & substantia, & ideo per se diuiditur, & oportet quod diuidatur in plura, quę actu sunt plura. Species autem non diuiditur per ea, quę sunt in ipsa, nec diuiditur secundum suā substantialem potestatem, sed potius multiplicatur & numeratur quam diuidatur, per illud quod totum substantialem est extra naturam & essentiam illius, scilicet per materiam, quę nihil est formaliter essentię, vel potestatis, & ideo accidit speciei & in ipsa. Propter quod sola sufficit aptitudo in specie, vt sit apta existere in pluribus ad hoc quod sit vniuersale, etiam si actu non sit nisi in vno solo, vel forte in nullo dummodo sit forma, quę secundum aptitudinem apta nata sit esse in pluribus. Hęc ille. Ex cuius verbis habetur, quod aliter diuiditur natura generis, quia per intrinsecam, & aliter natura speciei, quia per extrinsecam. Ad Decimum tertium negatur minor, quia impossibile est in substantiis materialibus generans generare genitum, nisi vtrumque habeat quantitatem, quia duas materias eiusdem rationis impossibile est imaginari sine quantitate. Item. Quia de ratione agentis physici est quantitas, & quod agat in passum quantum & corporeum, quod possit tangi, ex quo generat sibi simile. Ad Decimum quartum dicitur quod secundum sensum ibidem positum sequimur, & non primum, tamen iste sensus indiget additamento, scilicet quod materia de se non hēt partes actu separatas secundum rem vel cogitationem a quantitate, semper tamen est in potentia ad habendum partes. Et illa potentia reducitur ad actum per quantitatem formaliter, vel esset reducibilis, si per aliquam potentiam prima materia esset sine quantitate, & postea nouiter reciperet quantitatem. Et quod dico de materia, dico de natura specifica materiali, quo ad partes subiectiuas. Cum autem dicitur arguē quod iste sensus destruit seipsum, negatur, quia nos non dicimus materiam de se esse indiuisibilem contrarie, ita quod repugnet sibi diuisio, sed priuatiue, quia ex se non habet actum diuisionis, sed tamen habet potentiam. Vnde exemplum de angelo, nihil valet, quia est indiuisibilis non priuatiue, sed contrarie, quia non est diuisibilis actu nec potentia, secus de substantia materiali. Item cum dicitur. Illud quod est de se non tale per nihil superueniens potest fieri tale. Illa propositio vera est, si intelligatur de se pro perfectitate primi vel secundi modi, est autem falsa si intelligatur de perfectitate tertij modi, & sic intelligimus, cum dicimus, quod quidditas materialis est de se indistincta, non enim intelligimus quod indistinctio in se in primo modo vel in secundo modo dicendi per se, sed in tertio ad hunc sensum, quod talis indistinctio consequitur eam, dum solitaria est, vel consequeretur, si solitaria esset, nihil habens de quantitate. Vnde in tali sensu hęc consequentia est bona, hoc non est de se tale, igitur est de se non tale. Ad primum Durandi responderetur sicut responsum est, quartum & ad quintum Scoti. solum enim concludit quod dimensio non est totale, nec principale, nec primum indiuiduationis principium, & hoc concessum est sepe. Ad secundum dicitur primo, quod quantitas in rebus materialibus est de ratione indiuidui, & natura signare quę ad aliam qua modo præexposito superius, & non se habet solum concomitante ad indiuiduationem. Et ad huius improba-

Genus diuiditur per intrinsecam, species autem per extrinsecam.

Materia de se est indiuisibilis, quę tamen.

Angelus de se est indiuisibilis quę tamen.

tionem dicitur, quod sub natura communi materiali est dare multa supposita per se, & tamen quodlibet illorum includit quantitatem in quantum est indiuiduum, vltimata signatione & distinctione. Nec valet prima consequentia ibidem facta, quia infertur, quod si suppositum includit quantitatem, quod ideo sit ens per accidens, & non per se quia vt prius dictum est, omne ens physicum includit in sua ratione quantitatem & qualitatem, nec ideo dicitur ens per accidens, quia ad hoc, quod aliquid sit proprie ens per accidens, requiritur quod illa quę includit in suo nomine, nullum per se ordinem habeant, sed vnum totaliter accidat alteri, nec vnum pullulet ex principijs alterius, vt homo albus, sed vbi vnum oritur ex principijs alterius sicut in proposito, non dicitur ens per accidens. Ex quibus patet, quod alie consequentię ibidem factę non valent, quibus infertur, quod fortes non essent ens per se, nec vnum per se, nec in predicamento substantię, sed in duobus &c. & quę ista non esset per se, fortes est homo, & quę non esset aliqua per se generatio, & de hoc Albertus septimo metaphysicę primo tractatu, capitulo nono sic dicit. Non est definitio nisi vnum & vniuersum sit nomen. Cum autem omne nomen imponatur ab eo, quod primo cadit in intellectu inuenientis, & significet illud ipsum, quod patet, quia vbi non est vniuersum intellectus, ibi non est vniuersum nomen. Oportet igitur si debeat esse vnum nomen diuersorum, quod illa diuersa claudantur in vno & eodem intellectu, & hoc non est nisi primo modo dicendi per se, & in secundo. Oportet igitur quod nomen, cui aptatur definitio, dicat vnum secundum primum modum dicendi per se, vel secundum, & quęcumque aliter dicunt vnum per modum compositionis, vel continuitatis, vel colligationis, sub illo vno non sunt diffinibilia, & ideo accidens per accidens cum suo subiecto compositum non est vna ratione diffinibile, nisi ipsum accidens per accidens ad accidens per se reducatur primo, & tunc vnum nomen speciei suę ponatur, sicut est hoc nomen finium, vel finitas, & claudum, & aquilum, & huiusmodi. Et ex hoc patet, quod homo albus non est res diffinibilis vna definitione, nisi prius ad aliquid per se reducatur, vt videlicet album dicat superficiem ex multo compositam perspicuo, in qua clare diffunditur lumen, & huic vnum nomen ponatur, quod in se claudat subiectum oblique, & esse accidentis in recto, sicut finitas est nasi curuitas. Ex his igitur sic intellectus dicimus esse vnam diffinitionem rationem, si in altero modorum dicendi per se vniuersum est intellectus, & non propter hoc erit vna diffinitio, si est vniuersum quod quocunque modo continuitatis, siue colligationis, siue alterius comparationis est vnum aut etiam quocunque communitate ordinis, sed erit diffinitio vna, si est vniuersum quodens vere dicitur vniuersum vero dicitur, sicut ens secundum se, aut primo modo, aut secundo modo &c. Hęc ille. Secundo dicitur, quod concessio, quod substantia materialis, vt præcedit quantitatem, & omnia alia accidentia, habeat suppositum per se, & sit prima substantia in esse primę substantię, adhuc stat quod quantitas indiuiduat primam substantiam quantum ad ea, duę secundario sunt de ratione indiuidui, vt prius dictum fuit. Tertio dicitur, quod quantitas manens cum re facta supponit subiectum subsistens, sed non supponit subiectum distinctum sensibile demonstrabile de terminatum ad hic & nunc, & ideo quo ad primum non indiuiduat, sed quo ad secundum. Plura enim sunt de ratione indiuidui quam subsistere, vt prius dictum est. Quarto dicitur, quod quantitas præcedens rem factam disponit ad indiuiduationem modo, quo arguens recitat. Et cum arguens hoc improbat dicens, quod aliud est esse principium indiuiduationis &c. Dicitur quod licet accidat indiuiduo speciei habere aliud indiuiduum, quo differat, tamen de ratione indiuidui vltimata indiuiduatione in specie plurificabilis est quod sit indiuiduum in se, & habeat in se principium diuisionis ab alijs, quę sunt, vel esse possunt in eadem specie, & hoc non potest aliud assignari quę quantitas. Quinto dicitur, quod quantitatem esse de constitutione indiuidui potest dupliciter intelligi, vt patet ex dictis, & in vno sensu conceditur, & in alio negatur. Ad argu. Scoti & Durandi tertio loco contra eandem

Materia vt præciscindit ab analogia ad formam non est communis, sed indiuidua, nonis principium.

Vt si erit deo & spiritus passione vnum.

Ter. com. 20.

Esse in alio p. inderetiam & p. r. idem. itatem se in. separabiliter concomitant in rebus com. p. dicit.

eandem conclusionem inducta, quibus probatur, quod materia non sit principium indiuiduationis, nunc dicendum est. Et ideo ad primum dicitur, quod solum concludit, quod materia non est principium indiuiduationis quo ad hoc, quod de ratione indiuidui est distinguendum ab alijs eiusdem speciei, quod conceditur, cum quo stat, quod est principium indiuiduationis, quo ad eius incommunicabilitatem. Ad secundum dicitur, quod materia secundum se considerata, vt præciscindit ab omni forma, & habitudine, aut analogia ad formam, & vt est primum subiectum, nullo modo potest concipi, vt vniuersalis, aut vt communis, & isto modo indiuiduat. Potest autem considerari secundo, vt habet analogiam & habitudinem ad formam, vel aliquam formam sub ratione communis, puta corporeitatis, vel huiusmodi, & isto modo potest concipi vt communis, & sic non indiuiduat, nec est de se hęc. Et de hoc factis dictum est in solutione quarti. Iquo modo materia, vt est in acceptione intellectus, cõis est, sed vt est primum subiectum, sic est incommunicabilis, & de se hęc. Ad tertium dicitur, quod materia & forma sunt de essentia rei materialis & compositę, ipsum autem compositum, vt est in acceptione intellectus commune est, non autem vt est extra nisi forte in potentia. Et consimiliter materia, vt est in acceptione intellectus est communis, quia intellectus quo, quod est quæ forma eius, sed materia vt est primum subiectum nihil tale includens non est communis, nec intelligibilis, nec pertinet ad rationem speciei, & sic indiuiduat. De hoc Sanctus Thom. in scripto super Boetium in illa questione, qua querit, vtrum mathematica consideratio &c. sic dicit. Cum vnaqueque res sit intelligibilis secundum quod actu est, vt dicitur 9. Metaphysicę, oportet quod ipsa natura siue quidditas rei intelligatur, vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis, & substantijs simplicibus, vel secundum id quod est actus eius, sicut substantię compositę per formas suas, vel secundum id, quod est loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam, & vacuum per naturam locari. Hęc ille. Item in eodem scripto questione, qua querit, vtrum varietas accidentium possit esse causa diuersitatis secundum numerum sic dicit. Materia est cognoscibilis dupliciter. Vno modo per analogiam, siue per comparisonem, vt dicitur primo Physicę. hoc autem est, vt si dicamus illud esse materiam quod hoc modo se habet ad res materiales, sicut lignum ad lectum. Alio modo cognoscitur per formam, per quam habet actu esse, vnum quodque. n. cognoscitur secundum quod est actu, & non secundum quod est in potentia, vt dicitur 9. Metaphysicę. &c. Ad quartum dicitur, quod materia licet eadem secundum essentiam sit in generato & corrupto, non tamen est eiusdem rationis, quia non est eadem dimensionibus terminatis, vt superius dictum est in probatione huius conclusionis. Et si forte dicatur, ponatur quod in eadem materia sub eisdem dimensionibus succedant sibi primo forma aquę, secundo forma aeris, tertio forma aquę, constat quod prima aqua, & secunda differunt numero, & tamen sunt cum eadem materia, & cum eadem quantitate. Dicitur quod casus est impossibilis, vel si casus admittatur, tunc dicitur videtur, quod ad vnitatem indiuidui, vel formę indistinctę requiritur primo vnitas specifica, secundo vnitas materię & quantitatis, tertio si multas existētias, vnde si a, & b, sunt vnus rationis formę, & sunt in eadem materia sub eadem dimensione, & sunt simul tempore non sunt duę, sed vna & eadem forma indiuidua in numero, secus est si non concurrant illa tria prædicta. Vltarius dicitur, quod de ratione indiuidui est esse indiuisum, vt prius dicebatur, in illo autem casu materia prima, & secunda non habent idem esse indiuisum. Item dico, quod non videtur possibile quocunque potētia, quod idem accidens quo ad esse & essentiam sit simul & successiue in diuersis subiectis. Ad quintum dicitur, quod S. Th. & alij sequentes eum in ista materia non fallunt per quancunque æquiuocationem, vt arguens putat. Scimus enim quod aliud est aliquid esse in alio per inherentiam, & esse in illo per essentialē identitatem. Veruntamen dicimus, quod in rebus materialibus compositis isti duo modi sese inseparabiliter concomitantur, quod patet, quia ideo ho-

mo est in sorte, quia forma humana, a qua principaliter sumitur natura specifica vniuersalis est in materia fortis per informationem, vnde quia a natura specifica sumit forma, & indiuiduum a materia signata, ideo communiter dicitur, quod natura est formaliter, & quasi quodammodo inherenter, vel informatiue in supposito, vel indiuiduo. Et per oppositum, quia suppositum vel indiuiduum substat naturę speciei & generis, qualibet. n. talis natura inheret quo ad sui partem principalem, & per synecdochem. Et similiter indiuiduum supponitur materię, quia illud vnde sumitur indiuiduum. f. materia informatur natura, scilicet principaliori parte naturę. Item dicimus vltarius, quod in reb. compositis & materialibus licet natura non totaliter inheret, tamen nulla talis substat, quia forma totius est in suis partibus, vnde sicut recitat S. Thom. 4. sent. dist. 20. q. 1. artic. 1. Super hoc sunt duę opiniones. Nam Auicenna tenet quod eadem est forma totius & partis diuersis considerationibus, & secundum hoc manifestum est, quod natura specifica, quę dicit forma totius, inheret. Alia est opinio Auerois communior & verior, quod forma totius non est idem, quod forma partis, nec alia forma præter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formę cum materia comprehendens in se vtrumque, & hęc forma totius, vel essentia, vel quidditas dicitur. Hęc autem forma totius constat, quod est in partibus, ex quo manifeste patet, quod nulla natura materialis subsistit, sed quilibet est in alio non solum per essentialē identitatem, immo est in aliquo a se realiter distincto, quia humanitas nec est aia, nec materia, nec vtrumque, sed est quidditas resultans ex illis. Cum autem arguens vltarius dicit, quod esse in aliquo per realē identitatem sicut vniuersale in particulari non plus conuenit, aut repugnat materię quam formę &c. Dicitur quod materia in se considerata & vt est primum subiectum nullo modo habet rationem vniuersalis, cum sit primum subiectum in nullo receptibile, nec vt forma in materia, nec vt totū in partibus. De hoc dominus Albertus in commento super Porphyrium, primo tractatu capit. 7. sic dicit. Est autem adhuc dubium apud quosdam, an vniuersale sit forma, an compositum, vel materia, & si sit forma an sit forma totius, vel forma partis. Quia. n. vniuersale nō sit materia, patet per hoc, quod materia ei, in quo est, nec dat esse, nec nomen, nec rationem, quę omnia dat vniuersale substantiale, sicut species & genus in his, in quibus est ipsum vniuersale, igitur vniuersale nō est materia. Adhuc autem. Materia non est imago agentis intellectiue in eo, quod productum est, vniuersale autem est imago agentis intellectiue in eo, quod productum est, vt iam probatum est. Adhuc. Omne quod prædicatur de eo, in quo est, forma est, vniuersale prædicatur de eo, in quo est, igitur vniuersale est forma. Adhuc autem. Nihil est cõcabile multis vnum existens in eis secundum essentiam nisi forma, materia enim non est communicabilis multis, nisi per diuisionem, ita quod nō tota est in singulis, vniuersale autem totum est in singulis, igitur vniuersale non est materia, sed forma, sed quia hoc innegabiliter verum est, ideo nunc queratur cuiusmodi sit forma. Est enim forma totius, vt est humanitas, quę est forma hominis, & est forma partis, sicut anima est forma corporis humani. Forma autem partis siue materia non prædicatur de eo, cuius est forma, sed vniuersale prædicatur: igitur vniuersale non est forma partis vel materię secundum quod materia perficitur per formam, eodem modo probari videtur, quod non sit forma totius, quia etiam humanitas de homine non prædicatur, & est de ratione eius, de quo prædicatur. Ad hęc autem & similia non est difficile solvere. Dicendum. est, quod vniuersale est forma totius, sed forma totius dupliciter designatur in nomine, designatur. n. vt forma totum, sicut humanitas est forma designata vt forma tantum, quę est essentia formalis, & ideo non prædicatur de eo, cuius est forma, quia hō non est essentia sua formalis, nec aliquid eorum, quę formas habent. Designatur etiam vt forma totius, & totum esse dicens, cuius est forma, & tunc designatur per esse, quod dat ei, in quo est, & nomen, sicut homo dicitur esse formale, quod forma totius dat huic composito, quod est homo, & hoc docet Ari. in de celo & mundo. Cū dico celum, dico formam, cum dico hoc celū, dico formam Capreolus 2. Sent. K in ma-

Opinio duplex de forma totius a forma partis, dicitur.

Forma autem dupliciter designatur per nomen.

in materia, & sic forma est vniuersale prædicabile nomine & ratione de eo, cuius est vniuersale sicut substantiam. Cuius probatio est, quia nisi vniuersale esset talis forma, distinctio data secundum nomen vniuersalis non diceret totum esse rei, nec totam quidditatem illius secundum illud nomen secundum quod diffinitur, siue nomen generis, siue nomen speciei, relinquatur igitur quod vniuersale sit forma totius ut totum esse dicens designata. Propter quod etiam prædicatur de eo, de quo prædicatur, ita quod statim posito subiecto per intellectum concipitur in illo prædicatum, siue subiectum sit actu, siue non. Omnia enim tempore verum est, quod homo est animal, siue homo sit, siue non sit, & quod animal est corpus animatum, & quod corpus animatum est substantia, sed ex hoc non sequitur ergo corpus animatum est ens sicut animal, & ideo dicitur Avicenna in libro suo Metaphysicæ quod esse & ens accidit ei, quod erit. Verum enim est hominem esse animal, siue aliquod animal sit, siue non sit, & accidit ei esse, vel non esse. Hæc Albertus in forma. Ex quibus apparet primo, quod materia non potest habere rationem vniuersalis proprie dictam. Secundo quo vniuersale est forma in suis indiuiduis, vel singularibus existens. Tertio apparet qualis forma est. Sed forte dicitur aliquis sicut hoc nomen homo est eorum pluribus materijs, & ideo ita esse vniuersale hoc, quod dico materia, sicut hoc quod dico homo. Respondetur quod communis nomen hinc inde equalis est, sed res nominis dispar & dissimilis est, quia materia ut in se non est quiddam natum esse in multis, nec etiam in aliquo, eo modo quo natura eorum apta nata est esse in aliquo, sed quia materiam non intelligimus nisi ad modum concretorum & formarum totius, ideo eam similes nominamus: sicut etiam dicitur in alio proposito de formis separatis S. Thome, quod si intelligerentur sicut in se sunt, non haberent rationem eorum, nec vniuersalis. Ad argumenta secundo loco contra eandem conclusionem inuenta, quæ sunt Aureoli, nunc dicendum est, & ideo ad primum dicitur, quod illud additum naturæ specificæ, per quod contrahitur non per se, sed per accidens, se habet ad naturam speciei, tamen per se est de ratione indiuidui ut indiuiduum est, sicut albedo de per accidens inest homini, sed de per se inest homini albo. Et ad huius improbationem dicitur, quod oculus indiuidui accidentis supponit indiuiduationem substantiæ quo ad aliqua, quæ sunt primo & per se de ratione indiuidui. Illa autem quæ secundario sunt de ratione indiuidui, non omne accidens supponit, immo accidens, quod est quantitas, illa causat. Secundo dicitur, quod illud quod primo indiuiduat suppositum substantiæ, ut facit primam substantiam esse primam substantiam, non est aliquid eorum, nec aliquid communicabile, sed est materia prima, ut est primum subiectum. Tertio dicitur, quod illud, quod indiuiduat suppositum substantiæ secundario est quia habens in se aliquid eorum, & aliquid ex se in indiuiduum. Quantitas, quod quomodo potest esse dictum est prius, quia si ex se sola tertio modo perfectatis hæret partes, & formam totius. Ad secundum negatur antecedens: quia natura specifica nullam eorum actualem habet extra intellectum, nec in suo indiuiduo, & sic in indiuiduo, & non alibi fit additio principij indiuiduationis. Communitas aut talis naturæ est in intellectu, ubi tamen abtracta est ab indiuiduantibus. Dicitur secundo, quod natura extra intellectum & in indiuiduo existens est eorum in potentia vel aptitudine. Nec ex hoc sequitur, quin principium indiuiduationis sit cum tali communitate potentia vel aptitudinali, quia albedo stat cum potentia ad nigredinem, & ideo concessio antecedente argumenti ad vnum sensum, adhuc consequentia non valet, quia natura specifica simul est eorum & indubitata sicut diuersa esse, & diuersas considerationes. Ad tertium dicitur primo, quod ad indiuiduationem naturæ materialis confert esse, quia de ratione indiuidui est habere esse in se indiuisum. Et ad primam improbationem huius dicitur, quod aliquid commune sicut suam rationem potest conferre ad indiuiduationem, licet non quo ad incommunicabilitatem, vel distinctionem, vel signationem, sed quo ad indiuiduationem, quia vnitatis, quæ est de ratione indiuidui, est esse indiuisum, ut hic loquimur. Ad secundam improbationem dicitur, quod Avicenna in illa materia melius vidit quam Auer. & magis conformiter Boetio, Hylario,

De sempiterna veritate positionis secundum do. Albertum.

& alijs theologis. Secundo dicitur, quod materia secundum quod est primum subiectum appropriatur in indiuiduo substantiæ quantum ad primam radicem indiuiduationis, non autem quantum per intellectum concipitur, ut communis. Et dicitur, quod materia prima seipsa est indiuidua indiuiduatione opposita vniuersalitati, licet in se non habeat omnia requisita ad vltimam indiuiduationem, puta signationem, distinctionem, determinationem ad hic & nunc. Tertio dicitur, quod quantitas est principium indiuiduationis secundario, modo sepius superius expressio. Et ad huius improbationem dicitur, quod quantitas habet in se, vnde potest concipi vere conceptu vniuersali, & habet in se vnde indiuiduetur. Illud autem, quod est vniuersalitati in ea, est de ratione & conceptu specifico hominis, vel alterius substantiæ materialis, puta forma totius, non autem illud, quod indiuiduat quantitatem, puta partes accidentales quantitatis. Quarto dicitur, quod situs confert ad indiuiduationem, immo est prima radix indiuiduationis quo ad hoc, quod conuenit indiuiduo secundario, scilicet signatio, distinctio, demonstratio &c. Et ad huius improbationem dicitur, quod procedit in equiuoco, quia conclusio nostra loquitur de situ, qui est differentia quantitatis, quæ non est aliud quam ordo partium in toto, & argumentum procedit de situ, qui est prædicatum, & designat ordinem partium in loco, quia loquendo de tali situ, assumpta probationis sunt vera, non autem loquendo de situ, quæ est differentia quantitatis, quia iste est inuariabilis manente indiuiduo, nec quacunque potentia duo indiuidua possunt habere eandem situm, de quo loquimur. Ad primum Durandi ad idem propositum dicitur, quod argumentum est totaliter contra mentem Philosophi 7. Metaphysicæ. & primo de celo. Nam septimi Metaphysicæ ponit Aristoteles, quod alia sunt partes speciei, & alia indiuidui. Et cum dicit arguens, quod natura vniuersalis, & natura singularis sunt omnino eadem realiter, negatur, quia natura indiuidui ut sic aliquid addit super naturam speciei in rebus materialibus, secus est in substantijs immaterialibus, & de hoc satis dictum est superius. Ad secundum eiusdem negatur minor. Quia natura vniuersalis prout præfinitur ab indiuiduantibus, est ens reale actu vel potentia, & tamen ut sic non est indiuidua, & de hoc dictum est prius secundum dominum Albertum, vnde ubi supra ca. 3. Omne inquit, quod est in indiuiduo secundum quod est in indiuiduo, singulariter est, sed id, quod est in indiuiduo, nihil prohibet esse vniuersale, non secundum quod est in indiuiduo acceptum. Hoc enim secundum se nihil prohibet esse quale quid, & non hoc aliquid &c. sicut supra allegata sunt. Quia autem vniuersalia sunt res extra intellectum consistentes, probat ipse in eodem capitulo septuplici ratione. Prima est, quia hic homo non est nisi a simplici homine, & eadem ratione alius homo non est nisi a simplici homine, & sic de alijs omnibus hominibus, non autem potest hic homo esse nisi ab eo, quod est lectum rem in natura extra intellectum existens: ergo homo simpliciter est extra intellectum existens simpliciter, & secundum rem in natura, propter quod dicitur homo esse dignissima creaturam. Si enim hoc conueniret huic homini secundum quod est hic homo, non conueniret alij. Similiter quod homo est rationalis, non conuenit huic secundum quod hic, quia tunc alteri non conueniret: ergo conuenit ei secundum quod homo, & non nisi secundum quod hic homo est aliquid in natura præter intellectum existens. Secunda ratio est, quia sicut dicit Aristoteles 1. Physicæ. eadem sunt principia, quibus res est, & quibus cognoscitur & scitur. Non est autem scientia nisi de vniuersali & per vniuersale: igitur res non est nisi per id, quod est vniuersale, scientia non est nisi de rebus, & per res, præcipue in physicis: ergo vniuersalia sunt, & non in intellectu trã. Si enim essent in intellectu tantum, essent tantummodo rerum intentiones, & non res. Tertia ratio est, quia forma, quæ dat esse, non habet esse à materia, quamuis in materia, sed habet esse ab agente sicut formam & vniuersale agente, & secundum quod est ab agente vero habet esse extra intellectum, & non tantum esse hoc, vel illud, sed simpliciter: sed vniuersale est, quod sicut se non est hoc vel illud, sed est simpliciter communicabile factum hoc vel illud,

Materia se indiuiduat ne opposita vniuersalitati

Tex. com.

Rationem aliter quod vniuersalia consistunt extra intellectum

Item fecit Met. com.

In prædica. ca. 4. ubi tractat illud dictum Arist. Destructis primis substantijs, impossibile est &c. dicit sic. Superiora esse actualia.

illud: ergo vniuersale simpliciter & secundum se est ab agente, & in natura existens, quamuis non sit hoc vel illud: ergo vniuersale simpliciter & magis est quam particulare, siue hoc vel illud. Quarta ratio est. Quia illud quod est ab agente formaliter, vere est in natura, & tamen de esse suo formaliter nihil habet à materia, sed ab eo, quod est in materia habet, quod est forma huius vel illius. Ens autem vere ab agente non secundum quod est huius vel illius verissime hæret esse in natura, & agente formaliter: quia vno modo se habet ad omnia, quæ ab eo exemplificantur, sequitur communitatem, quod igitur sic est, verissime est apud naturam, quia esse eius non est ab aliquo obumbratum vel variatum: ergo quod sic est, verissime est forma. Forma autem secundum quod vno modo se habet ad omnia particularia sua, sic est, & tale esse habet, vniuersale autem hoc modo est, ergo vniuersale verissime in natura est, & verius est quam particulare. Quinta est. Quia forma rei in specie, & ratione, & natura non est nisi lumen intelligentiæ terminatum ad hoc, & incorporatum illi, quod ergo dat esse & rationem, aut hoc habet ab hoc, quod lumen intelligentiæ est, aut ab hoc, quod est incorporatum illi, & terminatum ad hoc. Constat autem, quod non habet dare esse & rationem, sicut quod est terminatum ad hoc, & incorporatum illi, quia hoc accidit ei, & ab agente non potest habere substantialem actum. Habet ergo ab hoc quod est lumen intelligentiæ, quæ est agens esse in natura. Non autem dat esse in natura, nisi quod vere in natura est, ergo forma, quæ dat esse in natura, vere & in natura est, & extra intellectum, sicut forma artis non dat artificiatum esse in genere & in specie artificis, nisi secundum quod in artificiatum vere est, & extra intellectum artificis, quamuis quod det esse artificiatum non habeat ab eo, quod est in artificiatum, sed secundum quod est ab arte. Sexta est. Quia lumen faciès colores non amittit aliquid per hoc, quod est in corpore terminatum, & per hoc quod est in corpore terminatum non acquirit, nec accipit aliquid essentie vel virtutis ad agendum, quamuis quod constituitur per ipsum, multa accidant per hoc, quod ad hoc vel illud terminatur: ergo similiter lumen intelligentiæ, quod largitur formans id, quod de se, vel ab efficiente habet per hoc, quod est in isto, vel in illo, nec aliquid accipit essentie, vel virtutis ab hoc, quod terminatur ad hoc, vel ad illud, quamuis ei, quod constituitur ab isto, multa conueniant, secundum quod lumen ad hoc vel illud constitutum, agit in isto vel in illo. Sic autem virtutem constitutum habens vere est in natura, & non est secundum quod est in isto. Hoc autem taliter existens simplex est, & verissime existens vnam aptitudinem habens ad omnia, quibus dat esse & rationem. Hoc autem est genus & species prout sunt vniuersalia, igitur vniuersalia verissime sunt in natura. Septima est. Illud, quod secundum naturam & virtutem est ante re, ab eo, quod est post ipsum, nec esse accipit, nec vnitatem, vel multiplicacionem secundum seipsum, nisi secundum esse, quod habet in isto, vel in illo, quod est post ipsum, vniuersale autem sine forma, quæ est rei principium & causa, est ante rem secundum causam & naturæ ordinem: ergo ab eo in quo est, nec accipit esse, nec vnitatem, nec multiplicacionem tantum secundum quod ipsum in se est, quamuis multiplicetur tantum secundum esse, quod habet in isto. Si autem in se accipiatur, nihil horum habet ab eo, in quo est, secundum seipsum autem acceptum verissime est, quia secundum seipsum acceptum, non habet hoc, quod non sit nisi in intellectu, quamuis ab intellectu causante & cognoscente secundum se: ergo acceptum est verissime res in natura simplici existens. Sic autem vniuersale est habes aptitudinem ad omnia singularia per vnum respectum ad singularia, vniuersale igitur verissime est res, vera est etiam absque eo, quod in intellectu solo puro & nudo sit acceptum. Hæc ille. Sciendum autem quod licet hic dicat, quod vniuersalia verissime sunt, tamen in comento prædicamentorum, tractatu de prædicamento substantiæ, cap. 4. ubi tractat illud dictum Arist. Destructis primis substantijs, impossibile est &c. dicit sic. Superiora esse actualia. Naturam non habent, & esse perfectum vltima perfectione nisi in indiuiduis, quæ sola perfectum esse in natura attingunt, ad quod omnia, quæ sunt in genere & specie esse habent in potentia, & indeterminatum, & confusum, & fluidum, quousque illud attingant, & ideo illis non existentibus.

nihil aliorum habet esse actuale, & in natura determinatum. Item postea dicit. Quia esse singulari est esse simpliciter, & omne aliud esse est esse secundum quid, sed in his nulla est contradictio: nam esse vniuersale in se verissimum est id est purissimum, quia nulli extraneo permixtum, est autem imperfectum, quia secundum quid & in potentia. Ex dictis patet, quod non est vnum querere principium in indiuiduatione vel indiuidui, aliud à principio naturæ specificæ. Ad quod propositum bene arguit Scotus in quæstionibus super 7. Metaphysicæ. quæritur. Vtrum lapis de se sit hoc aliquid, & arguit in tertia conclusionem, quod natura lapidis de se non est hæc. Primo. Quia tunc secundum se non esset multiplicabilis, quia secundum se inest sibi oppositum. Secundo. Quia vniuersale esset quid fictum, quia nihil nec actu, nec aptitudine corresponderet sibi, cum oppositum secundum se esset in re. Tertio. Quia tunc intellectio cuiuslibet vniuersalis esset falsa, & abstractio impossibilis. Quarto. Quia omnia quæ proprie differunt, aliquo tunc & non quolibet differunt, sed indiuidua proprie differunt, non autem sunt primo diuersa, quia tunc essent diuersi, Sortes & Plato, sicut albedo & linea: ergo in aliquo reali conueniunt, quod non est de se hoc. Quinto. Quia eadem res est hoc aliquid, & distinguitur ab alio hoc aliquid, sed hic lapis non distinguitur ab hoc lapide ex natura lapidis, quia tunc quod uo esset hic lapis, non esset lapis. Sexto. Quia si lapis sit de se formaliter hic lapis, omnis lapis esset hic lapis, consequentia patet, quia quicquid inest naturæ ex se, inest ei in quocunque inuenitur. Septimo. Quia distinctio exprimit naturam rei: ergo si lapis esset de se hic lapis, distinctio esset primo alius lapidis. Octauo. Quia tunc quicquid est speciei esset simpliciter idem cum indiuiduo conceptu cum materia singulari. Nono. Quia passio realis sicut est operari & generari, inest primo indiuiduo, & non speciei: ergo in indiuiduo est aliquid additum, ratione cuius inest sibi primo. Hæc Scotus in sententia. Ad argumenta Aureoli, contra tertiam & quartam conclusionem inducta dicitur. Et ad primum quidem negatur minor. Et ad improbationem eius dicitur, quod contradictio in proposito non confurgit solum ex illa parte, quam tangit arguens, scilicet quod subditens fieret inherens, sed ex hoc, quia nulla natura specifica completa potest formaliter alteri vniri ad constituendum aliam spem, quod tamen sequeretur, si angelus vniretur alicui materię tanquam forma intrinsece & realiter dans esse substantiæ. Ad secundum patet per idem. Quia natura & suppositum non concurrunt ad constitutionem vnius nouæ naturæ, sicut forma & materia, ideo non est simile. Item. Quia in tali vnione naturæ humanæ & diuini suppositi neutrum informat alterum, sicut forma materiam, vel actus potentiam, sed solum natura humana trahitur ad esse diuini suppositi, nec resultat nouum esse creatum, & multæ alię dissimilitudines sunt, potissime, quia esse angeli finitum est, nec potest actuare simul duas naturas específicas. Ad tertium dicitur, quod repugnantia in proposito non confurgit ex aliquo ibi tacto, vnde diuisio est in sufficiens, sed repugnantia confurgit, quia angelus est persona habens naturam specificam completam & integram, & ideo non potest esse pars alterius speciei, quod oporteret in proposito. Ad quartum dicitur, quod nullus Philosophus, cuius dicto sit itandum, vniuersalem posuit, quod substantia separata esset proprie loquendo forma cuiuscunque materię, sicut patet ex fine 3. Physicæ, ubi probare conatur Philosophus, quod primus motor non sit virtus in corpore, sed si aliqui Philosophi posuerunt eos los animatos, æquo loco locuti sunt de anima, & de hoc alius videbitur. Ad quintum dicitur, quod hoc negatur propter solum motum ibidem tactum, quia angelus est quod completum in sua specie. Et ad huius improbationem dicitur, quod impossibile est quacunque virtute formam substantialem informare materiam, quam confluat noua species, si sit vera, & propria informatio, & loquamur proprie de forma, & proprie de materia, & proprie de informatione. Si autem æquiuoces de altero istorum, & voces informationem aliqualem vnionem mouentis ad mobile, vel influentiam alicuius erectus sine collatione esse substantialis, non contendo tecum, quia per similes æquiuocationes posset dici, quod pes est forma secularis. Capreolus 2. Sent. R. 2. Ad argu-

Concordia contradictio nis apparet in dictis Alberti.

Implicat angel. m. in forma materiam, quia esset quid completum in specie, & pars speciei.

Text. com. 79

Ad argumenta Scoti contra eandem tertiam conclusio-
nem, quibus probare nititur, quod differentia angeli & anime
non sit ex hoc, quod anima cum discursu, angelus vero sine di-
scursu intelligit, respondendum est, sed prius recitabo ver-
ba S. Doctoris in forma, quia in probatione conclusionis
imperfecte fuerunt recitata, inquit. n. sic 2. sent. dist. 3. q. 1.
artic. 6. Angelus & anima specie differunt, quibus autem
differentijs specificis distinguitur, diuersimode assignan-
tur. Quidam. n. assignant eos specificis distingui per hoc,
quod est vnibile corpori, & non vnibile. Alij vero per hoc,
quod est rationale, vel intellectuale esse. Tertij secundum
hoc, quod est habere intellectum possibilem respectu su-
periorum tantum, quod conuenit angelo, qui a superiori. f.
angelo, vel Deo recipit illuminationem. Et secundum hoc,
quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum
& inferiorum, quod conuenit anime humane, quae a
superioribus illuminatur, & a phantasmatis cognitionem
recipit. Quarti secundum hoc, quod est habere vertibilitatem
immutabilem quae angelo conuenit, quae immutabiliter
adhæret bono vel malo, ad quod semel per electione
se conuertit, vel habere vertibilitatem mutabilem, quod homi-
ni conuenit, qui de bono in malum mutari potest, &
e conuerso. Quinto secundum virtutem interpretatiuam :
quia secundum Damasc. Angelus interpretatur, vel loquitur
quibusdam nutibus & signis intellectualibus sine vo-
cis expressione, homo autem loquitur voce expressa. Nec
mirum, quod sic diuersimode angeli & anime differentia assignantur,
quia differentia essentialis, quae secundum Phi-
losophi 7. Met. ignorat & innominatæ sunt, designantur in
differentijs accidentalibus, quae ex essentialibus causantur, si-
cut causa designatur per suum effectum, sicut calidum &
frigidum assignantur differentia ignis & aque, unde possunt
plures differentie pro specificatiuis assignari secundum plu-
res proprietates rerum specie differentium ex essentialibus
differentijs causatis, quarum tamen illæ melius assignantur,
quae priores sunt, quasi essentialibus differentijs propinquo-
res. Cum igitur substantiarum simplicium sit differentia in
specie secundum gradum potentialitatis in eis, ex hoc ani-
ma rationalis ab angelis differt, quod vltimum gradum in substan-
tijs spiritualibus tenet, sicut materia prima in reb. sensibili-
bus. Unde quia plurimum de potentialitate habet, esse
suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut possit
corpus materiale illud esse participare, dum per supra-
ri vnitur ad vnum esse. Et ideo consequuntur illæ differen-
tie ad angelum & animam, vnibile & non vnibile, ex diuer-
so gradu potentialitatis. Item ex eodem sequuntur aliæ dif-
ferentia: rationale & intellectuale, quae ex hac, quod angelus
habet plus de actu quam anima, & minus habet de poten-
tia, participat quasi pleno iure naturam intellectualem, vñ
intellectualis dicitur, anima vero quia extremum gradum
in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem
magis defectiue, & ideo dicitur rationalis, quia ratio, vt di-
cit Isaac, oritur in vmbra intelligentia. Tertia vero distin-
ctio sequitur ex prima & secunda, ex hoc. n. quod anima est for-
ma & actus corporis, procedunt ab essentia eius quadam
potentia organici affixæ, vt sensus & humilimodi, ex quibus
cognitionem intellectualem accipit. Propter hoc autem quod
rationalis est habens cognitionem decurrentem ab vno in
aliud, & sic a sensibilibus in intelligibilia venit, & per hoc
ab angelo differt, qui non a sensibilibus decurrendo ad in-
telligibilia cognitionem accipit. Quarta etiam distinctio
sequitur ex secunda, quia dicitur, quod per hoc, quod angelus in-
tellectum difformem habet, conuertitur ad quodlibet im-
mobilitate, per quod ab anima differt angelus, quia anima
non intellectu dicitur formari, sed per inquisitionem ratio-
nis cognitionem accipit. Quinta autem sequitur ex prima.
Quia propter hoc, quod anima corpori vnitur, potest corpo-
raliter vocem formare, non autem angelus, unde patet quod ista-
rum differentiarum prima est melior, quia accipitur secun-
dum esse anime, quod primum fundamentum est, secunda
autem, & tertia accipiuntur penes virtutem cognoscitiuam
& intellectuam tantum, sicut secunda, vel intellectuam si-
mul & sensitiuam, sicut tertia, quarta autem accipitur pe-
nes virtutem appetitiuam, quia electio ad appetitum per-
tinet, vt dicit Philosophus in ethicis, per quam anima mutabi-

Satis post
vnde in an-
gelus & ani-
ma spē diffe-
rant diu- rito-
rum sentētia

Tex. com. 45.

Ethic. ca. 5.

liter conuertitur: vnde appetitiua posterior sit cognitina,
& hæc minus valet quam præcedentes, quinta accipit pe-
nes virtutem motiuam, formatio. n. vocis est per motu cor-
poralem membrorum. Motiua autem posterior est cognosciti-
ua & appetitiua, vnde hæc differentia minus valet inter
alias. Hæc ille. Item 1. par. q. 58. art. 2. sic dicit. Angeli illum
gradum tenent in substantijs spiritalibus, quem corpora
coelestia in substantijs corporeis: nam coelestes mentes à
Dionysio dicuntur. Est autem hæc differentia inter corpora cele-
stia & terrena corpora, quod corpora terrena per motu & mu-
tationem adipiscuntur suam vltimam perfectionem, corpo-
ra vero coelestia statim ex ipsa sui natura suam vltimam per-
fectionem habent, sic igitur & inferiores intellectus. h. ho-
minum per quendam motum & discursum intellectualis
operationis perfectionem & cognitionem veritatis adipi-
suntur, dum. f. ex vno cognito in aliud cognitum proce-
dunt. Si autem statim in ipsa cognitione principij inspicerent
quasi nota, omnes conclusiones consequentes in eis, discursus
locum non haberet, & hoc est in angelis, quia statim in
illis, quae primo naturaliter cognoscunt, inspicunt omnia
quæcumque in eis cognosci possunt, & ideo dicuntur intel-
lectuales, quia etiam apud nos, quae statim naturaliter ap-
prehenduntur, intelligi dicuntur. Vnde intellectus dicitur
habitus primorum principiorum anime vero humane, quæ
veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, ratio-
nales vocantur, quod quidem conuenit ex debilitate in-
tellectualis luminis in eis. Si. n. haberent plenitudinem in-
tellectualis luminis sicut angeli, statim in primo aspectu
principiorum totam virtutem eorum comprehenderent
intuendo quicquid ex eis syllogizari posset. Hæc ille. Ex
quibus patet primo, quod non est mens S. Tho. quod in hoc essen-
tialiter consistat specificatiua diuina angeli & anime, quia ille
sine discursu, hæc autem cum discursu intelligat, sed quod ta-
lia sunt signa, vel effectus ex eorum specificatiua proceden-
tes. Secundum dicit, quod naturale est angelo intelligere sine di-
scursu, anime vero cum discursu. Tunc ad primum Scoti
potest dici primo, quod licet anima aliqua intelligat cum di-
scursu, & aliqua sine discursu, & habeat actus specie diffe-
rentes, & habitus respectu principiorum & conclusionum,
ex hoc non sequitur, quod habeat duas potentias intellectiuas
vel intellectualitates diuersarum specierum, quia vna ista-
rum cognitio non inest sibi per quendam participationem,
& non perfecte. Alia vero plene & perfecte, sicut per supra-
dicta patet, locus est si aque perfecte vtrunque sibi inest.
Secundo potest aliter dici, sicut dicit ad hoc argumentum
S. Thom. in questionibus de anima q. 7. in solutione primi di-
cens. Intelligere anime & angeli non est vnus speciei. Ma-
nifestum est. n. quod si forma, quæ sunt principia operationis
differtur specie, necesse est operationes ipsas specie differ-
re, sicut calefacere & refrigerare differunt secundum diffe-
rentiam caloris & frigoris, species autem intelligibiles, quibus
anime intelligunt sunt à phantasmatis abstractæ. Et
ita non sunt eiusdem rationis cum speciebus, quibus angeli
intelligunt, quæ sunt eis innatæ secundum quod dicitur in lib.
de cantis, quod omnis intelligentia est plena forma, vnde
intelligere angeli & hominis non est eiusdem speciei, & ex
hac differentia provenit, quod angelus intelligit sine discursu,
anima cum discursu, quia necesse habet ex sensibilibus effec-
tibus in virtutes causarum peruenire, & ab accidentibus
sensibilibus in essentias rerum, quæ non subiacent sensui.
Hæc ille. Et post soluit argumentum Scoti in forma, vnde
arguit sic. Diuersarum operationum secundum speciem
non est eadem potentia principium, sed nos per eandem
potentiam, scilicet per intellectum possibilem intelli-
gimus quædam sine discursu, scilicet prima principia, quæ-
dam vero cum discursu, scilicet conclusiones: ergo intelli-
gere cum discursu, & sine discursu non diuersificant spe-
ciem. Ecce argumentum, & postea respondit. Dicen-
dum inquit, quod anima principia & conclusiones intelli-
git per species à phantasmatis abstractas, & ideo non
est diuersum intelligere secundum speciem. Hæc ille.

Et intelligendum, quod cum dicit, quod istæ duæ in-
tellectiones non differunt specie, hoc intelligendum est
de tali differentia specificatiua, quam oportet reduci in
differentiam specificam potentiarum naturalium.
Ad secun-

Cur visio bea-
ta in ange-
lo & in ani-
ma sine discursu
deum ratio nis

Quare ange-
lus non discit
dit.

Lea. 10

Ad secundum respondet ibidem beatus Tho. in forma, vñ
arguit sic. Sicut angeli intelligunt res in verbo, ita anime
beatorum, sed cognitio, quæ est in verbo est sine discursu,
non ergo differt anima ab angelo per intelligere cum discursu
& sine discursu. Ecce argumentum. Sequitur responsio.
Dicendum inquit, quod species rei iudicatur secundum operati-
onem competentem ei secundum propriam naturam, non autem
secundum operationem, quæ competit ei secundum participati-
onem alicuius nature, sicut non iudicatur species
ferri secundum aduersionem, quæ competit ei secundum quod est igni-
tum, sic. n. eadem iudicatur species, ferri & ligni, quod est
ignitum adurit. Dico ergo quod videre in verbo est operatio
supra naturam angeli & anime, vtrique conuenientia secundum
participationem superioris nature. f. diuine, per illustrati-
onem gloriæ, vnde non potest concludi, quod angelus & anima sint
eiusdem speciei. Hæc ille. Ita dico ad propositum, quod illa di-
plex cognitio in anima non arguit duplicem potentiam natu-
ralem intellectuam in anima, sed solum vnâ potentiam
naturalem, & vtra hoc quando participatiōem primi
intellectus. f. Dei per lumen gloriæ. Ad tertium negat con-
sequencia, nisi intelligatur de illis, quæ proxime & imme-
diate dependent ab intellectu angelico, & anima rationalis,
de illis. n. conuenit. Non autem de illis quæ proxime & im-
mediate dependent ab aliquo elusdem rationis, sicut est in
visione beatifica, quia proximum principium illius visio-
nis est lumen gloriæ se habens quasi per modum potentie,
& diuina essentia formans intellectum dedicatum per mo-
dum speciei intelligibilis: vnde quia lumen illud est eius-
dem rationis in anima & in angelo, & forma intelligibilis
est eadem numero, non est mirum, si visio beatifica in an-
gelo sit eiusdem rationis, & patet falsitas illius conditio-
nalis, quia licet ferrum & lignum sint diuersarum specie-
rum, tamen cum vtrunque est calidum & ignitum habet opera-
tionem vnus speciei. calefacere vel vrere. Ad quartum di-
citur, quod ideo angelus differt intelligere sine discursu, quia ex
perfectiōe luminis intellectualis & potentie intellectuæ,
cognitio principio mox cognoscit quicquid ex illo potest
syllogizare, & hoc respectu naturaliter cognoscibilem.
Non autem ideo, quod omnes conclusiones actualiter à principio
cognoscatur, quia nec omnia principia simul actu considerat, tamen
quod docent; aliquod principium actualiter considerat, si-
mul considerat actu omnes conclusiones ex illo sequentes. Si-
militer nec ideo solum differt intelligere sine discursu, quia ha-
bet à principio habituali notitiam omnium conclusionum.
Quia autem dicit de impressione notitiæ possibili fieri aze
sicut angelo. Hoc nihil valet, quia hoc anima non haberet ex
proprietate sue nature, sicut haberet angelus. Item. Quia
hoc dicit, adhuc lumen naturale anime purum non esset
tantum vigoris, quod in principio videret omnes conclusiones in de
syllogizare. Ad quintum dicit, quod non plus inest nisi quod pri-
ma radix distinctiōnis inter animam & angelum non est
intelligere, nec potentia intellectuæ, sed potius natura hu-
ius & illius, quod concedimus, vt supra dictum est, sed cum
hoc stat, quod talia posteriora circumloquuntur diuina speci-
ficam huius ab illo, vt dictum fuit, quia essentialis rerum
differentia nobis ignorat. Ad sextum patet per idem.
Ad primum Scoti contra quintam conclusionem dicit, quod si ma-
ior intelligatur de cōcōcatione, quia quidditas specificatiua cōi-
catur suis particularibus, & vniuersale suo in diuino, negat
gatur maior, immo est error, quia diuina essentia non est il-
lo modo communicabilis, vt probat S. Tho. 1. sent. dist. 19.
q. 4. art. 2. quadruplici ratione ostendens, quod in diuino non est to-
tum vniuersale, nec species, nec genus, & 1. par. q. 3. artic. 5.
Item q. 13. art. 6. probat, vt in probatione huius conclusio-
nis recitatum fuit, quod nulla quidditas per se subsistens est
communicabilis realiter, immo nec ratione, si intelligatur,
vt in se est, sed solum secundum opinionem. Si autem arguens loqua-
tur de communicabilitate, quia natura vel quidditas cōi-
cabilis est, non secundum modum vniuersalis, sed secundum modum
essentiæ communis pluribus. suppositis sola relatione distin-
ctis, maior est error, quia sola diuina essentia illo modo com-
municabilis est. Si autem intelligatur, quod omnis quidditas est
communicabilis primo modo, vel secundo modo, petit prin-
cipium, licet possit concedi, quod natura Gabrielis possit cōi-
cari tribus suppositis diuinis, puta si adumeretur eius natu-

ra à tribus suppositis diuinis, tunc tria supposita subsiste-
rent in illa natura, sed non sicut tria particularia sub eodem
vniuersali. Cum autem arguens vult probare maiorem per hoc,
quod talis communicabilis non repugnat sibi ex perfectiō-
ne &c. dicit quod hoc repugnat sibi ex ratione sue perfectiōnis, quia
ex quo est natura immaterialis, repugnat sibi diuisio in par-
tes subsistentias, sicut repugnat nature diuine habere par-
tes subsistentias & particularia, licet sibi non repugnet ha-
bere plura supposita humana, & plura supposita diuina ha-
bentia eandem essentiam, & idem esse in numero substan-
tiale solis relationibus distincta, sed talis communicabili-
tas non est communicabilis vniuersalis in particularia.
Et de hoc S. Tho. primo sent. dist. 20. q. 4. ar. 2. In diuinis in-
quit personis non potest esse vniuersale & particulare, &
huius ratio potest multiplex assignari. Primo. Quia secundum
Athen. vbi cunctæ sunt generis & species, oportet esse quiddi-
tatem differentem à suo esse, & hoc in diuinis non compe-
tit. Secundo. Quia essentia vniuersalis non est eadem num-
mero in singularibus suis, sed tantum secundum rationem, essen-
tia autem diuina est eadem numero in tribus personis. Ter-
tio. Quia vniuersale exigit pluralitatem in his, quæ sub ip-
so continentur, vel actu, vel potentia, in actu sicut est in ge-
nere, quia semper habet plures species, in potentia sicut in
aliquibus speciebus, quarum forma quatum est de se pos-
sibilis est inueniri in multis, cum omnis forma materialis
de se sit communicabilis secundum quod inuenitur tantum
in vno est ex parte materie debet illi speciei, quæ tota adu-
natur in vno indiuiduo, vt patet in sole, qui consistat ex to-
ta sua materia, & illa pluralitas est secundum numerum,
qui simpliciter est numerus fundatus in substantiali distin-
ctione. Tres autem personæ non numerantur cum nume-
ro, vt dictum est, & ideo essentia non habet rationem vni-
uersalis. Quarto. Quia tale particulare semper se habet ex
additione ad vniuersale, in diuinis autem propter summam
simplicitatem non est possibilis additio, & ideo non est ibi
vniuersale, neque particulare. Hæc ille. Simile dicit prima
parte q. 3. artic. 5. Item primo contra Gent. cap. 25. Ex qui-
bus patet, quod falsum assumit arguens cum dicit, quod diu-
ina quidditas est communicabilis, si intelligatur de commu-
nicabilitate nature vniuersalis in particularia plura nume-
ro, siue intelligatur de numero substantiali, siue accidentali.
Item falsum est, quod tres personæ sint in diuino eiusdem spe-
ciei. Si autem arguens loquatur de alia communicabilitate,
non est ad propositum, quia non querimus, vtrum natu-
ra specificatiua angelus possit esse eadem numero in multis sup-
positis. Sed vtrum natura specificatiua eadem existens secundum
rationem & diuersificata secundum esse possit esse in diuer-
sis indiuiduis, sicut vniuersale in particulari, & ideo argu-
mentum istud nihil valet ad propositum. Ad secundum re-
sponsum est in probatione huius conclusionis. Vbi dictum
est, quod forma ex natura sua subsistens si intelligatur secun-
dum quod in se est, nullo modo intelligatur sub ratione vniuersalis,
sed quia tales formas intellectus humanus non intel-
ligit nisi per modum substantiarum materialium, ideo in-
telligit eas sub ratione abstracti & concreti, sub ratione vni-
uersalis & particularis. Ad tertium negatur maior. Quia
non solum diuina essentia, immo quilibet quidditas immu-
terialis per se subsistens de se est hæc. Nec valet probatio:
quia licet in sui ratione non includatur singularitas prout
illa ratio concipitur à nobis, tamen in ratione sui prout intelli-
gitur à Deo, vel ab angelo includitur singularitas, vel con-
sequitur rationem eius de per se, quia nos non intelligimus
perfecte substantias separatas prout sunt in se. Ad quartum
negatur minor. Nam S. Thom. tenet in quolibet, quod Deus
omnem rem permanentem à se creatam potest annihilare,
& annihilatam potest eandem numero reparare, vnde
quolibet quarto artic. 5. sic dicit. In his quæ in nihilum re-
digi possunt quedam differentia est attendenda. Quedam. n.
sunt, quorum vnitatis in sui ratione habet durationis conti-
nuitatem, sicut patet in motu & tempore, & ideo interruptio
ralium directe contrariatur vnitati eorum secundum nume-
rum. Ea vero quæ contradictione implicat, non continentur
sub numero Deo possibilem, quia deficient à ratione en-
tis, & ideo si huiusmodi in nihilum redigantur, Deus ea non
possit eadem numero reparare. Hoc. n. esset facere contra-
Capreolus 2. Sent. K 3 dictoria

Forma sub-
sistens de se nō
est vniuersalis

Deus omne
creatum per-
manens potest
annihilare &
annihilatum
idem nume-
ro reparare.

dictoria esse simul vera, puta quod motus interruptus esset vnus. Alia vero sunt, quorum vnitas non habet in sui ratione continuitatem durationis, sicut vnitas rerum permanentium, nisi per accidens, in quantum eorum esse est subiectum motus. Sic enim *menturantur* huiusmodi tempore, & eorum esse est vnus & continuus secundum vnitatem & continuitatem temporis. Et quia naturale agens non potest ista producere sine motu, inde est quod naturale agens non potest huiusmodi reparare eadem numero, si in nihilum redacta fuerint, vel si fuerint secundum substantiam corruptam: sed Deus potest huiusmodi reparare sine motu: quia in eius potestate est, quod producat effectus sine causis medijs, & ideo potest ea eadem numero reparare, etiam si in nihilum elapsa fuerint. Hec S. Thom. Ex quo patet, quod Scotus non vidit totam theologiam, sed partem, potissime in 4. sent. dist. 44. q. 1. artic. 1. quæstion. 2. vbi videtur dicere oppositum huius, quod nunc dictum est. Ad quintum dicitur, quod prima responsio sibi data est sufficiens, & hanc ponit S. Thom. in multis locis, vnde in de spiritualibus creaturis q. 9. sic dicit in solutione tertij. Sicut (inquit) corpus se habet ad esse animæ, ita ad eius indiuiduationem: quia vnus quodque secundum idem vnus & ens. Est autem animæ acquiritur ei secundum quod vnitur corpori, cum quo simul constituit vnã naturam, cuius vtrunque est pars, et tamen quia anima intellectiua est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse eleuatum supra corpus: vnde destructo corpore, adhuc remanet esse animæ. Et similiter secundum corpora multiplicatur animæ, & tamen remota corporibus, adhuc remanet multitudo animarum. Item statim post in solutione quarta sic dicit. Licet corpus non sit de essentia animæ, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentialis, quod sit forma corporis. Et ideo in definitione animæ ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animæ est, quod sit forma corporis, ita de ratione huius animæ in quantum est hæc anima, est, quod habeat habitudinem ad hoc corpus. Hæc ille. Item in quæstionibus de anima q. 3. in solutione. 15. argumenti sic dicit. Animæ separata non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt vnibiles tali vel tali corpori. Item secundo contra Gentiles cap. 75. Sicut animæ humanæ secundum suam speciem competit, quod ad tali corpori secundum speciem vnatur, ita hæc anima differt ab illa ex hoc solo quod ad aliud corpus numero habitudinem habet, & sic indiuiduantur animæ secundum corpora non quasi indiuiduatione à corporibus causata. Item cap. 81. Sciendum est (inquit) quod quæcumque oportet esse inuicem coaptata & proportionata, simul recipiunt multitudinem vel vnitatem vnus quodque ex sua causa. Si igitur esse vnus dependeat ab altero vnitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet, alioquin ex alia causa intrinseca. Formam igitur & materiam semper oportet esse ad inuicem proportionata, & quasi naturaliter coaptata, quia proprius actus in propria materia fit. Vnde semper oportet, quod forma & materia consequantur inuicem in multitudine & vnitate. Si igitur esse formæ dependeat à materia, multiplicatio ipsius à materia dependet, & similiter vnitas. Sin autem tunc erit necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiæ, id est simul cum materia & proportionem ipsius, non autem ita quod vnitas, vel multitudo formæ dependeat à materia. Ostensum est autem, quod anima humana est forma secundum suum esse à materia non dependens, vnde sequitur, quod multiplicatur secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet, quod destructis corporibus cesset pluralitas animarum, vt prima ratio concludebat. Ex quo etiam de facili patet responsio ad secundam rationem, non enim quælibet diuersitas formarum facit diuersitatem secundum speciem, sed solum illa, quæ est secundum principia formalia, vel secundum diuersam rationem formæ. Constat n. quod alia est essentia formæ huius ignis, nec tamen est alius ignis, nec alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum à corporibus separatarum, sequitur quidem diuersitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animæ & illius, non

Licet multiplicatio animarum sit secundum multiplicationem corporum, tamen multiplicatio non est causa multiplicationis animarum

tamen ista diuersitas procedit ex diuersitate principiorum, essentialium ipsius animæ, nec est secundum diuersam rationem animæ, sed est secundum diuersam commensurationem animarum ad corpora. Hec n. anima est commensurata huic corpori, & non illi, illa autem alij, & sic de alijs, huiusmodi autem commensurationes remanent etiam in animabus pereuntibus corporibus. Sicut etiam ipsæ earum substantiæ manent quasi à corporibus secundum esse non dependentes. Sunt autem animæ secundum substantias suas formæ corporum, aliàs accidentaliter corporibus vnentur, & sic ex anima & corpore non fieret vnus per se, sed vnus per accidens. In quantum autem formæ sunt, oportet eas esse commensuratas corporibus. Vnde patet, quod ipsæ diuersæ commensurationes manent in animabus separatis, & per consequens pluralitas. Hæc ille. Item c. 81. Anima (inquit) humanæ non differunt specie ab inuicem, sed solo numero: alioquin & homines specie differret: differentia autem secundum numerum est secundum principia materialia. Oportet igitur diuersitatem animarum secundum aliquid materiale sumi, non autem ita quod materia sit pars ipsius animæ. Ostensum est enim supra quod substantia intellectiua est, & quod nullam materiam habet. Relinquitur ergo quod secundum ordinem ad diuersas materias, quibus animæ vnentur, diuersitas & pluralitas animarum sumatur eo modo quo supra dictum est. Hæc ille in forma. Tunc ad primam probationem huius responsionis dicitur, quod aptitudo, & proportio, & commensuratio animæ ad corpus non est entitas absoluta, sed respectiua, & quod præsupponit entitatem absolutam animæ distinctam specificè ab alijs, quæ sunt diuersarum specierum, non autem supponit eam distinctam solo numero ab alijs animalibus, sed potius facit illam distinctionem materialem, & numeralem, sicut differentia specifica distinguit vnã speciem ab alia. Ad confirmationem dicitur, quod licet ille respectus non sit de formali ratione animæ in quantum est anima, tamen est de formali ratione huius animæ in quantum est hæc anima. Et cum dicitur, quod respectus non est de ratione absoluti. Dicitur quod hæc anima in quantum est hæc anima non dicitur purum absolutum, sed absolutum sub respectu, sicut & anima in quantum anima, & forma in quantum forma importat respectum ad suum formale. Ad quintum negatur, quod prius sic esse habeat animam quam habere hanc inclinationem, & quod ideo anima habeat hanc inclinationem, quia est hæc, & non contra. patet n. ex prædictis totum oppositum esse verum. Et cum dicitur, quod forma est finis materiæ & c. Dicitur, quod licet forma sit finis materiæ, tamen oportet formam proportionari materiæ, sicut actum suæ potestati, ideo nimirum si forma accipiat distinctionem ex materia potest esse distinctionem materialem & numeralem, quæ non est finis propriam rationem formæ, immo accidit rationi formæ. Tunc aduertendum est, quod cum dico hanc animam, dico tria. Primum est substantia ipsius animæ, secundum cuius vnitas eius in se, tertium est distinctio eius ab alijs animalibus, quæ sunt vel esse possunt in eadem specie. Tunc dico, quod ille respectus ad hoc corpus, vel ad hanc materiam non est principium indiuiduationis animæ, quo ad primum vel secundum, sed quo ad tertium. Et si queritur de illo respectu per quod efficitur hic respectus. Dico quod per subiectum suum, & per suum terminum. Aliiter tamen & aliter, quia quod sit indiuiduus habet ex subiecto, quod autem sit distinctus ab alijs, immo quod possit distinguere animam ab anima habet ex suo termino. *Sub hoc corpore*, vel *ab hac materia*. De alia ratione ibidem tractata non curamus, quia nulli legi S. Tho. ponere quod esse sit ratio indiuiduationis alicuius, immo potius opponitur, quod esse multiplicatur secundum recipientia. Item potest dici sicut prius dictum est, quod esse non est principium indiuiduationis, sed potius est ipsa in indiuiduatione, vel pars eius esse naturæ rei, & sua vnitas, licet non sint penitus idem, sese tamen comitantur, & vnus includit aliud, quia vnitas est esse indiuiduum, vel essentia indiuidua. Et ideo quicquid est principium esse, est principium vnitatis, & indiuiduationis, & per consequens indiuiduationis. Ad sextum dicit S. Tho. de spiritualibus creaturis. q. 8. in solutione primi sic dicens. Ang. loquitur ibi de natura angelica & humana non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem, sic n. aliq. in natura angelica & humana perierunt.

Respectus ad corpus non est finis formæ huius animæ non importat respectum ad suum formale, sed potius facit illam distinctionem materialem, & numeralem, sicut differentia specifica distinguit vnã speciem ab alia.

perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis naturæ humana diuiditur contra totam naturam angelicam: quia tota natura angelica vno modo nata est peruenire in beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter. Statim ad primam electionem, natura vero humana per decursum temporis, ideo ibidem loquitur Aug. de omnibus angelis sicut de vna natura propter vnũ modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturæ. Hæc S. Thom. Ad septimum dicitur primo, quod nullus Angelus habet in se totam perfectionem speciei, quæ nata est esse in infinitis indiuiduis, quia species eius non est nata esse in infinitis, immo nec in duobus indiuiduis, secundo dicitur quod non est inconueniens quemlibet angelum esse infinitum secundum quid in quantum, sicut licet habet in se totam perfectionem naturalem in specie sua possibilem reperiri, & in quantum natura sua non est finita per contractionem alicuius receptiui, nec coartata ad capacitatem subiecti, licet sit finita dupliciter. Quo ad esse, quod est receptum in aliqua natura. Et de hoc beatus Thom. prima parte q. 7. artic. 2. Si loquamur (inquit) de infinito secundum quod conuenit formæ, sic manifestum est, quod illa, quorum formæ sunt in materia, sunt simpliciter finita, & nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non recepte in materia, sed per se subsistentes, vt quidam de angelis opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum formæ non terminantur, nec coartantur per aliquam materiam. Sed quia cum formæ creatæ, licet sit subsistens, habet esse, & non est suum esse, necesse est quod ipsum esse eius sit receptum, & contractum ad determinatam naturam: vnde non potest esse infinitum simpliciter. Hæc ille. Ad octauum dicitur, quod in substantijs separatis non potest esse distinctio formalis nisi secundo modo. Ex ratione formæ. Quod probat Bernardus de Gannaco in impugnacionibus Henrici quolibet 2. q. 8. Quia tales plures angeli supposito quod non habeat materiam ex qua, nec in qua, non possunt distingui per naturam, nec per quantitatem, cum nihil tale habeant, nec proprietatibus absolutis, quia tales supponunt suum subiectum indiuiduarum, & distinctum: vnde & ipsæ per subiectum indiuiduantur, & sunt vnus numero, vel plura, cum sint in vno, vel pluribus subiectis: igitur si duo angeli vnus speciei sint, non possunt distingui nisi forma substantiali: igitur est forma specifica, & sic differrent secundum speciem. Dicere autem, quod distinguntur per rationem suppositi & subsistentiæ, quæ habet à Deo non à se, sicut dicit Henricus, nihil valet, vt probat Bernardus ibidem. Quia autem dicitur inueniens idem per suppositum & subsistentiam, aut aliud, si idem, tunc suppositum non potest esse ratio distinctiois suppositorum sub vna specie, sicut patet multipliciter primo quia illud, in quo conueniunt duo supposita, non potest esse ratio distinctionis eorum, quia illud, quo vnus distinguitur ab alio, ita est in vno, quod non in alio, licet patet in duobus quantis, quæ distinguuntur solo situ numeraliter, & per consequens terminis suis distinctis. In duobus enim quantis sunt necessarios duo situs, & duo termini distincti, puta in duobus corporibus duæ superficies, & sic de alijs, sed ratio suppositi ita est in vno supposito, sicut in alio: ergo non est causa distinctionis suppositorum sub vna specie. Secundo, quia commune non contrahitur nisi per aliquid contrahens minus commune, sed ratio suppositi est communis duobus suppositis: igitur non contrahitur ad aliquod eorum, nisi per aliquid contrahens, sed ratio suppositi non potest esse tale contrahens, sed oportet aliud querere. Tertio, quia nihil est ratio distinctionis aliorum, nisi ratione alicuius oppositionis, cum etiam oppositio supposita diuina distinguat. Oppositio relatiua, & ideo in rebus materialibus, possunt esse plura indiuidua sub vna specie ratione quantitatis diuidentis materiam, quæ semper est in oppositis sitibus vt diuisa est. Duæ n. quantitates per naturam non possunt esse in eodem situ: vnde hic & ibi sunt differentia situs ante & retro. Sed in suppositis immaterialibus, si essent sub vna specie, non esset oppositio aliqua, nisi forte contradictionis, quia vnus esset hoc, & non esset aliud. Hoc autem non potest esse ratio distinctionis suppositorum, quia illa supponit talia supposita esse, quorum vnus non est aliud. Tum quia dicere, quod hoc

suppositum est hoc, & non illud, non est proprie contradictio, quia contradictio est respectu vnus, & non respectu diuersorum. Vnde esse & non esse respectu huius suppositi contradicunt, & esse hoc suppositum & non esse illud non contradicunt, sed solum disparantur. Vnde ista dua sunt simul vera, hoc suppositum est hoc, & hoc suppositum non est illud, contradictoria autem nunquam sunt simul vera: ergo inter duo supposita eiusdem speciei non potest esse vera oppositio contradictionis, & propter hoc nihil est dictum quod supposita abstracta à materia & positione possunt differre per rationem suppositi, nisi poneretur differre per relationes originis, sicut diuina supposita, quod in Angelis non potest habere locum, cum vnus ab alio originem non trahat. Si autem intelligat per suppositum aliud quam subsistentiam, eo quod contingat supposita multiplicari manente vnica subsistentia, vnde diuina supposita sunt distincta, & tamen habent vnã & eandem subsistentiam, sicut, & vnus esse, vnde si per subsistentiam intelligat esse suppositi, quod sit aliud à supposito, non possunt supposita eiusdem speciei distingui per esse vel subsistere, quia scilicet in vno supposito sit vnũ subsistere, & aliud in alio, quia esse non est aliud in isto supposito quam in illo, nisi quia istud suppositum est aliud ab illo, & non facit hoc esse aliud ab illo, sed supponit. Etiam eiusdem rationibus potest probari, quod supposita eiusdem speciei non possunt distingui per esse & subsistere, quibus probarum est, quod non per rationem suppositi. Vnde materia vt est sub quantitate, per quæ diuiditur, est precisa causa multitudinis indiuiduorum sub specie, vt patet in commeto. 4. propositionis de causis. Hec Bernardus. Per easdem etiam rationes probari potest, quod duo angeli non possunt solo numero differre sub eadem specie per proprietates indiuiduales, & heccheitates, vt ponit Scotus. Tum quia inter illas nulla est oppositio, nec ratio inconuenientis. Tum quia indiuidua eiusdem speciei conueniunt in hoc, quod est habere heccheitatem. Tum quia queritur, an ille sint eiusdem rationis vel alterius. Si eiusdem, igitur non possunt causare distinctionem, quia queritur per quid ipsæ distinguuntur. Si alterius rationis: igitur natura per eas diuisa potius habet rationem generis quam speciei, & multa alia inconuenientia sequuntur, apparet ergo quod in formis separatis non vnibilibus materiæ non potest esse distinctio nisi specifica. Ad primum Durandi negatur maior. Et ad probationem dicitur, quod non oportet, nec est necessarium duas actiones terminari ad diuersos terminos secundum numerum, aliàs Deus rem annihilatam non posset eandem numero reparare, quod est erroneum. Vnde dicitur, quod si Deus annihilaret Gabrielem, & iteraret actionem, quæ produxit Gabrielem, non produceret per illam actionem alium angelum distinctum solo numero à Gabriele, immo reproduceret eundem Gabrielem in numero. Dicitur etiam quod actio, quæ productus est Gabriel, non potest iterari nisi producat idem Gabriel. Nec est necesse, quod pluralitas actione solo numero pluralicaretur terminus. Potest etiam dici, quod cum Gabriel nulla actione nisi diuina sit producibilis, actio autem diuina sit diuina essentia, vt superius ostensum fuit, sequitur, quod sicut diuina essentia non est iterabilis, ita nec productio Gabrielis est iterabilis ad hunc sensum, quod prima productio sit distincta essentialiter à secunda, & ita argumentum, quod in hoc fundatur, instabile est. Ad secundum dicitur primo, quod auctoritas Aug. non facit ad propositum, quia quauis Deus posset collocare aliquos angelos in eisdem gradibus gratiæ, in quibus fuerunt angeli, qui ceciderunt, non sequitur, nec est necessarium, quod illi nouiter creabiles necessario essent eiusdem speciei cum lapsis, sicut patet. Quia homines assumuntur ad equalitatem angelorum quo ad gradum gratiæ, & non naturæ. Nec valet probatio, quia licet vt nunc Angeli secundum gradum naturæ receperint gradum gratiæ, tamen Deus posset aliter facere: nam hoc negato sequitur, quod anima Christi cum sit inferioris gradus in esse naturæ non posset æquari alicui angelo in esse gratiæ. Secundo dicitur, quod illi articuli in quantum tangunt doctrinam S. Thom. reuocati sunt, vt dictum est in precedenti distinctione. Tertio dicitur, quod illi articuli ponunt exponi tunc, sicut exponuntur dicta Aug. dicens, quod Deus pater non genuit alium filium non quia non potuit, sed quia non oportuit, hoc enim sic Capreolus 2. Sent. K 4 exponit

Quod angeli non differant solo numero per heccheitates.

Non est necessarium duas actiones terminari ad duos terminos secundum numerum

Dist. 1. q. 2. c. 6. clausione 1.

exponit magister 7. dist. 1. sent. dicens non quia nō potuit, id est non fuit ex impotentia patris. Sic in proposito posset dici, q̄ error est dicere Deum non posse producere duos angelos eiusdem speciei, si intelligatur hoc esse ex Dei impotentia, non autem si intelligatur ex impossibilitate rei in se, quia hoc non est factibile sicut prateritum non fuisse. Quarto potest dici, q̄ cum beatus Thom. dicit q̄ duos angelos esse eiusdem speciei est totaliter impossibile, nec adeo factibile, intelligit, q̄ Deus hoc non posset facere secundū aliquem ordinem rerum nobis cognitum, licet posset dare alium ordinem rebus, & secundum illum ordinem posset facere duos angelos eiusdem speciei. Et q̄ iste sensus non discordet multum a mente eius patet: quia ipse in tractatu de veritate intellectus contra Averroistas, qui incipit sic. Sicut omnes homines &c. sic dicit. Valde autem ruditer arguitur ad ostendendum, q̄ Deus hoc facere non posset, q̄ sint multi intellectus, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim q̄ non esset de natura intellectus, q̄ multiplicaret, non propter hoc oportet, q̄ intellectū multiplicari includat contradictionem, nihil in prohibet aliqd non habere in sua natura causam alicuius, quod tñ habet illud ex alia causa, sicut graue non habet in sua natura, q̄ sit sursum, tñ graue esse sursum non includit contradictionem, sed graue esse sursum secundum suam naturam includeret contradictionem. Sic ergo intellectus naturaliter esset vnus omnium, quia nō haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen fortiri multiplicationem ex supernaturali causa. Nec esset implicatio contradictionis, quod dicimus non propter propositum, sed magis, ne hæc arguendi forma ad alia extendatur. Sic n. posset concludere, q̄ Deus non posset facere, q̄ mortui resurgant, & q̄ cæci ad visum reparentur. Hæc ille. Ad tertium, respondet Bernardus de Gannaco vbi supra, q̄ licet omnis essentia posset intelligi sine supposito, quia in ratione essentiae non intelligitur suppositum, tamē omnis essentia nata siue creata est in determinato supposito, ita q̄ a nullo agente potest esse in alio. Quia n. essentia sit in vno supposito effectiue hoc habet ab agente, sed q̄ sit in plurib. hoc habet ex natura materiae, in qua recipitur, & ideo essentia immaterialis sic determinata est ex natura, quae est immaterialis, nō qua est essentia absolute ad vnum suppositum, quod nō potest esse in pluribus. Dato ergo, q̄ maior illius rationis esset vera, tamen minor est falsa, quia essentia immaterialis, licet secundum rationem sit abstracta a quolibet supposito, pro tanto q̄ in sua ratione non includit aliquod suppositum, tamē per esse suum determinata est ad vnum suppositum, ita q̄ cum est in illo non potest esse in alio a quocunq; agente, quia sequeretur contradictio, vt dictum est. Ita est solutio Bernardi. Mihi autem videtur quicquid dicit Bernardus q̄ maior Henrici est distinguenda, q̄ n. aliqua natura determinat sibi certum suppositum vel indiuiduum ex seipsa, hoc cōtingit dupliciter intelligi. Primo quia ex seipsa habet q̄ actu sit in tali supposito, & repugnat sibi esse in alio: scdō, quia ipsa ex se est in potentia ad illud suppositum, & repugnat sibi esse in alio. Et similiter aliquam essentiam nō determinare sibi certum suppositum, vel non habere ex se esse in aliquo determinato, potest dupliciter intelligi. Primo: quia ex se non habet q̄ actu sit in aliquo determinato plus isto quam illo: secundo modo, quia non est plus habilis ad hoc quam ad illud, nec plus repugnat sibi hoc quam illud. Tunc dico q̄ maior in primo sensu est falsa, sed minor ad illum sensum est vera, quia nulla quid dicitur creabilis habet esse ex se, sed a Deo, & per consequens non habet ex se, q̄ sit actu in aliquo. In secundo autem sensu, maior est vera, & minor falsa, dico n. q̄ quidditas Gabrielis ex se habet q̄ sit in supposito, in quo est sic, q̄ est habilis ad illud suppositum, & inhabilis ad omne aliud, nisi forte ad suppositum diuinum, sed hoc non reddit eam plurificabilem in diuersa indiuidua. Causa autem huius dicti est, quia in talibus abstractis non differt natura & suppositū proprie loquendo, sicut in materialibus, ideo quælibet talis natura est de se hæc. Ad quartum negatur maior. Quia forma immaterialis non sic de se habet ad suppositum, sicut forma materialis ad materiam, immo omnino aliter, quia forma immaterialis est in supposito suo sic, quod est tota essentia

Deus posset facere plures angelos eiusdem speciei, oppositum dicit infra ad octauū p̄xi. opusc. 16.

Naturam ex se sibi determinare suppositum, potest intelligi dupliciter.

eius, & forte idem secundum rem, forma autem materialis non est essentia materiae, immo essentialiter distincta ab ea. Item licet essentia immaterialis indiuiduetur per suppositum, sicut forma materialis in materia, tamen ex hoc non potest concludi, q̄ sicut forma materialis multiplicatur per materiam, ita forma immaterialis per suppositum: quia materia diuisibilis est & multiplicabilis, non autem suppositum immateriale. Et ideo ex parte suppositi nō potest habere essentiam immaterialem multiplicabilem sicut forma materialis per materiam. Et hæc est solutio Bernardi. Ad quintum dicit idem Bernardus, q̄ non est simile de animalationali, & de alijs formis immaterialibus, quæ nō sunt natæ creari in materia, sicut anima rationalis, nec habent perfectionem suam naturalem ex cōiunctione ad materiam, nec naturalem habitudinem ad illa sicut anima rationalis. Vnde Deus posset facere plures animas rationales extra corpus, sed non quin haberent habitudinem & inclinationem ad corpus. Quia si faceret substantias separatas non haberet inclinationem ad corpus vel materiam, non essent eiusdem speciei cum animalationali, ipsa ergo anima rationalis ex habitudine, quam habet ad materiam multiplicabilis est, sed non sic, est de formis simpliciter immaterialibus, quæ sub eadem specie distingui non possunt, cum talem habitudinem ad materiam non habeant. Vnde inuenitur ratio distinctionis in animalibus, quæ non posset inueniri in angelis. Hæc Ber. & bene. Ad sextum dicitur, q̄ licet omnis essentia creata in infinitum distet a simplicitate diuina, tamē in hoc conuenit essentia immaterialis cum essentia diuina, q̄ neutra est multiplicabilis in diuersa indiuidua, quia nihil haberet in suppositis vel indiuiduis, p̄ quod vnum distingueretur ab alio. Vnde eodem modo posset concludere, q̄ omnis essentia creata esset composita ex pluribus partibus, ne adæquaret diuinam simplicitatem, quod patet falsum esse. Ad illud quod dicit de Commentatore, patet per idem, quia licet omnis creatura deficiat multum a perfectione diuina, tamen non oportet q̄ in hoc, vt scilicet omnis natura creata sit multiplicabilis in plura secundum numerum differentia, & specie cōuenientia. Hæc Bernardus, & bene. Sed ego addo, quod ista confirmatio Henrici ex dictis Commentatoris deficit per fallaciam consequentis arguendo sic, omne multiplicabile est diminutum: ergo omne diminutum est multiplicabile, vel sic, omne multiplicabile est diminutum, omnis essentia creata est diminuta: igitur omnis essentia creata est multiplicabilis, vbi patet, quod arguit ex puris affirmationibus in secunda figura. Ad septimum dicit Bernardus, & bene, q̄ illud argumentum est sicut vestis contexta ex lana & lino, quia accipit dictum Philosophi in maiori, & aliud dictum in minori, quod Philosophus non concederet. Sciendum ergo, quod secundum veritatem non oportet, q̄ motor orbis sit ita proportionatus mobili, quod omnino æquetur in virtute, vt tanta sit virtus eius ad mouere, quanta est orbis ad moueri passiuè, & nō maior vel minor. Hoc enim Philosophus ideo posuit, quia posuit, quod angeli mouēt orbem ex quadam naturali necessitate, non sicut agens per liberum arbitrium. Nos autem ponimus, quod mouent sicut agentia per intellectum, agens autem per intellectum non oportet omnino æquari suo effectui, quia non agit quantum potest sicut agens naturale, sed quantum vult, & quantum ratio dicit ei, & ideo angelus, qui mouet primū cœlum posset mouere vicinum, & e contra licet nō simul, quia mouens & motum oportet esse simul 7. Phys. Et ideo maior, quam accipit a Philosopho falsa est, quia non est talis proportio inter angelos motores & orbem motos, qualē Philosophus ponit. Minor autem est vera, quia Deus posset facere duos cœlos eiusdem speciei licet Philosophus eā negaret. Et ideo nō potest concludi, q̄ Deus posset facere duos angelos vnus speciei, quia duo angeli semper differēt specie. Vñ arguere ex identitate vel diuersitate mobiliū in specie, identitatem vel diuersitatem mouentium in specie, est ponere talem proportionem inter angelos, & orbem, qualem Philosophus posuit, quam nullus recte sentiens ponere potest. Ad octauum dicit Bernardus, q̄ nos non inuamus nos ex verbis Philosophi, quibus posuit Angelos esse quædam substantias diuinas, sed ex natura distinctionis indiui-

Non potest Deus facere plures animas rationales extra corpus, sed non quin haberent habitudinem ad corpus.

Angelus mouens orbem non mouet quantum ad virtutem contra philosophum.

indiuiduorum sub vna specie, quæ nō esset in angelis vnus speciei, nec est credendum, quod Philosophus intelligentias posuerit Deos esse, cum in 2. Metaphys. probet vnum Deum esse, sed vocat eas substantias diuinas, sicut & omnem formam vocat quid diuinum in primo Phys. Ad decimum septimum dicitur, quod Damascen. & Auicenna per proprietates intelligunt principia indiuiduantia, quæ ita sunt propria vni, quod non in sunt alij, illa autē sunt materia signata, & sua signatio, quæ est per quantitatem. Quia autem arguens exponit dictas auctoritates, & distinguit de triplici accidente, & dicit finaliter, quod ratio suppositi & substantie sit causa indiuiduationis & cetera. Dicit Bernardus, quod licet hoc posset aliquo modo esse causa indiuiduationis in substantijs simplicibus, non tamen multitudinis indiuiduorum sub vna specie, nec sufficeret adhuc illa intentio addita, scilicet quod sit effectus Dei, nisi aliquid poneretur per hoc in supposito, & hoc est esse vel subsistere, quod existens in supposito est aliud ab essentia. Nec tamen per hoc distinguerentur duo angeli sub eadem specie &c. Ad argumentum in pede questionis factum patet responsio per prædicta. Et hæc tantum de hac questione. Benedictus Deus. Amen.

Q V A E S T I O II.

Utrum intelligere angeli sit sua substantia.

Terum circa tertiam distinctionem secundi sententiarum quaeritur. Utrum intelligere angeli sit sua substantia, & arguitur sic. Vbi cum extrema sunt vnum medium non differt ab eis, quia extremum magis differt ab extremo quam medium, sed in angelo idem est intelligens & intellectus, ad minus in quantum intelligit essentiam suam: ergo intelligere quod cadit medium inter intelligens, & intellectum est idem cum substantia angeli intelligentis.

In oppositum arguitur sic. Plus differt actio rei a substantia eius quam ipsum esse eius, sed nullius creati suum esse est sua essentia vel substantia, hoc enim solius Dei proprium est: ergo neque angeli, neque alicuius creaturae sua actio est sua substantia.

In hac questione erunt tres articuli. In primo ponetur opinio S. Tho. per conclusiones. In secundo recitabuntur aduersariorū obiectiones. In tertio ponentur solutiones.

Quantum ad primum articulum sit hæc conclusio. Intelligere angeli non est sua substantia. Hanc ponit S. Tho. prima parte. q. 54. artic. 1. sic dicens. Impossibile est, quod actio angeli, vel cuiuscunque creaturae sit eius substantia. Actio enim proprie est actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantie vel essentiae. Impossibile est autem, quod non est actus purus, sed habet aliquid de potentia admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas possibilitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus, vnde in solo Deo sua substantia est suum esse, & suum agere. Præterea. Si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret, quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi vnum, sicut nec aliquid abstractum subsistens, vnde substantia vnus angeli non distingueretur neque a substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli. Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non posset esse gradus in intelligendo perfectus & minus perfecte, cum hoc cōtingat propter diuersam participationem ipsius intelligere. Hæc ille. In quibus verbis tangit tres rationes ad probandum suam conclusionem, quarum prima est talis. Sicut se habet esse ad essentiam, sic agere ad virtutem vel actiuam potentiam, sed in nulla creatura esse identificatur essentiae: igitur in nulla creatura agere identificatur virtuti, & multo minus essentiae vel substantie. secunda talis. Intelligere angeli non est subsistens, sed sua substantia est subsistens: igitur &c. Maior patet ex dictis, tertia talis est. Nullum intesibile & remissibile est substantia, intelligere angeli est intesibile: igitur &c. Secunda conclusio. Virtus intellectiua ipsius angeli non est eadem cum eius essentia. Hanc probat ea. q. artic. 3. sic dicens. Nec in angelo, nec

in quacunque creatura virtus vel potentia operatiua est idem, quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diuersitatem actuum sit diuersitas potentialium, propter quod dicitur, quod proprius actus correspondet proprie potentie. In omni autem creato essentia differt a suo esse, & comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum, vt ex supradictis patet, actus autem ad quem comparatur potentia operatiua est operatio. In angelo autem non est idem intelligere & esse, nec aliqua alia operatio in ipso, aut in quocunque creato est idem, quod eius esse, vnde essentia angeli non est eius potentia intellectiua, nec alicuius creati essentia est eius operatiua potentia. Hæc ille. Quia autem intelligere angeli non sit eius esse, sicut supponit illa probatio, probat ibidem ar. 2. dicens. Actio angeli non est eius esse, nec actio alicuius creaturae. Duplex est enim genus actionis, vt dicitur in 9. Metaphys. vna scilicet actio est, quæ transit in aliquid exterius inferens passionem, vt vrere, secare. Alia vero actio est, quæ non transit in rem exteriorē, sed in ipso agente manet, sicut sentire, intelligere, velle, per huius enim actionem non mutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est, quod non potest esse ipsum esse agentis. Nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus ab agente in actum. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem sicut intelligere, cuius obiectum est verum, & velle cuius obiectum est bonum, quorum vtrūque conuertitur cum ente, & ita intelligere & velle quantum est de se habent se ad omnia, & vtrūque speciem recipit ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia, esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad vnum secundum genus, & secundum speciem, solius autem Dei esse est simpliciter infinitum in se comprehendens omnia, vt dicit Dionysius 7. cap. de diuinis nominibus, vnde solum esse diuinum est suum intelligere, & suum velle. Hæc ille. Ex prædictis potest formari talis ratio. Sicut se habet esse ad operari, sic essentia ad potentiam, sed in nulla creatura esse eius est suum operari: igitur nullius creaturae essentia est sua operatiua potentia, vel sic. Secundum diuersitatem actuum est diuersitas propriarum potentialium per illos actus perfectibilibus, sed esse & operari sunt actus realiter diuersi in creaturis: igitur requirunt potentias perfectibiles realiter diuersas, huiusmodi autem sunt essentia & virtus vel operatiua potentia: igitur illæ realiter distinguuntur in omni creatura. Tertia conclusio. In angelis non habet locum distinctio intellectus agentis & possibilis, sicut in nobis, nisi æquiuoce loquamur. Hanc ponit eadem q. artic. 4. vbi sic dicit. Necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit, propter hoc quod nos inuenimur quandoque intelligentes in potentia, & non in actu, vnde oportet esse quandam virtutem, quæ sit in potentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reducitur in actum eorum cum sit sciens, & ulterius cum sit considerans, & hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, nō subsistunt extra animam immateriales & intelligibiles in actu, sed solum sunt intelligibiles in potentia extra animam existentes, & ideo oportet esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles in actu, & hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis. Vtraque autem necessitas deest in angelis, quia neque sunt quandoque intelligentes in potentia tantum respectu eorum, quæ naturaliter intelligunt, neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentia, sed in actu, intelligit enim angelus primo & principaliter res immateriales. Et ideo non potest in eis esse intellectus agens & possibilis, nisi æquiuoce. Hæc ille. Ex quibus potest formari ratio. Sublata causa pluralitatis & distinctionis, tollitur & ipsa pluralitas & distinctio, sed causa principalis distinctionis intellectus possibilis & agentis non habet locum in angelis: igitur nec illa pluralitas, nec distinctio maior q̄ minor patet ex prædictis. Quarta conclusio. Angeli non omnia cognoscunt per essentias suas, sed per species cōnaturales & cōcreatas.

Tex. com. 15.

Intelligibilia angelorum sunt actu intelligibilia, & respe ad eorū quæ naturaliter intelliguntur semper sunt actu intelligentes.

Huius

nam & cœlestes mentes à Dionysio dicuntur. Est autem hæc differentia inter corpora cœlestia & terrena corpora, quod corpora terrena per mutationem & motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem, corpora vero cœlestia statim ex ipsa sui natura suam ultimam perfectionem habent. Sic igitur & inferiores intellectus, scilicet hominum per quandam motum & discursum intellectualis operationis cognitionem veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex vno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principij noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes in eis, discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis, quia statim in illis, quæ primo naturaliter cognoscunt inspicunt omnia, quæcunque in eis cognosci possunt, & ideo dicitur intellectualis, quia etiam apud nos quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur, unde intellectus dicitur habitus principiorum. Animæ vero humanæ, quæ veritatis noticiam per quandam discursum acquirunt, rationales vocantur, quod quidem conuenit ex debilitate luminis intellectualis in eis. Si enim haberent plenitudinē intellectus luminis sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intendo quicquid ex eis syllogizari posset. Hæc ille. Item in solutione primi sic dicit. Discursus quidem motum nominat, omnis autem motus est de aliquo priori in aliud posterius, unde discursiva cognitio attenditur secundum quod ex aliquo priori noto deuenitur in cognitionem alterius posterius non notum, quod prius erat ignotum. Si autem in vno inspecto aliud inspicatur, sicut in speculo simul inspicitur rei imago, non propter hoc est cognitio discursiva, & hoc modo angeli cognoscunt res in verbo. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Intellectus, qui non acquirit scientiam ignoti per aliquid prius cognitum non est proprie discursivus, sed talis est quilibet intellectus angelicus: igitur nullus talis est proprie discursivus. Maior & minor ex prædictis patent. Et in hoc primus articulus terminatur.

Contra primam quidam recitat a Gregor. 2. dist. 7. q. 2. art. 1. q. 3. Vtrum intellectus dicatur absolute solutum, vel certe purum respectum potentie ad obiectum.

Text. com. 14.

Quantum ad secundum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam conclusionem arguunt quidam volentes probare, quod intelligere non dicitur aliquid absolute distinctum à potentia intellectuali, sed solum respectum potentie ad obiectum, & arguunt sic. Illa quæ ex opposito distinguuntur non possunt esse vnum & idem, sed actus primus & actus secundus ex opposito distinguuntur, ut patet secundo de anima, actus autem primus est forma absoluta: igitur actus secundus, & operatio est forma respectiva. Secundo. Quia si operatio sit forma absoluta distincta à potentia proceditur in infinitum, cum omnis forma absoluta possit habere operationem, sed hoc est inconueniens: igitur &c. Tertio. Sicut se habet lucere ad lucens, sic intelligere ad intelligens, vtrumque enim est actus immanens, scilicet lucere ipsius lucis, & intelligere ipsius intellectus, sed manifestum est, quod lucere non est aliquod absolute additum luci: igitur &c. Quarto. Quia omne absolute potest Deus separare à subiecto, si quod habet, sed intelligere non potest separari ab intellectu: igitur &c. Quinto. In nullo absolute possunt aduari contraria, sed eodem actu sentiendi videtur album & nigrum: igitur videre non est forma absoluta, & per consequens multo minus intelligere. Sexto. Quia Philosophus 3. de anima vult, quod intellectus non patitur, sicut alia res, sed vt dicit Commentator 3. lib. comment. 14. passio intellectus est receptio tantum sine translatione, hoc autem vt videtur non est aliud quam pati obiectiue tantum, & non subiectiue. Septimo arguitur per exemplum Philosophi ibi de tabula & pictura. Constat enim quod cum tabula pingitur, non educitur color de potentia tabulæ, sed applicatur corpus coloratum corpori tabulæ. Sicut igitur non recipitur subiectiue color in tabula, sic nec intellectus in intellectu. Octauo. Quia secundum Philosophum vna intelligentia non patitur ab alia subiectiue cum eam intelligit, sed per essentiam intelligit eam, & non per formam inherentem substantiæ suæ: igitur intelligere non est actio elicitæ ab intellectu angelico vel humano. Nono. Quia si sic, sequitur quod intellectus post forte intelligibile minus intelligeret debile, sicut est de sensu. Nā causa huius in sensu

est, quia sensus vel organum aliquandiu retinet species receptas, sed si intellectus subiectiue recipiat species vel intellectionem, melius retinebit talia quæ sensus: igitur &c. Nec potest dici, quod spiritualitas obstat, quia etiam sensibile spiritualitas esse habet in sensu quam extra, & tamen ex illa spiritualitate illud non tollitur. Decimo. Quia visio beatifica, qua angelus vel anima beata videt Deum, est quoddam intelligere, & tamen non est operatio intellectus ab illo elicitæ, cuius oppositum ponit prima conclusio. Antecedens probatur quintupliciter primo sic. A quolibet beato potest secundum legem Dei ordinatam quælibet creatura cognosci, & distincte in verbo per cognitionem suam beatificam, & non per cognitionem creaturam. Quia tunc vel illa esset corruptibilis de communi lege, & tunc illa non esset beatitudo, quia beatitudo non est beatitudo, nisi sit sine fine perpetua, vel ipsa esset infinitæ perfectiōnis cognitio, quia infinitorum cognitio, & cuiuslibet distincte, sed vtrumque illorum est inconueniens: igitur talis intellectus beatificatus est increata, & habetur intentum. Secundo probatur idem antecedens. Quia si non sic esset, tunc summe beatus non posset, stante sua beatitudine, in summo habere ita perfectam cognitionem in genere proprio de aliqua creatura, sicut infimus beatus habens naturalia paria, consequens est inconueniens, & consequentia patet, quia intellectus, vel anima, vel angelus repletus vna tali forma creatura non posset illa replere simul tantum capere de alia cognitione disparata, sicut alius angelus, vel alia anima par in naturalibus non sic repleta, alioquin non tot intensissimas species haberet, quin plures diuersorum generum, vel specierum posset simul naturaliter recipere, quod repugnare videtur cuiuslibet creaturæ. Tertio probatur idem antecedens per August. 3. super Genes. cap. 34. de paruis, qui dicit quod Deus loquitur ad intellectuales creaturas illuminandas per suam substantiam, cum iam possunt capere locutionem eius, qualis est in verbo eius. Quarto probatur idem ex intentione Philosophi, & Commentatoris, qui dicit quod Deus ipse intelligitur per seipsum absque intellectione media ab alijs intelligentijs abstracta, ita quod ipse est, & quod intelligitur, & intellectus eius, quod ipsum intelligit. Quinto, quia diuina essentia est in se quædam intellectio. Cum igitur ipsa sit vel esse possit æque præsens & intima intellectui angelico vel humano sicut est quæcumque intellectio creata, sequitur quod intellectus creatus æque per visionem increatam poterit videre & intelligere, sicut intelligit per intellectionem causatam ex istis. Unde videtur quod intelligere angeli non oportet, quod sit operatio elicitæ ab angelo sicut ponit conclusio. Arguitur etiā quod intelligere non sit agere, sed pati vel recipere actum intelligendi, qui solum est effectiue ab obiecto. Huius enim mentis est Godofredus 5. quolibet. q. 2. quod probat multipliciter primo sic. Quia perfectio potentie passiuæ consistit in receptione alicuius sic impressi, & non in exercendo aliquam actionem, sed intellectus est potentia passiva: igitur &c. Secundo. Quia impossibile est subiectum recipiens aliquam formam mouere se vterius per eam ad vteriore formam, quia tunc idem & secundum idem esset in potentia & in actu: ergo impossibile est, quod intellectus per speciem in se receptam eliciat actum secundum, & illum in se subiectiue recipiat. Tertio. Quia sicut se habet intelligere ad intelligentem, ita intelligi ad intelligibile, sed intelligere se habet ad intelligentem, sicut vera passio ad suum subiectum, significata tamen per modum actionis: igitur intelligi se habet ad intelligibile sicut vera actio significata per modum passionis, & sic obiectum est quod agit actum intelligendi. Quarto. Quia intelligere facere, & intelligere fieri, cum sint agere & pati, oportet quod attribuantur diuersis principijs, vni sicut subiecto recipienti, & alteri sicut agenti: cum ergo intelligere attribuitur intellectui vt subiecto recipienti, oportet quod attribuat alteri vt agenti, & hoc non potest poni aliud nisi obiectum. Quinto probatur hoc idem quolibet 9. q. 3. vbi sic dicit. Nihil potest esse causa effectiua alicuius in se manentis, quia hoc est contra rationem potentie actiue & passiuæ, quia potentia actiua est principium transeundi in aliud secundum quod aliud, potentia vero passiva est principium transeundi ab alio

Vtrum beatificatio dicitur intellectus.

Ad idem arguit Adam q. 3. primi sententiarum.

Contra secundam conclusionem Durandus dicit præsentis 95.

secundum quod aliud est. Sexto arguit ibidem. Quia hoc esset confundere causam efficientem & causam formalem simul in vnum, si idem esset principium actiuum, & causa formalis eiusdem subiecti. Septimo arguit. Quia vnum quodque sicut habet per formam ad esse, & ita per eam ad agere actionem manentem, sed semper habet homo esse per intellectum: ergo semper agat actionem intellectus manentem, & sic semper intelligeret, quod est falsum. Octauo arguit. Quia res, cui competit agere actionem manentem, aut semper & de necessitate illam habet, aut non. Si scilicet non debet attribui illi rei, in qua est sicut cause efficien- tis, sed illi rei, quæ producendo illam rem, producit omnia necessario illi naturæ conuenientia. Si non, sed oportet quod ad hoc quod exeat in actum, de nouo dissimiliter se habeat nunc quam prius per hoc, quod mouetur de nouo ab alio, sic non erit causa effectiua illius operationis in se manentis, sed illud extrinsecum agens, vel per hoc quod moueat aliud, & sic erit operatio transiens, & non manens. Aliter autem non potest esse, quia idem manens idem natum est facere idem, & positus principijs per se sufficientibus ponitur effectus. Nono arguit. Quia in igne calido non potest poni actio manens nisi ignescere & calere, sed ista non sunt nisi esse in actu ignis, scilicet esse actu calidum, & nihil dicitur ultra formam substantialem ignis, & ultra calorem effectiuum ab igne: ergo operatio manens non est aliud effectum à subiecto, in quo est. Ad idem arguit Adam q. 3. primi sententiarum. Quia si omne intelligere est actio elicitæ ab intellectu, tunc solus Deus non posset sine intellectu creato creare visionem Dei, quod non videtur dicendum, maxime cum in telligere non semper requirit effici, vt patet in Deo. Nec si efficientem requirit, tamen non semper requirit effici ab eo, qui intelligit, vt patet secundum Philosophum de intelligentijs, quæ per substantias suas multas intelligunt. Item. Quia tunc Deus non posset beatificare aliquam creaturam, nisi & illa creatura beatificaret se ipsam. Item secundum Philosophum intelligere non est nisi pati quoddam. Item, quia anima vel angelus videtur esse infinite perfectio. Omne enim quod potest agere a, in diuiduum alicuius speciei, & b. in diuiduum æquale secundum gradum, & duplo nobilioris speciei, & sic in infinitum videtur esse infinite perfectio. Sed omnis natura intellectualis est huiusmodi secundum te, quia Deus potest in infinitum semper omni intellectione data duplo nobilior em ea causare in intellectu, & per tales anima, vel angelus intelligit, & non nisi efficiat illas. Item. Qualitas illa dicitur intellectio, quia potentia repræsentat obiectum, sed Deus potest facere, quod illa qualitas anima vel angelo nihil agentibus repræsentet obiectum, quia Deus omnem actionem supplere potest: igitur tunc esset intellectio, & non efficeretur ab intellectu, & hæc argumenta sufficiunt contra primam conclusionem. Contra secundam conclusionem arguit Durandus in præsentis distinctione sic dicit. Nos pauca nouimus de angelis & eorum cognitione, & illa pauca nos coniecturamus ex conditione aij nostre, quæ est de numero substantiarum intellectualium, quamuis in illo ordine sit infima, & secundum hoc videtur esse dicendum, quod potentia intellectualiua angeli sit realiter idem, quod sua essentia. Quod potest sic persuaderi. Quia enim potentia cognitiua animæ nostre ab essentia animæ differant potissime conuincitur ex duobus. Vnum est, quia aliæque potentie animæ sunt ad actus corporaliter diuersos & separatos, nullum ordinem inter se habentes, ut videtur, videtur, & huiusmodi, propter quod oportet eos reducere in proxima principia realiter diuersa, & non in vnum solum, vt est essentia animæ. Aliud est, quia essentia animæ est actus corporis, aliæque autem potentie eius non sunt actus corporis, vt sunt intellectus & voluntas, propter quæ oportet essentiam animæ à prædictis potentijs realiter differre, neutrum autem istorum est in angelis, quia in eis non est nisi vnica cognitio, videlicet intellectiua, quæ potest reduci ad vnum principium, essentia etiam angeli non est actus corporis, sed est separata ab omni corpore, sicut & intellectus, propter quod ex nulla parte potest conuinceri quod potentia intellectualiua angeli differat realiter ab eius essentia, frustra autem ponuntur plura, vbi sufficit vnum, ideo &c.

Hæc Duran. Contra eandem conclusionem possunt adduci omnia argumenta, quæ in primo sunt adducta ad probandum, quod potentia animæ non differat ab anima. Contra tertiam conclusionem arguit Scot. probando, quod in angelis non debet negari intellectus possibilis, quia scilicet non sunt in potentia ad species. Primo. Quia si superficies esset creata sub albedine, non minus esset de se receptiua albedinis, quia potentiam receptiuam, non oportet præcedere actum suum, ad quem est duratio, sed tantum natura, licet ergo intellectus angeli esset creatus sub omnibus speciebus intelligibilibus, tamen vere de se esset possibilis, & de se in potentia ad actum primum, licet illum non præcederet duratio. Secundo. Quia in nobis non negaretur intellectus possibilis, si creatus fuisset sub speciebus intelligibilibus, quia similitudo durationis non auferret rationem passiuæ: igitur nec in angelis negandus est. Tertio. Quia cum negatur intellectus agens in angelis, quia non abstractus &c. non videtur valere, quia dato quod angelus non indigeret abstracte species intelligibiles, sed haberet omnes tales con creatas, non minus haberet potentiam abstractam, quia potentia actiua, quæ est perfectionis in natura inferiori, non debet negari à natura superiori, licet causa superior præueniret actionem inferioris illius naturæ actiue, sicut non negaretur in nobis intellectus agens, si ita esset, quod non intelletus agens non posset habere aliquem actum abstractum, non ratione sui, sed quia præueniret ab aliquo agente superiori producente effectum, qui per eum posset produci. Quarto arguit contra illud, quod dicitur, quod si intellectus angelicus crearetur sine talibus speciebus, non intelligeret alias creaturas, nec posset abstracte species à rebus. Contra hoc arguit. Quia tunc natura angelica esset imperfectior quàm humana, quia natura hominis quam tunc cūque nuda crearetur, habet adhuc vnde acquirat cognitionem & intelligibilitatem aliorum obiectorum, angelus autem non posset acquirere illas species, nec sine illis posset alia intelligere. Confirmatur. Quia illud, quod est perfectionis in intellectu inferiori, non est denegandum ab intellectu superiori & perfectiori, scilicet angeli, perfectionis autem est in intellectu nostro, quod habet aliquid, quo actiue possit acquirere species omnium quidditarum, ita quod licet posse recipere tales species sit imperfectionis, tamen actiue posse eas acquirere est perfectionis suppletis imperfectionem, quales sunt communiter omnes perfectiones creaturarum. Quinto. Quia dato quod Deus concreauerit angelis species omnium quidditarum, non tamen oportet dicere, quod concreauerit eis species omnium singularium intelligibilium ab angelo, non enim est verisimile, quod possibile esset fieri aliquod singulare, cuius non posset angelus habere distinctam noticiam, & tamen si mundus duraret in infinitum sicut est possibile, essent infinita indiuidua vel singularia, quorum quodlibet posset angelus distincte cognoscere, & tamen non haberet simul infinitas species con creatas: ergo posset speciem alicuius de nouo acquirere. Sexto. Quia dato quod species tam quidditatum quàm singularium futurorum concreauerit illis Deus, adhuc tamen per illas non posset angelus habere omnem cognitionem sibi possibilem, quia non intuitiuam, illa enim non potest haberi per speciem obiecti, quæ manere potest obiecto absente, hoc enim contra rationem cognitionis intuitiue, quod sit de re non actu aliter existente, vel non præsentem, falsum est ergo quod nihil potest angelus cognoscere nisi per speciem innatam. Septimo. Quia dato quod angelus non cognosceret nisi per species innatas, adhuc illud non sufficit, quia illæ species incomplexorum non essent sufficiens ratio cognoscendi veritatem complexionis contingentis de ipsis extremis, quia talis contingentia non cognoscitur ex terminis. Hæc Scot. in forma. Arguit etiam Aureo. Quia tales species con creatæ respectu quidditarum, vel sunt accidentia consequentia naturam intellectus angelici, vt necessaria sequela, & hoc videtur inconueniens, quia sic orrentur ex proprijs principijs speciei, & posset intellectus seipsum reducere ad actum respectu istarum, nullo interueniente extrinsecò agente, aut sunt accidentia communia, & intellectus respectu eorū est in potentia, & tunc videtur inconueniens, quod Deus dederit

Contra tertiam conclusionem Scot. 2. dist. 3. q. 11.

An angelus posset abstracte species à rebus, quod cas non haberet esse.

dederit eis potentiam passiuā, quin dederit eis potentiam actiuam potentem reducere illam potentiam ad actum, potentiam autem actiuam reducens intellectum ad actum intelligendi videtur esse intellectus agens cum specie, quare &c. Potest etiam argui secundum quod arguit Gregor. de Arimino. Primo. Nam angelus aliquam notitiam intuitiuam accipit à rebus extra: igitur in eo est intellectus possibilis, consequentia nota est, & antecedens probat sic. Cuiuslibet notitiæ intuitiuæ in angelo causa effectiua immediata, licet partialis, est ipsa res intuitiue nota: igitur quamlibet talem angelus accipit à re intuitiue nota, consequentia nota est, antecedens probatur, quod enim obiectum sit causa effectiua cognitionis suæ patet. Quia si non sic, igitur præter ipsam est aliquid aliud sufficiens actiuum totale ipsius notitiæ, vel aliqua plura, quæ simul sufficiunt illam producere, & cum ipsa non sit principium passiuum seu receptiuum totale, vel partialis intellectus huius, vel dispositio illius, nec etiam sit effectus naturaliter consequens intellectum ipsam, vt certum est, sequitur quod erit possibile huiusmodi notitiam creati in angelo naturaliter re tali nõ existente, consequens est falsum, probatur consequentia. Quia positus sufficiens actiuo & passiuo in opportunis dispositionibus ponitur effectus, si sit actiuum naturale, vel saltem poni potest, si sit actiuum liberum, sicut ex 9. Metaphysicæ, & ex differentia vtriusque actiui principij patet. Quia autem sit causa immediata patet, quia si esset causa mediata tantum, esset ergo causa alicuius, quod immediate esset causa illius notitiæ, & illud non videtur esse aliud, nisi species, vel habitus, vel aliqua alia notitia. Non potest dici, quod alia notitia, quia non abstractiua, nam quælibet notitia abstractiua rei distincta & naturaliter habita præsupponit intuitiuam eiusdem, & tunc de illa priore esset querendum, vtrum immediate causaretur à re, & si sic, eadem ratio one qualibet, aut mediate, & sic proceditur in infinitum aperte, quod est impossibile. Nec potest dici, quod habitus, quia quilibet habitus naturaliter acquisitus præsupponit causaliter actum. Nec species, quod forte magis posset videri, quia species nõ est opportuna nisi in absentia obiecti & per consequens non per se requiritur ad intuitiuam notitiam, ac per hoc, nec est eius per se causa. Confirmatur. Quia si intellectus angelicus per possibile vel impossibile esset virtus potens tantummodo intueri præsentia, & non recordari præterita, vel absentia, in eo nulla causaretur species alia à notitia ipsa intuitiua, sicut nec in sensu exteriori in nobis causatur. igitur species, quæ causatur in intellectu angelico, non est causa notitiæ intuitiuæ. Præterea angelus nõ potest naturaliter aliquam rem futuram distincte intuitiue cognoscere, & præsentem potest: igitur ipsa aliquo modo est per se causa notitiæ intuitiuæ. Et constat quod non naturalis vel formalis, aut finalis: ergo efficiens, consequentia patet, quia aliis dum adhuc res esset futura, existerent omnes causæ requiritæ ad eius notitiam, & per consequens illa poni posset in effectu, antecedens patet, quoniam proprium est Dei naturaliter futura intueri distincte, probatur etiam auctoritate Damasceni. lib. 2. cap. 4. dicens. Futura quidem nec angelus, nec demones nouerunt, supple naturaliter. Et idem patet auctoritate Aug. super Gen. cap. 34. & 35. Vbi vult, quod quamuis per notitiam in verbo, quæ vtiq; tantummodo supernaturaliter haberi potest, res prius fuerint cognitæ ab angelis beatis, quàm fuerint in rerum natura, per notitiam tamen vespertinam, quæ secundum eum est, quæ res in seipsis naturaliter cognoscuntur, non potuerunt cognosci, nisi prius saltem causaliter essent. Confirmatur ratio principalis auctoritate eiusdem 12. de Trinit. cap. 7. ait enim Deus non ad tempus videt, nec aliquid noui fit in eius visione atque scientia, cum aliquid temporaliter geritur ac transitorie, sicut inde afficiuntur sensus carnales animalium & hominum, vel etiam celestes angelorum, vbi patet quod secundum eum cum aliquid temporaliter fit, inde afficiuntur spiritus & intellectus angelorum, & aliquid noui fit in eis, contra de Deo. Secundo arguit sic. Angelus accipit notitiam abstractiuam à rebus, licet mediante specie: igitur in eo est intellectus possibilis, consequentia nota est, antecedens probatur, quia talem notitiam immediate accipit à specie distincte illam

Contra eandem Gregor. 2. dist. 7. q. 5. arri. 1. conclusionem prima.

Text. com. 11.

rem representante, & illam speciem immediate accipit à re illa: igitur &c, consequentia nota est, & prima pars antecedentis patet, quia notitia abstractiua de re distincta & singulari, & per speciem eius distincte & singulariter representantem rem in se intuitiue cognitam, & per consequens immediate causatur à specie illa. Quia autem talem notitiam habeat angelus naturaliter probatur, quia angeli naturaliter cognoscunt aliqua præterita, quæ non sunt, & distincte recordantur eorum: igitur aliqua cognoscunt per speciem. Nam cognitio memoraria seu recordatiua proprie fit per speciem sicut vult Philosophus in libro de memoria & reminiscencia, & Aug. 13. & 14. de Trinit. Secunda vero pars antecedentis, scilicet quod tales species angelus accipiat à rebus, probatur, quia si non essent à rebus acceptæ, tunc vel omnes essent simul concretæ et ab initio, & tunc per eas æque bene posset cognoscere distincte futura sicut præterita, quod est falsum. Vel quocumque angelus aliquod singulare de nouo apprehendit, Deus illius speciem illi infundit, quod licet sit possibile, non tamen verisimile est sic contingere, eo quod naturaliter & virtute propria ei à Deo tributa, & Deo coagente sibi secundum communem influentiam tantum anima nostra & coniuncta & separata possit tales species acquirere. Constat autem quod non minus perfectus est angelus secundum naturam quàm anima nostra, hoc autem perfectionis vtiq; est, nam sic de non existentibus potest haberi notitia. Tertio arguit. Nam perfectionis est in intellectu nostro posse recipere à rebus species vniuersales ad habendum quidditatum abstractarum notitiam propriam & distinctiuam & scientificam: ergo hoc non debet denegari posse esse naturaliter in angelo. Quarto. Nam si hoc negaretur, hoc videretur pro tanto, quia angelus à principio habet totam perfectionem naturaliter sibi possibilem concretam, sicut corpora cœlestia, sicut patet in ratione per te adducta, sed illa ratio non debet moueri, quia illa ratio est multipliciter defectuosa. Primo. Quia secundum hoc sequeretur, quod nunquam angelus perhereret per aliquam nouam intellectiõnem & actualem considerationem, sed semper omnia simul actum consideraret, quæ potest naturalis cognitio cognoscere, cuius oppositum tu dices. Secundo. Quia illa ratio falsum assumit dicendo, quod corpora cœlestia sunt totaliter perfecta, si intelligatur, quod nulla perfectionem substantialem aut accidentalem suscipiunt, nam certum est, quod Luna & alia corpora cœlestia illuminantur à Sole. Si vero intelligatur tantummodo de perfectione substantiali, nihil ad propositum, cum illæ species in angelis non sint formæ substantiales. Tertio. Quia vel illa maior sumitur vniuersaliter, & sic est falsa, quoniam corpora cœlestia sic se habent ad infima, quod generant illa, & tamen angeli non generant animas nostras. Vel sumitur particulariter & indefinite tantum, & sic forma arguendi est inutilis, & nihil concludit. Quinto. Quia auctoritas Aug. quam pro te allegas, non facit pro te, quia sicut patet ibidem. 12. super Gen. ad literam. cap. 13. & similiter lib. 4. in pluribus locis Aug. ubi loquitur de cognitione, qua creaturæ ab angelis cognoscuntur in verbo, quæ vtiq; supernaturalis & beatifica est, de cognitione vero naturali, quam ipse vocat vespertinam, non illud dicit, sed oppositum. Sexto. Quia alia ratio, quam adducis, scilicet quod de extremo ad extremum non venit nisi per medium &c. nihil valet. Primo. Quia potest dici, quod quamuis illa propositio veritatem habeat in motu locali, cū aliquod corpus mouetur à finita virtute, non tamen vniuersaliter habet veritatem in alijs motibus. Nam constat quod capilli nigri sunt albi, & tamen nõ prius sunt virides vel cerulei, qui colores sunt medij inter albedinem & nigredinem, in eundo tamen magis ad intentionem arguentis, potest concedi propositio, vbi est dare medium per se, & per se extrema, & patet quod aliter non est vera. Nunc autem aliquid est ita medium inter aliqua, quod inter alia non est medium, verbi gratia, iuxta materiam, de qua est sermo, esse intentionale in medio est medium per se inter esse intentionale eius in organo visus, & esse materiale. Vnde visibile immediate positum super sensum vel suppositum organo sensus non causat speciem in illo, & tamen tale esse intentionale in medio non est per se me-

idem vbi supra q. 3. conclusionem prima.

Contra aliam conclusionem vbi supra artic. 1. in 4. quart.

Text. com. 54.

Contra quartam conclusionem Henrici. 2. dist. 7. q. 24.

Vtrum species prædicta requiratur pro intellectu possibili elicere actum.

Vtrum requiratur vt intelligibile sit præteritum in intellectu.

Contra rationem conclusionem vbi supra artic. 1. in 4. quart.

se medium inter esse materiale tangibilis, & eius esse intentionale in organo tactus, ita etiam esse intentionale in sensu, vel in imaginatiua est medium inter esse materiale, & esse pure intellectuale in anima coniuncta, non tamen in anima separata. Et ita dico quod esse imaginabile non est medium inter esse materiale, & esse intellectuale respectu intellectus angeli. Vnde sicut non bene arguitur, quod tangibile non potest agere in organum tactus, nisi prius agat in medium extrinsecum, quia visibile non ageret in organum visus, nisi ageret in medium extrinsecum, ita non bene arguitur, quod res materialis non potest immediate agere in intellectum angelicum, quia non potest immediate agere in intellectum humanum coniunctum. Septimo. Quia alia auctoritas Aug. quæ solet adduci ad propositum de 12. lib. super Gen. ad literam, scilicet quod nullum corpus agit in spiritum, non inuadit, quia si sequeretur sonum illorum verborum, probaretur quod corpus inanimatum non posset agere in sensum, quod tamen est expresse contra Philosoph. 2. de anima, qui vult, quod sensibilia exteriora sunt actiua sensationum, vel secundum alios specierum in sensu, & similiter Aug. 2. de Trinit. cap. 2. Item secundum hoc phantasmata nec speciem, nec intellectiõnem causarent in intellectu, quod est contra Philosophum, & contra re. Item hoc esset contra eundem Aug. qui vult, quod omnis res, quamcunque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui, vt patet 9. de Trinit. cap. 13. Item 14. de Trinit. cap. 10. dicit, quod quædam cognoscibilia cognitione interpositione temporis antecedunt, sicut sunt ea sensibilia, quæ iam erant in rebus temporalibus antequam cognoscerentur, quædam vero simul esse incipiunt, velut si aliquid visibile, quod omnino non erat, ante oculos nostros oriatur, cognitionem nostram vtiq; non præcedit. Et mox subdit. Veruntamen siue tempore præcedentia, siue simul esse incipientia cognoscibilia cognitionem gignunt, non cognitione gignuntur. Et patet hic, quod loquitur de sensibilibus, non igitur vult ipse negare simpliciter corpus agere in spiritum, sed solummodo, quod non agit ficut totale agens effectus recepti in spiritum, sicut partialis autem ipsum agens non negat. Alioquin contra diceret sibi ipsi, quod non est putandū. Contra quartam conclusionem arguunt multi, & primo arguit Henricus probando, quod nulla species ponenda est in intellectu humano vel angelico, quæ sit principium intelligendi, vnde quolibet 5. q. 14. arguit primo sic. Quia inquit intellectus separatus possit in actum intelligendi absque aliqua specie, patet sic, quia si indigeret specie informantem, hoc est, vel quia intellectus angeli ex se non sufficit vt actu intelligat, sicut nec forma substantialis ignis non calefacit, nisi informetur calore, vel propter intelligibile, quia oportet aliquo modo esse vnum intelligens & intellectum, intelligibile autem non inest ei per essentiam suam: ergo oportet quod per speciem non primo modo, quia quod aliquid sit intellectum & intelligibile, vna communis ratio est, scilicet quod sit forma immaterialis. Cum ergo separatam à materia quatum est de se sit intelligibile secundum actum absque alio informante: igitur &c. Præterea. Tunc nullum intellectum posset intelligere sine specie, quod falsum est de Deo. Item. Nec requiritur species ex parte intelligibilis, vt sit præfens intellectui, quia præfentia intelligibilis non requiritur nisi tanquam obiecti. Vnde quia essentia angeli est sibi præfens in ratione obiecti, non requiritur species vt fiat vnum ex intelligibili & intellectu, sicut ex cognoscente & cognito, non autem tanquam ex materia & forma, sed sicut intellectum in intellectu vt intelligente, non autem sicut in subiecto, sed intelligibile per speciem suam non habet esse in intellectu vt obiectum cognitum, quia non est obiectum nisi sub ratione vniuersalis. Species autem impressa non potest representare nisi sub ratione singulari, quia sic imprimit sicut ab alio imprimitur, sed non imprimitur ab alio quàm ab eo, cuius est, nulla autem species est nata imprimi ab vniuersali secundum quod vniuersale est in se, sed solum secundum quod habet esse signatum in supposito, quia secundum se non habet existere in rerum natura, nihil autem facit speciem sui in alio, nisi secundum quod existit, sic autem non possunt imprimere speciem nisi particularem sub ratione, qua particulare, quæ nunquam est re-

præfentatiua vniuersalis. Secundo arguit sic. Sicut se habet species visibilis particularis ad visibile extra, sic species vtiq; ad vniuersale intelligibile, sed species visibilis magis dependet à re extra quam econuerso, ita quod præfentia rei causa est, quod species sit in oculo, & non species est causa præfentia rei, vnde si Deus specie imprimeret in oculo & conseruaret, præfentia speciei non faceret rem præfentem, sed requiritur, quod per aliud fiat præfens: ergo similiter species impressa intellectui ab alio quàm à re vniuersali, & conseruata in ipso, nõ potest causare præfentiam rei, vt cognoscatur ab intellectu sub ratione obiecti, immo oportet quod per aliquid aliud præfentetur, ita quod per illud representans, aut per obiectum præfentatum reducatur de potentia ad actum intelligendi: cum ergo species non ponatur, nisi propter huiusmodi præfentationem, vanum est ponere talem speciem. Tertio sic. Nihil est, quod non habeat suam propriam operationem naturalem, & ea per quæ potest eam explere, propria autem operatio intellectus est intelligere singula naturaliter intelligibilia, ita quod non plus determinatur ad vnum, quam ad aliud: ergo si species impressa necessaria est ad intelligendum, necessario habet species omnium intelligibilium, hoc autem est falsum, quia tunc haberet infinitas species, cum in Deo, vt communiter dicitur, sint infinite idæ rerum creabilium, quarum quamlibet angelus potest cognoscere naturali cognitione, potest enim angelus intelligere rem istam, quæ habet ideam in Deo, & similiter aliam, & sic in infinitum, haberet ergo species infinitas in se, vel si non sint infinite idæ, species tamen numerorum in diuina cognitione sunt infinite, quæ quamlibet potest angelus cognoscere: non sunt ergo ponenda species. Quarto arguit sic. Omnis actio quæ habet sufficiens principium in agere necessitate naturali procedit ab agente & disposito, sicut luminosum non potest non lucere, sic intellectus non potest non intelligere: ergo angelus simul intelligeret omnia, quorum species habet, & cum habeat species omnium intelligibilium, simul intelligeret infinita. Quinto arguit. Quia sequeretur quod intellectus non esset passibilis nisi per accidens, in quantum, scilicet recipit speciem sicut subiectum accidens, in quantum est aliquid in genere entis, non in quantum est aliquid intellectuale, & sic talis passio non fit ab intelligibili, in quantum est in intelligibile, & sic intelligere non esset pati, nec actus intellectus esset motus à re ad animam, sed econuerso, immo nec esset motus ab anima ad rem omnino, quia talis actus est omnino absolutus non terminatus in aliud, sed stans in agente, sicut lucere non habet ad aliquid terminari, & sic in actu intelligendi res intellecta non perciperetur. Hec ille. Et in sequentibus ibidem concludit, & cum ad actum intelligendi oporteat intelligibile esse præfens intellectui, & per præfentiam suam deducere intellectum de potentia in actum, præfens autem non est in essentia sua per se, ideo oportet quod per aliud sit præfens, quod nõ est species impressa, sed habitus scientialis impressus naturaliter intellectui angelico, & à Deo concreat, & ideo secundum eum ista tria sunt vnum principium intelligendi, scilicet intellectus & habitus scientialis eidem inhærens, & per ipsum intelligibile vt species expressa, non autem impressa. Arguit etiam Durandus probans, quod nulla species sit ponenda in potentis sensitiuis, & per consequens multo minus in partem intellectiua. Arguit igitur, quod non sit ponenda species in visu ad representandum visui colorem vt videat: & hoc sic. Omne illud est primo cognitum, per quod tanquam per representatiuum potentia cognitiua fertur in alterum, sed species coloris in oculo non est primo cognita seu visa ab ipso, immo nulla est visa ab eo: igitur per ipsam tanquam per representatiuum visus non fertur in aliquid alterum, probatur maior, quia quicquid se habet obiectiue ad potentiam cognitiuam vt cognitiua est, est ab ea cognitum vel cognoscibile, sed omne, quod representat aliquid potentia cognitiua se habet ad eam obiectiue, supplet enim vicem rei, quam representat, quæ si secundum se præfens esset, haberet se obiectiue ad potentiam cognitiuam: ergo omnino tale est cognoscibile vel cognitum, & cum ducat in cognitionem alterius est prius eo cognitum tempore vel natura, & hæc fuit maior. Minor de se manifesta est, species enim

Vtrum sit ponenda aliqua species in potentis sensitiuis.

enim coloris existens in oculo nullo modo videtur, nec videri potest ab ipso, sicut quilibet experitur. Item. Si talis species duceret in cognitionem alterius, hoc faceret ratione similitudinis, vnde communiter vocatur similitudo rei, & sic haberet rationem imaginis, imago autem ducens in cognitionem alterius, cuius est imago, est primo cognita, quod non potest dici de tali specie: igitur &c. Et sine dubio de se videtur absurdum, quod potentia cognitiua ducatur in cognitionem alterius per tale representatiuum, quod est sibi totaliter ignotum & incognitum, cōtrarium enim verissimum est, quod per notum ducimur in cognitionem ignoti, & sic patet, quod nulla species est in oculo ad representandum visui colorem vt videatur. Quamuis enim color imprimat in medio & in oculo suam speciem propter similem dispositionem diaphaneitatis, quæ est in eis, illa tamen nihil facit ad visionem, nec visui representat colorem, vt videatur. Secundo arguit, quod nulla talis species sit ponenda in potentia intellectiua nostra. Primo. Quia per eadem rationem, qua argutum est, oportet quod illa species esset primo cognita ab intellectu, cuius oppositum experimur. Item sit in intellectu esset talis species, aut esset solum respectu primi cogniti, aut respectu omnium. Non respectu omnium, quia species in intellectu nostro, si qua sit, potest abstrahi a phantasmatis, sed phantasmata non sunt omnium, sed solum rerum sensibilium, & quantum ad accidentia, secundum quæ solum sunt sensibilia: igitur respectu aliorum nulla est in intellectu nostro species. Item cognitio rei per speciem secundum ponentes species non est discursiua, sed multa cognoscuntur a nobis per discursum: ergo talia non cognoscuntur per speciem. Si autem dicatur, quod species requiritur in intellectu nostro respectu primi cogniti. Contra. Quia in potentis ordinatis, obiectum presentatur posteriori potentie per actum prioris, sicut appetitui representatur suum obiectum, videlicet bonum, per cognitionem primam. Per hoc enim solum presentatur appetitui bonum, quia est cognitum, sed sensus & intellectus in nobis sunt potentie ordinatæ: ergo per solum actum prioris potentie, scilicet sensus, presentatur sufficienter intellectui suum obiectum, nec oportet ponere aliquam speciem. Item intellectus cum sit virtus reflexiua cognouit se, & ea quæ sunt in ipso per certitudinē, & quasi experimentaliter, vnde experimur nos intelligere, & habere in nobis principium, quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quod possimus per certitudinem cognoscere eam esse in nobis, sicut cognoscimus per certitudinem alia, quæ sunt in intellectu nostro, tam actus quam habitus, quod non est verum. Non videtur ergo quod in intellectu nostro sit aliqua species ad representandum sibi obiectum suum, nec in sensu, vt probatum est: igitur &c. Tertio arguit, quod in intellectu angelico non sint aliqua species, per quas representetur sibi obiectum suum. Species (inquit) representans rem aliquam, & res cuius est species, sunt eiusdem rationis specificæ, licet differant in modo essendi, sed nulla species existens in intellectu angeli, cum sit accidens, potest esse eiusdem rationis specificæ cum substantiis rerum tam spirituum quam corporalium, quas angelus intelligit: ergo saltem angelus non intelligit per species substantias spirituales vel corporales. Minor de se nota est, quia substantia & accidens non possunt esse eiusdem rationis specificæ, cum differant genere. Sed maior probatur in sensibilibus, quæ sunt notiora nobis, & ex quibus introductæ sunt species, & primo sic. Sicut se habet lux in corpore luminoso ad lumē causatum in medio, sic videtur se habere color in corpore terminato ad speciem causatam in medio, quia sicut proprium subiectum lucis secundum perfectum suum esse est corpus densum, vnde & stella lucens dicitur esse densior pars sui orbis, Secundo, cœli & mundi, sic proprium subiectum coloris, qui in se continet aliquid de natura lucis secundum suum perfectum esse, est perspicuum terminatum per opacum. Subiectum autem vtriusque secundum suum esse imperfectum est perspicuum non densum, nec terminatum, propter quod sicut se habet lux ad lumen, sic color ad speciem, sed lumen in corpore denso, & lumen in medio sunt eiusdem rationis specificæ, licet differant

Vtrum aliqua species sit ponenda in intellectu.

in modo essendi, secundum rationem perfecti & imperfecti, propter diuersitatem subiecti recipientis: ergo similiter color in corpore terminato & species eius in medio sunt eiusdem rationis specificæ, licet differant secundum perfectum & imperfectum propter diuersitatem subiectorum recipientium. Secundo probatur eadem maior sic. Actio omnium aliorum sensibilium in medio & organo est vnica, calor enim distans ad hoc vt sentiat, oportet quod calescat medium vsque ad organum, & ipsummet organum vt experimur, & idem est de sapore, & de quocunque alio sensibili: ergo a simili videtur, quod actio caloris in medio, & in organo sit vnioca, quod non esset nisi color & sua species essent eiusdem rationis. Tertio. Quia species non ducit in cognitionem alterius, vt videtur, nisi ratione similitudinis, vnde & similitudo dicitur per quandam expressionem. Similitudo autem non est differentium secundum speciem: ergo species quæ est medium, quo res cognoscitur, & dicitur similitudo rei, non differt secundum speciem a re, quam representat, & sic probata est sufficienter maior, sequitur ergo conclusio principalis, scilicet quod angelus non intelligit substantias rerum spirituum vel corporalium per aliquam speciem, & per eandem rationem non intelligit accidentia rerum corporearum per speciem, quia in angelo, qui est substantia mere spiritualis, non potest esse aliquid ad accidens eiusdem rationis cum accidentibus corporalibus. Quarto arguit sic. Sicut corpus non potest figurari diuersis figuris sic vt videtur, nec intellectus noster, nec angelicus, potest simul informari diuersis speciebus. Nec valet, si quis dicat, quod tales species non sunt ibi simpliciter in actu, nec simpliciter in potentia, sed medio modo, scilicet habitu, quo modo nihil prohibet plures species esse in eodem, quia quantum ad actum informandi, omnes species sunt simpliciter in actu, siue intellectus actu consideret, siue non. Quinto arguit contra rationem probantem primam partem conclusionis. Essentia inquit angeli per hoc, quod est limitata ad genus & speciem non impeditur, quin possit alias res representare, quia cum inter res diuersorum generum sit certa habitudo, vna potest per aliam representari, vnde & accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum, quod quid est, vt dicitur primo de anima. Item. Quia non minoris perfectionis est intelligere quam intelligibilia representare, sed essentia angeli quamuis sit finita potest omnia intelligibilia intelligere: ergo potest ea representare, non obstant, quod ipsa sit finita, nisi aliud obstat, sed hoc est, quia ipsa non est causa aliorum sub se, quemadmodum diuina essentia est causa omnium. Sexto arguit, quod vanum est querere per quale representatiuum angelus res intelligat. Quia ad hoc sufficit sola presentia rerum in se, vel in suis causis, vel vtroque modo. Ad cuius euidenciam dicit esse notandum, quod quamuis in nobis sit duplex cognitio sensitua, scilicet & intellectiua, tamen in angelo est sola intelligentia, per quam perfectius & efficacius cognoscit quicquid nos cognoscimus per sensum & intellectum. Sicut ergo sensibilia secundum se presentia sensui cognoscuntur per sensum, puta omnia colorata, & omnia lucida, quæ secundum se presentialiter obijciuntur visui, statim videntur, quia vnum est visum, & aliud visibile, propter quod eis approximatis, statim sequitur visio à quocunque sit effectiue, & similiter de alijs sensibus & sensibilibus. Sic res tam spirituales, vt alij angeli, quam corporales, vt cœlum & astra, & humilimodi, quæ secundum se sunt presentes intellectui alicuius angeli propter ordinem & gradum quem angelus habet inter partes vniuersi, statim intuitiue cognoscuntur ab angelo absque alio representatiuo, & in hoc cognitio angelica continet modum, & perfectionem nostræ cognitionis sensitivæ, & plus, quia se extendit non solum ad accidentia, vt sensus sed etiam ad quidditates substantiarum. Sicut etiam presentatio intellectui nostro aliquo obiecto per actum sensitivæ partis fit in intellectu à quocunque sit illa effectiue, & ex illo cognitio intellectus noster alia intelligit propter habitudinē causæ ad effectum, vel e contra, & sic de alijs habitudinibus. Sic angelus ex his, quæ intuitiue cognoscit per ipsam rerum actualem presentiam, cognoscit alia propter habitudinem quam habent ad prima cognita, siue illa habitudo sit causæ ad effectum,

Item alij Gregor. dicit a. dist. 7. art. 1. con. primam conclusionem.

Vtrum intellectus sit in se species.

Text. com.

Vtrum quædam sensibilia quædam intelligibilia.

Vtrum species intelligibiles distinguantur realiter ab intellectu.

Text. com. 37

effectum, siue alia, & in hoc assimilatur nostræ cognitioni intellectiue. Sed etiam excedit ex hoc, quod intellectus noster cognoscit vnum per aliud discurrendo de noto ad ignotum, sed statim & simul tempore vtrunq; cognoscit, licet vnum per aliud. Arguunt quidam alij, quos Gregor. recitat. Primo sic. Si tales species poni debeant, hoc est vel propter assimilationem, aut propter creationem cognitionis, aut propter representationem obiecti, aut propter determinationem potentie, aut propter vniocum mentis & moti, sed propter nullum istorum est necessaria species: igitur non est ponenda. Quia autem non sit ponenda propter creationem cognitionis, de quo plus videtur, probatur. Nam hoc esset, quæ materiale & corporale non potest immediate agere in spirituale, sed hoc est falsum quia aliis non possit creare speciem in intellectu. Item nec propter representationem obiecti patet, quia notitia intuitiua non requiritur aliquid representans aliud ab obiecto & actu: igitur nec abstrahiua, quæ immediate sequitur, consequentia patet, quia sicut obiectum sufficienter representat se in intuitiua, ita & in illa, quæ immediate sequitur eam. Item representatiuum oportet esse præcognitum, alioquin representans non induceret in cognitionem representati, sed species secundum ponentes est præuia cuiuslibet actui intelligendi obiectum: igitur non potest poni propter representationem obiecti. Item si propter representationem hoc non esset, nisi quia distans non potest agere in distans, sed hoc est falsum, alias obiectum distans non potest causare speciem in intellectu nisi ponendo aliquid præuium speciei, per quod ipsum esset presens intellectui, vt posset causare speciem, & similiter ante illud oportet ponere aliam speciem præuiam, & sic in infinitum. Secundo arguitur sic. Si ponatur talis species, vel ipsa est eiusdem rationis cum obiecto exteriori, vel non, sed alterius. Si eiusdem, sequitur quod in anima recipitur verus color, verus sapor, sonus, & odor, quæ sunt absurda, quoniam cum omne actiuum eiusdem rationis possit in passiuo eiusdem rationis effectum augmentabilem prius in illo causatum ab agente eiusdem rationis augere, aliquid calidum extrinsecum posset illum calidorem augere in anima, & sic illa potentia posset fieri multum calida, & multum frigida, & alba, & nigra ex sola affectione, quod est absurdum. Nec potest dici, quod sit alterius rationis ab obiecto, quia omnis potens discernere inter minus dissimilia, posset discernere inter dissimiliora, sed hæc potentia potest discernere inter duo indiuidua eiusdem speciei: igitur magis poterit discernere inter speciem istam, & obiectum eius extra, cuius dicitur species & imago, consequens est falsum, & contra experientiam. Secundo loco arguitur contra quoddam in illa conclusione inclusum & implicitum, scilicet quod species intelligibiles sit quid realiter distinctum ab actuali intellectu, tanquam principium elicitiuum eius, & arguitur primo sic. Impossibile est respectu eiusdem in eadem potentia esse duas similitudines realiter differentes, sed species est quædam perfecta similitudo rei, & intellectio similiter: igitur non sunt realiter differentes. Maior probatur, quia aut illæ duæ similitudines essent eiusdem rationis, & tunc duo accidentia præcise numeraliter differentia essent in eodem subiecto, aut alterius & alterius rationis, & tunc vnum erit perfectius alio, & virtute continebit ipsum, sicut perfectum continet virtualiter imperfectum, sed impossibile est, quod duo accidentia, quorum vnum in virtute continet aliud, sint in eodem subiecto distincte, sicut tepiditas, & calor in summo. Confirmatur. Quia aliis intellectus esset duæ potentie, quoniam anima per intellectum bis assimilaretur obiecto, semel per speciem, & semel per intellectiōnem, per vnam autem potentiam anima tantum vnico modo assimilatur obiecto. Item confirmatur. Quia superflue poneretur species. Species enim non ponitur nisi ad representandum obiectum & ad faciendum ipsum presens intellectui, sed hoc maxime fit per intellectiōnem: igitur non est species necessaria. Confirmatur tertio. Quia secundum Philosophum tertio de anima sicut anima est omnia sensibilia per sensum, ita est omnia intelligibilia per intellectum.

Constat autem, quod non est omnia sensibilia realiter, sed per assimilationem tantum, in quantum per actum sentiendi assimilatur rei sensatæ: igitur ipsa similiter est omnia intelligibilia per intellectum, in quantum per actum intelligendi assimilatur rei intellectæ. Secundo principaliter contra conclusionem arguit sic. Quia si ponatur species distincta ab intellectu, tunc simul in intellectu essent duæ cognitiones eiusdem rei, consequens est impossibile, quia nec essent eiusdem rationis, nec alterius, vt prius arguebatur de speciebus, probatur consequentia, quia non minoris abstractionis est species in intellectu quàm in sensu, sed species in sensu habet secundum propriam rationem, quod sit sensatio & cognitio formaliter: igitur hoc non est negandum à specie in intellectu, assumptum probatur per Philosophum secundo de anima, & Commentatorem commento 119. Dicit enim Philosophus, quod sensus est susceptiuus specierum sine materia, & Commentator exponens dicit, quod ideo in anima sunt intentiones & comprehensiones, & extra animam non sunt intentiones, neque comprehensiones. Confirmatur. Quia nil requiritur ad hoc, quod aliqua forma sit vera comprehensio, nisi per ipsam exhibeatur obiectum in esse obiectiuo & presentiali, habere enim sic obiectum presens est ipsum cognoscere, & e contra, sed species in quantum est similitudo rei, habet ex propria conditione, quod exhibeat rem presentem in esse obiectiuo: igitur ex propria conditione habet quod sit vera comprehensio. Confirmatur hoc ipsum. Quia actus intelligendi ex hoc præcise habet, quod exhibeat rem presentem in esse obiectiuo, quia est similitudo rei, & quia species est etiam similitudo rei, licet non ita clara: igitur & cat. Tertio principaliter arguit sic. Species in intellectu aut ponitur alia ab intellectu, vt suppleat vicem obiecti in ratione terminantis, aut ratione principij formalis elicitiui actus, à qualibet enim opinione ponente speciem distinctam ab actu ponitur propter alterum dictorum, sed non est ponenda propter primum, quia actus, quo intelligo rosam, non terminatur ad speciem rosæ, alias omnis intellectio quæ esset mediante specie esset reflexa, terminatur enim immediate ad aliquid in intellectu existentem. Item. Tunc non esset notitia, nec scientia de rebus, nec verificarentur propositiones immediatæ de rebus, immo hæc propositio esset falsa, triangulus habet tres angulos in quantum comparatur ad intellectum enunciantem. Præterea sensus immediate terminatur ad res extra, quoniam immediate iudicat res, quæ sunt extra, alias sensatio esset actus reflexus: igitur multo magis intellectus iudicat de rebus ipsis. Præterea intellectus intelligendo rosam sicut in specie rosæ, & tunc sequitur quod intellectus nihil intelligit de rebus, aut ex specie procedit vltra ad res, & tunc sequitur, quod omnis actus intellectus circa res est discursiuus quæ ambo falsa sunt. Nec est ponenda species propter secundum, vt scilicet se habeat in ratione elicitiui vel elicitiui actum vna cum intellectu, nam impossibile est effectum in perfectione excedere suam causam æquiuocam, sed in intellectu est perfectior specie: igitur non potest esse eius effectus æquiuocus, sed cum etiam non possit esse eius effectus vniuocus, cum sit alterius rationis: igitur nullo modo est effectus eius. Huius intentionis videtur esse Philosophus tertio de anima, vbi ait, quod anima est locus specierum, non omnis, sed intellectus. Item ibidem dicit, quod intelligere est pati, quæ vera non essent, si species esset aliud ab intellectu. Et quod multum facit ad hoc, vt dicit arguens, scilicet Aureolus est, quia Aristotel. non tantum fuisse diminutus, quod nullam mentionem fecisset de ordine speciei ad intellectiōnem, secundum quem primo & principaliter est species, & postea intellectio. Contra quintam conclusionem arguit Scot. probando, quod essentia ipsius angeli non habeat respectu intellectus eius operationem, quia angelus intelligit se, sicut calor respectu calefactionis se habet ad ignem calefacientem, sicut illa conclusio. Primo arguit sic. Nihil potest habere principium actionis immanens alicuius agentis, nisi sit in actu per illud, quod est principium talis actionis, intellectus autem angelus Capreolus 2. Sent. L non est

Text. 65. 121.

Vtrum species ponatur alia ab intellectu, vt suppleat vicem obiecti in ratione terminantis.

Text. com. 22

Vtrum angelus intelligat se per suam essentiam ad modum quo calor se habet ad ignem calefacientem.

non est in actu per illam essentiam in hoc, quod est per se subsistens, quia non informat illum, nec aliquam activitatem tribuit ipsi intellectui: igitur per hoc, quod talis essentia per se existens est praesens intellectui non potest ille intellectus habere illam operationem, cuius illa essentia, vel eius similitudo nata est esse ratio intelligendi, unde illud quod est per se ratio operationis, si per se sit, est quidem principium illius operationis, sed non est alicui susceptio principium illius operationis, ut si calor esset separatus, esset sibi ratio calefaciendi, non autem alicui susceptio, impossibile est igitur aliquod agere per illud, quod est separatum ab eo, unde Philosophus secundo de anima, probat quod anima est actus primus corporis &c. quia est illud, quo vivimus, & sentimus &c. Nihil igitur agit aliqua ratione agendi, nisi illa sit informans ipsum, essentia autem angeli ponitur subsistens: ergo non potest esse intellectui angelico ratio agendi. Confirmatur per exemplum tium. Quia licet calor sit calefaciens, vel ratio calefactionis, ita quod si calore dicatur actio immanens, impossibile est calore calore separato a ligno, impossibile est lignum habere illam operationem immanentem, quae est calere, ita in proposito. Secundo contra illud dicitur, quod potentia nihil recipit ab obiecto nisi quandoque sit in potentia, quandoque in actu. Contra. Quia obiectum respectu eius, quod est in intellectu de illo, scilicet respectu intellectus, non tantum est causa in fieri, sicut edificator respectu domus, sed est etiam causa tam in fieri quam in facto esse, alioquin sicut edificatore corrupto remaneret domus, ita obiecto quantumcumque corrupto in esse obiecti maneret illud, quod est eius, ut obiecti apud intellectum, quod est factum, sicut apparet in visu, causa enim in esse & in fieri semper aequae sit, sicut patet de sole respectu radij: igitur si obiectum respectu cuiuslibet sui est apud intellectum sine receptione speciei, & obiectum, quod ponitur principium operationis semper aequae causat, & per consequens intellectus semper aequae recipit ab eo illud, non ergo solum ab obiecto recipit intellectus, quia recipit actum novum, quem quandoque non recepit, sed quia est causa in esse respectu eius, quod semper recipit ab eo. Tertio inquit. Secundum sic opinantem quanto angelus est superior, tanto intelligit per speciem magis univertalem, sed similitudinis & perfectionis, & illam speciem non habet primo ponere respectu accidentium, quae cognoscuntur per speciem substantiarum, in quibus intelliguntur virtualiter, nec etiam respectu specierum substantiarum, quia per speciem speciei specialissimae cognosci possunt omnia intermedia: igitur huiusmodi speciem intelligibilem habent solum ponere respectu specierum specialissimarum, ita quod quando angelus est superior, tanto per speciem speciei superioris cognoscit plura, ut species inferiores: igitur angelus supremus per id quo cognoscit quidditatem suam, cognoscit species inferiores: si igitur cognoscit se per essentiam suam per eandem cognosceret omnia alia creata, quod ipse negat. Contra eandem conclusionem arguit Aureolus probando, quod essentia angeli non sit principium intellectus, quia angelus intelligit se per suam essentiam, quia sua essentia est potius illa intellectio. Et dicit hanc fuisse mentem Philosophi & sui Commentatoris, scilicet quod quilibet substantia separata est composita ex quodam potenciali & ex quodam actuali, illud autem actuale est cognitio sui. Secundo arguit. Quia illud quod se habet per modum speciei intelligibilis est ipsa intellectio, ut dicit se probasse, sed essentia angeli per se est huiusmodi: igitur & cetera. Contra sextam conclusionem arguit Scotus probando, quod essentia angeli non est ratio angelo cognoscendi Deum naturaliter cognitione, & arguit primo sic, quia licet imago, quae est tantum ratio cognoscendi, & representat non ut cognita, sicut est de specie visibili in oculo, & de specie intelligibili in intellectu representet obiectum immediate absque discursu, tamen illa imago, per quam non cognoscitur illud, cuius est, nisi per speciem cognitam, non est ratio cognoscendi illud, nisi tantum per discursum, sicut discursus ad cognito in incognitum, vel a cognoscibili in cognitum, sed essentia angeli tantum modo potest poni

Text. com. 14.

Vtrum sola potentia q. quandoque est in potentia, quandoque in actu recipit ab obiecto.

Vtrum essentia angeli sit principium intellectus, quia intelligit se.

Contra sextam conclusionem. Scot. 2. dist. 1. q. 9. Vtrum essentia angeli sit ei ratio cognoscendi Deum naturaliter cognitione.

imago secundo modo, & non primo modo. Non igitur per illam imaginem cognoscit angelus divinam essentiam nisi discurrendo, hoc autem est impossibile secundum te, scilicet quod intellectus angelicus discurrat: igitur & cetera. Confirmatur. Quia omnis discursus supponit notitiam simplicem illius, ad quod discurrendum: igitur si per illam cognitam essentiam habetur notitia de divina essentia per discursum, oportet praehabere conceptum de divina essentia simplicem, & tunc illius querenda est alia ratio prior. Confirmatur secundo. Quia nullum obiectum facit distinctam notitiam alterius obiecti, nisi virtualiter includat illud aliud obiectum, quia vnumquodque sicut se habet ad esse, sic ad cognosci, quod igitur non includit virtualiter aliud in entitate, non includit ipsum in cognoscendo, sed essentia angeli non includit virtualiter essentiam divinam sub aliqua ratione distincta: igitur nec sic cognoscit eam. Secundo probatur, quod angelus habeat aliquam speciem ultra essentiam suam, quae distincte representat essentiam divinam intellectui angelico, licet non representet eam, ut in se actualiter existentem. Quia autem talis species poni debeat arguitur sic. Quia naturalis beatitudo angeli excedit naturalem beatitudinem hominis, etiam si fuisset in statu innocentiae tam angelus quam homo per quantumcumque tempus: igitur cum homo pro statu naturae lapsus possit habere cognitionem de ultimo fine in vniuersali, & pro statu innocentiae potuit aliquo modo habere notitiam distinctam, & volitio summi boni sequetur cognitionem ultimi veri, sequitur ut sic quod in tali cognitione & volitione summi boni possit angelus habere maiorem beatitudinem quam homo. Secundo per hoc. Quia aliquis raptus videns transitorie divinam essentiam cessante illo actu videndi potest habere memoriam obiecti, & hoc sub ratione distincta, sub qua erat obiectum visionis licet non sub ratione praesentis actualiter, quia talis praesentia non manet post actum in ratione cognoscibilis: igitur per aliquam rationem perficientem intellectum potest obiectum illud illo modo obiective esse praesens, & ita non est contra rationem essentiae divinae, quae species illius sit in aliquo intellectu distincte representans eam: igitur nec videtur tale negandum ab intellectu perfectissimo creato, nihil enim videtur debere negari a summo intellectu creato, quod non repugnat alicui intellectui creato in naturalibus, quia non est perfectio nimis excellens, assumptum potest probari per raptum Pauli, qui transiente illo rapto, recordabatur illorum visorum secundum quod ipse scribit secunda ad Corinthios. 12. Scio inquit hominem ante annos quatuordecim, siue in corpore, siue extra corpus, nec scio, Deus scit & cetera. quod audiuit archana verba, quae non licet homini loqui & cetera. Quia autem post raptum possit species distincte remanere videtur, quia hoc est perfectionis in intellectu creato, quod possit conferuare speciem obiecti cessante praesentia obiecti. Tertio. Quia secundum Augustinum super Genesim ad literam, angeli in statu innocentiae antequam essent beati habuerunt cognitionem matutinam in verbo, in quo cognouerunt creaturas post fiendas: ergo videtur, quod angelus in puris naturalibus constitutus habuit distinctam cognitionem de verbo diuino, & non nisi per aliquam speciem inditam eis a creatione: igitur & cetera. Contra septimam conclusionem arguit Scotus probando, quod angelus per vnam speciem non cognoscat distincte plures quidditates. Primo. Quia omnis ratio cognoscendi vna, habet vnum obiectum adaequatum, in quo obiecto includuntur perfecte omnia cognoscibilia per illam rationem, si plura sint per eam cognoscibilia. Vel aliter sit haec maior, quicquid est ratio distincte cognoscendi plura habet vnum obiectum, in quo perfecte includuntur illa plura, patet per similitudinem de essentia diuina, ut ratio, & obiectum, ideo enim est ratio respectu infinitorum obiectorum distincte representatiua, quia est vnus primi obiecti, quod perfecte includit omnia illa, in quantum sunt cognoscibilia, sed illa vna ratio, quae ponitur, non habet aliquod primum obiectum includens virtualiter omnes alias quidditates in tota cognoscibilitate sua, ponitur. n. praecise habere p. obiecto multa creata, & nulla creatura sic includit tot creaturas. Maior probatur etiam

Vtrum angelus quanto sit per se pauciores & vniuersaliores species intelligat.

Contra octauam conclusionem. Scot. 2. dist. 9. q. 2. Vtrum angelus per speciem naturae vniuersalis cognoscat omnia individua eius.

etiam per rationem, quia vnitas posterioris naturaliter dependet ab vnitate prioris, quia ad distinctionem in priori essentialiter sequitur diuino in posteriori. Omnis autem ratio cognoscendi, quae est in intellectu creato, hoc est, quae non est participata sicut essentia diuina, se habet ad ipsum cognitum sicut mensuratum ad mensuram, & ita sicut posterior naturaliter ad prius, quare vnitas eius naturaliter dependet ab vnitate obiecti mensurantis: igitur necesse est aliquid vnum obiectum esse mensuram eius, sed obiectum quod est mensura eius, est ei adaequatum: igitur non est ratio cognoscendi alia, nisi quia virtualiter continetur in primo obiecto, quod est mensura eius. Tertio probatur maior. Nihil est ratio cognoscendi alterum, nisi vel sit propria ratio vel continet propriam rationem cognoscendi eius, sed non primo modo, cum sit ratio distincte cognoscendi plura alia: igitur oportet quod continet virtualiter rationes cognoscendi plurium, si sit distincta ratio cognoscendi illa. Minor patet, quia quidditas illius obiecti esset creata, & illa non potest contineri distincte in cognoscente alias quidditates, quia aliqua entitas est in inferiori, quae non continetur in superiori: igitur similiter nec in cognoscente: igitur & cetera. Secundo sic. Omnis vna ratio cognoscendi potest habere aliquem actum cognoscendi sibi adaequatum, sed illa species, quae ponitur esse ratio plurium quidditatum distincte cognitarum, non potest habere aliquem vnum actum cognoscendi adaequatum sibi, quia secundum istos intellectus creatus non potest simul distincte cognoscere plures quidditates, quarum ipsa est ratio: igitur & cetera. Probatur maior, quia omnis memoria perfecta potest habere intelligentiam sibi adaequatam quod ad hoc quod ipsa secundum actum suum primum & totalem potest producere effectum adaequatum sibi, quod apparet, quia etiam memoria infinita patris potest esse principium producendi actualem notitiam infinitam. Minor probatur, non enim potest habere vnum actum adaequatum sibi in se, quia tunc ille actus contineret virtualiter actus intelligendi aliarum quidditatum, quod esse non potest, nec extensiuus, quia tunc posset simul actu intelligere omnes illas quidditates, quod non est verum, ut sic opinantes concedunt. Tertio sic. Ille intellectus non eodem formaliter nouit plura habitualiter, qui potest sine contradictione nosse hoc habitualiter, & non nosse illud, probatur, quia contradictio est, quod habeat idem formaliter, & non habeat, & quod habeat aliquid, quod formaliter sit tale, & non sit tale: igitur si potest esse non noscens a, habitualiter, & nosse b, habitualiter non eodem nouit habitualiter a, & b, sed omnis intellectus creatus potest nosse vnum obiectum, & non aliud: igitur nullus intellectus creatus eodem nouit habitualiter plura obiecta. Probatur minor, quia nos potest nosse a, habitualiter absque hoc, quod cognosceret b, sine contradictione, aut hoc esset ex parte talis intellectus, quod est falsum, quia potest nosse aliquid actualiter, & non aliud, aliis plura simul cognosceret, aut ex parte necessariae colligationis obiectorum, quod est falsum, quia vnum illorum potest cognosci ab intellectu, alio non cognito, sic igitur nec propter necessariam colligationem obiectorum, nec obiecti ad potentiam: igitur nullo modo. Quarto. Quia si angelus per vnam speciem intelligit multas quidditates: igitur omnes inferiores quidditates ad illas quidditates, quas cognouit per vnam speciem, posset cognoscere per eandem speciem, ita quod si per vnicam speciem cognoscit quidditatem hominis, & angeli, vel asini, per eandem cognosceret quidditates inferiores ad hominem & asinum, & non tot quin plures, si crearentur: consequens est falsum, ut probatur, quia ubi pluralitas numeralis requirit maiorem perfectionem, ibi infinita pluralitas, siue infinitas numeralis requirit infinitam perfectionem. Exemplum, si posse portare simul plura pondera, concludit maiorem virtutem, posse simul portare infinita, siue non tot quin plura, concludit infinitam virtutem intentionem, sed aliquid esse rationem distincte cognoscendi duas quidditates concludit maiorem perfectionem in ipsa quam esse rationem cognoscendi vnam tantum: igitur si aliquid posset esse ratio cognoscendi infinita, siue non tot quin plura, illud

esset infinitum, quod est impossibile, per hoc probatur non solum maior, sed minor, assumptum proba, quia accipitur propria ratio representatiua illius quidditatis, aliquam perfectionem includit in quantum est propria ratio representatiua istius. Similiter propria ratio representatiua illius quidditatis aliquam perfectionem includit, & iste perfectiones in proprijs rationibus representatiuis sunt alterius rationis: igitur vna quae representat distincte ambo ista obiecta includit in se virtualiter plures perfectiones alterius rationis, & ita est perfectius in se quam sit tantum altera illarum. Contra eandem septimam conclusionem arguit Aureolus probando, quod non oportet, quod quantum angelus est superior, tanto per pauciores, & vniuersaliores species intelligat. Primo. Quia secundum hoc sequitur, quod angelus vnico actu intelligit species omnium generum, consequens est falsum: igitur & antecedens, probatur consequentia. Primo. Quia si ponatur species alia ab actu intelligendi, tunc arguitur sic. Omnes species habet vnum actum adaequatum, quia cum species sit ratio intelligendi ipsi intellectui, poterit intellectus per vnam speciem elicere vnum actum adaequatum, sed species illa representatiue continet multas species: igitur intellectus poterit per illam elicere actum adaequatum respectu multarum specierum. Secundo. Quia vni rationi cognoscendi responderet vnum obiectum adaequatum, cum sit similitudo ipsius obiecti & mensurae ab obiecto, vnus autem mensurabilis est vna mensura adaequata, sed non potest causari vnum obiectum cognitum adaequans omnes species vnus generis: igitur &c. Tertio. Quaecumque vni & eidem sunt perfecte similia & adaequate, sicut inter se perfecte similia & adaequate: ergo quae inter se sunt dissimilia, non possunt habere vnam similitudinem perfectam & adaequatam, sed duae species quo ad propria earum sunt dissimiles: igitur non poterunt habere vnam perfectam similitudinem & adaequatam perfecte representantem eas. Quarto. Si ratio tua valeat, sequitur quod est factibilis vnus angelus, qui omnia intelligit per vnam speciem: igitur infinita, quia pone angelum, qui intelligat omnia per speciem 10. si fiat superior illo, ille intelliget omnia, quae alius intelligit, per 9. species, & si fiat alius superior, ille intelliget per pauciores species omnia ista, & tanto superior poterit fieri, quod omnia intelligit per vnam speciem, & si alius fiat superior, ad hoc ille intelligit omnia per essentiam suam, conclusio est falsa: ergo tuus modus arguendi non valet. Haec Aureolus. Contra octauam conclusionem similiter arguit Scotus probando, quod angelus non cognoscat omnia individua per speciem naturae vniuersalis, puta specifice. Primo. Nam vnumquodque sicut se habet ad esse, sic se habet ad cognitionem ex secundo Metaphysicis, sed singulare addit aliquam entitatem super entitatem vniuersalis: igitur vniuersale cognitum non est tota ratio perfecte cognoscendi singulare secundum omnem cognoscibilitatem singularis. Secundo. Vbi pluralitas numeralis concludit maiorem perfectionem, infinitas numeralis concludit infinitam perfectionem. Sic autem in rationibus representatiuis, quod posse representare plura concludit maiorem perfectionem, concludit enim vnam hanc rationem includere perfectionem duarum propriarum rationum, posse ergo representare infinita distincte concludit rationem representantem esse infinite perfectam. Tertio. Ratio representans vniformis in se & in intellectu non representat aliquid distormiter, immo nec idem diuina, quia sunt rationes naturaliter representantes: ergo illa ratio, vel species, quae ponitur, aut representabit simul opposita pertinentia ad existentias rerum, & hoc naturaliter, & tunc semper representabit opposita, & ita angelus nihil intelligit, vel representabit alterum illorum determinate, & ita nunquam reliquum: igitur si quandoque habeat certam & determinatam cognitionem de vno opposito quantum ad existentiam per illam rationem, nunquam per eandem rationem habeat certam & determinatam notitiam de alio opposito. Quarto. Sequitur quod quilibet singulare existens, scilicet esse notum naturaliter cuiuslibet angelo & ita distantia localis non impedit in intellectu angeli, quod a multis negatur, & ut esse contra Augustinum lib. de cura pro mortuis agenda. Capreolus 2. Sent. L 2 Quinto

Vtrum angelus quanto sit per se pauciores & vniuersaliores species intelligat.

Contra octauam conclusionem. Scot. 2. dist. 9. q. 2. Vtrum angelus per speciem naturae vniuersalis cognoscat omnia individua eius.

Verum angelus possit vni-
ca actu vel
neca specie in-
telligere infi-
nita.

Quinto arguit quod angelus nec vnico actu, nec vnica spe-
cie intelligat infinita. Intelligere vnicum si esset distincte
infinitorum obiectorum disparatorum, includeret in se emi-
nenter perfectiones infinitarum intellectuum, vel specie-
rum, quæ nate sunt haberi respectu illorum obiectorum,
non autem possent illas eminenter continere in se, nisi esset
infinita intellus in se. Quod patet, quia vbi illæ intellectio-
nes essent secundum proprias rationes, ibi esset infinitas per-
fectionis alterius rationis propter obiecta, quæ posita sunt
esse infinita disparata: ergo vbi sunt modo eminentiori, ibi
oportet quod sit aliqua infinitas non extensua, quia illam
rollit vnitas huiusmodi: ergo intensua. Sexto sic. Omne
intelligere finitum determinatur ad certum intelligibile,
vel ad aliqua certa intelligibilia, ita quod sibi ex se repu-
gnet, quod sit aliorum ab aliis, vel ab illo, sed istud intelli-
gere si poneretur in angelo respectu infinitorum intelli-
gibilium disparatorum si essent non sic determinaretur: ergo
non esset finitum, sed infinitum. Septimo. Quorum
potest esse vnium intelligere, illa possunt simul intelligi,
sed intellectus finitus non potest distincte simul intelli-
gere infinita obiecta disparata, quia maioris virtutis est intel-
ligere distincte plura disparata simul quam pauca: ergo si-
mul intelligere distincte infinita disparata est virtutis infi-
nitæ intensuæ. Hæc Scotus.

Verum ange-
lus cognoscit
singulare si-
gnatum signan-
do & demon-
strando ipsum.

Contra arguit Aureolus probando, quod angelus non intel-
ligat singulare signatum signando, aut demonstrando ip-
sum, primo sic. Sicut se habet intentio apprehensa ad aliã
intentionem apprehensam, sic virtus comprehensua ad
aliã virtutem comprehensam, cū potentia distinguan-
tur per actus, sed forma simplex, & indiuiduum signatum
sub illa forma differunt, quia quedam sunt entia in quibus
non inuenitur hæc secunda intentio, scilicet indiuiduum
signatum & forma signata, sicut in substantijs separatis,
quæ sunt formæ veræ & simpliciter existentes, & non sunt
hæc formæ signatæ. In quibusdam vero reperuntur hæc duæ
intentiones sicut in magnitudine in corporeis, & quantis,
aliud enim est hæc magnitudo & magnitudo simpliciter, &
homo simpliciter & hic homo signatus. Similiter aliud est
albedo simpliciter, quæ nihil aliud est quam natura albe-
dinis subsistens, & quod quid est, & aliud est hæc albedo:
igitur necesse est dicere, quod formam simpliciter cogno-
scat per aliam virtutem, scilicet intellectum, & formas sin-
gulares per sensum & imaginationem. Istam dicit esse ra-
tionem Commenta. 3. de anima, commento 22. & 23. & di-
cit eam concludere de omni intellectu tam creato quam in-
creato. Confirmatur. Quia secundum eundem ibidem com-
mento 2. si res imaginatæ, & intellectus essent vna intentio,
non esset distincta inter vniuersalem & indiuiduã. Et sub-
dit, quod cum sit duplex ordo intentionum, vnus indiui-
duorum & singularium, quæ sunt formæ signatæ, alius vni-
uersalium, quæ sunt formæ simpliciter, intellectus agens
transfert rem de ordine ad ordinem, cum formam signa-
tam abstrahat a significatione, & relinquit formam simpli-
citer. Similiter commento 3. post definitionem intellectus
possibilis dicit, quod est illud, quod est in potentia omnes
intentiones formarum vniuersalium, differens a prima ma-
teria in hoc, quod est in potentia omnes intentiones for-
marum vniuersalium, prima materia vero recipit diuersas
formas in diuiduas diuersas. Ex quo concludit quod intel-
lectus possibilis non est hoc aliquid, nec virtus in corpo-
re, quoniam tunc reciperet formas secundum quod sunt
diuersæ & indiuiduæ, & non distingueret naturam forma-
rum secundum quod sunt formæ. Ex quo patet, quod se-
cundum eum intellectus non intelligit singulare signa-
tum. Secundo sic. Intellectui ex natura qua intellectus
est, repugnat proprie species singularis: igitur ei repu-
gnat intellectio singularis, intellectio enim est illa species,
vel non est sine illa, consequentia patet, sed antecedens
probat, quia species singularis representat singulare
modo quantitativo & materiali, scilicet vt hic & nunc,
& sub certo situ, & sub quadam linea situatiter, aliã non
representaret singulare, vt distinguitur ab vniuersali, sed
nulla species in intellectu est huiusmodi, hoc patet, quia re-
presentandi sequitur modum essendi. Modus autem es-
sendi, quem habet species in intellectu, est modus spiri-

Comparatio
intellectus po-
ssibilis ad ma-
teriam prima
secundum Com-
mentatorem.

tualis abstractus ad omni conditione quantitativa, & ma-
teriali: igitur & cætera. Tertio sic. Impossibile est intelli-
gi singulare vt signatum nisi designando & demonstran-
do ipsum sub certo situ & termino in ordine ad potentiam
apprehendentem, siue eum qui cognoscit, sed talis cog-
nitio est impossibilis intellectui angelico & nostro: igi-
tur & cætera. Maior probatur. Tum primo, quia non vi-
detur quod aliqua species possit representare aliter ipsum
singulare, vt distinguitur ab omni alio singulari, nisi re-
presentando sub certo situ per modum intentionum
linearum. Si enim species abstraheret à tali modo repre-
sentandi, esset omnino indifferens ad omne singulare eius-
dem rationis, singularia enim cum sint vltimate eiusdem
rationis similia sunt, & per consequens similitudo vnus
alterum representat inquantum simile. Similium enim vi-
detur esse eadem similitudo, sed cognitio rei sequitur mo-
dum sui representatiui: igitur & cætera. Tum secundo.
Quia pone duos homines similes quantum ad omnia aliã
accidentia tam animæ quam corporis, constat quod po-
tentia non distinguit vnum ab alio, nisi demonstrando &
situando, puta dato, quod sint similes, tamen iste non est
ille. Dicendo enim ille & ille, iam includit alium termi-
num situalem, & alium, pronomina enim demonstratiua
videntur sumi à differentijs situs, quia iste ad istud, ille ad
illud. Similiter hic est aduerbium loci, quia si abstrahatur
alietas talium situum, necessario qui caperet vnum cape-
ret alium. Tum tertio. Quia sub quacunque conditione
res apprehendatur, apprehenditur vt communicabilis, &
vt reperibilis in pluribus, nisi apprehendatur cognitio
demonstratiua & situatiua. Quicquid enim apprehenditur
de aliquo homine, totum est commune, nisi apprehen-
datur iste vel ille. Si enim apprehendo hominem vt ali-
quem hominem & indiuiduum, & vnium, & bipedale, &
talis figura, & in tali situ, manifestum est, quod adhuc non
habeo incommunicabile, plures enim possunt esse, qui sunt
homo, & aliquid, & indiuiduum, & vnus, & bipedalis, &
talis figura, & situs, sed si apprehendatur vt iste homo
impossibile est, quod sint plures, quorum quilibet sit iste
homo. Ista autem cognitio nõ differt à prædictis, nisi quia
est demonstratiua rei, quæ apprehenditur, vt istud sub de-
terminato situ intentionali, qui terminat indiuiduum, &
apprehendentem, vt secundum numerum talium appren-
hensionum sit numerus talium situum. Et quod dico de
situ in permanenti, dico de priori & posteriori nunc in
successiuis, vnde si dentur duo soni distincti, nunquam
possunt cognosci inquantum sunt soni distincti, nisi ap-
prehendendo vnum vt nunc & alium vt tunc. Sic igitur pa-
tet maior huius tertie rationis principalis, sed minor eius-
dem probatur. Tum primo. Quia modus operandi sequi-
tur modum essendi. Vnde primo de anima ex operatione
abstracta, concludit Philosophus potentiam, cuius est illa
operatio, esse abstractam: ergo per oppositum si operatio sit
materialis & quantitativa, necessario potentia erit materia-
lis & quantitativa, sed talis operatio demonstratiua & signa-
tiua rei sub determinato situ, & nunc, secundum esse appren-
hensum est quantitativa & materialis. Omne etiam indi-
uiduum est materiale & quantitativum: igitur omnis etiam
talis apprehensio est sub quadam linea intentionali, cuius
terminus est hic vel ibi, nunc vel tunc, vt sit linea pro-
cedens ab ipso apprehendente, & terminus in prius, vt cum
dicitur, tunc fuit, vel in posterius, vt cum dicitur tunc erit,
vel in directum & simul, vt cum dicitur nunc est. Similiter
ex parte situs in propinquum, vt hic, siue iste homo, aut di-
stans, vt cum dicitur, ille homo, aut in eundem in reflecten-
do, vt cum dicitur, ego ipse. Est igitur tale iudicium linea-
re, & per consequens quantitativum, non quod sit ibi ta-
les lineæ in re, sed tantum secundum iudicium lineare: igi-
tur talis apprehensio non conuenit potentie incorporeæ
non quantæ, aliã incorporeum haberet modum operandi
corporei, & operatio nõ sequeretur esse rei. Tum secundo.
Quia talis modus operandi linealiter non potest esse potetie,
inter quam & suum obiectum non potest cadere linea media
ducta intentionaliter à potentia in obiectum, hoc patet, quia
aliã tale iudicium non esset lineale. Sed inter intellectu &
eius obiectum non potest cadere aliqua linea materiæ, sicut nec
inter

inter aliqua non quantæ, vt puta duos angelos. Et de intel-
lectu hoc specialiter probatur per hoc, quod si talis linea
posset imaginari inter intellectu & obiectum, necessario
ista linea caperet intellectum per modum cuiusdam termi-
ni indiuiduabilis: Et cum terminus lineæ sit quoddam pun-
ctum, nõcessario oporteret dicere, quod angelus sit sub-
stantia posita per modum puncti, quod tamen non conue-
nit vnitati, quæ est etiam minus abstracta quam angelus &
quam intellectus. Vnde sicut dicitur est dicere, quod vnitas
sit terminus lineæ, siue secundum rem, siue secundum ra-
tionem iudicij, sic dico de intellectu: sic igitur patet maior
& minor prædicationis. Quarto arguit per rationes Phi-
losophi & Commentatoris sic. Cognitio rei singularis in-
quantum huiusmodi, nihil perfectionis addit ad cognitio-
nem quid dicitur, sed potius concomitatur eam quãdam
imperfectio & indiguitas: nihil autem tale ponendum est
in substantijs nobilissimis: igitur & cæc. Non enim veritas
ista, triangulus habet tres angulos, imperfectio scietur, si
sciat absolute quod triangulus habet tres quam si sciat
hunc & illum triangulum habere tres. Quinto sic. Quia
particularia sunt infinita: igitur substantia separata nullum
illorum intelligit, vel intelligit quãdam, & nunquam alia,
quod non est rationabiliter dictum, vel intelligit aliqua nãc,
& poterit alia intelligere pro futuro, quod est magis incon-
ueniens. f. q. aliqua perfectio de nouo possit eis aduenire.
Et argueretur necessario in eis esse potentia cum labore, &
mutabilitatem, quæ sunt inconuenientia. Et istæ duæ viti-
mæ rationes, vt dicit arguens, habentur à Commentatore
12. Metaphys. commento 35. Sexto. Quia nulla forma, quæ
est tota natura speciei, & quidditas subsistens potest habe-
re in se similitudinem representatiuam alicuius indiuidui
signati. Quicquid enim in tali quidditate simpliciter subsi-
stente est, totum est natura simpliciter subsistens, & nõ hæc
natura, nec illa, & per consequens non potest representare
aliquam naturam hanc signatam, sed omnes intelligentiæ
secundum eos sunt natura & quidditates subsistentes: igitur
& cæc. Hanc autem rationem, vt dicit, ponit Commentator
specialiter in tractatu de somno & vigilia, vbi agit de veris
somnia; ibi namque dicit. Declaratum est in ipsa philoso-
phia, quod intellectus denudatus à materia intelligit natu-
ras vniuersales, & impossibile est quod habeat intentionem
indiuidualem omnino, cum nõ habeat naturam apprehen-
dendi particularem intentionem. Formæ enim vniuersales
non indiuiduantur, nisi per materiam, & si intelligentiæ ab-
straheret comprehenderent indiuiduã, necessario essent ma-
teriales, & tunc non agerent nisi secundum contactum. Hæc
ille. Septimo. Quia indiuiduum in sua incommunicabili-
tate impossibile est apprehendi, nisi iudicio lineari, & de-
monstratiuo, & designatiuo linealiter sub certo situ, & in-
tentionali, vt supra ostensum est, dicendo hanc albedinem,
vel illam. Omne enim quod non comprehenditur hoc mo-
do, necessario comprehenditur, vt communicabile, sed ta-
le iudicium angelo repugnat: igitur & cæc. Hanc rationem,
vt dicit, ponit Commentator 3. de anima, commento 32.
cum ait, quod intelligentia abstracta nihil intelligit eorum,
quæ sunt hic. Octauo. Quia indiuidua materialia habent
eamdem similitudinem & rationem representatiuam, cum
sint similia, quæ non potest appropriari nisi mediante de-
monstratione, & significatione, ita quod si talis species ap-
propriaretur, necessario oportet, quod representet linealiter,
siue pyramidaliter, non quidem quo ad esse reale, sed
quo ad esse intentionale. Nec indiuidua possunt proprias
species habere aliter, nisi sint materiales in representando,
sed tales videntur impossibile poni in substantijs separatis.
Et hanc rationem dicit esse Commentatoris 3. de anima,
commento 18. vbi loquens de intellectu possibili ait. Ex
hoc apparet, quod intellectus non est hoc aliquid, nec vir-
tus in corpore, quoniam si ita esset, tunc reciperet formas
secundum quod sunt diuersæ, & nõ distingueret naturam
formarum, secundum quod sunt formæ, sicut est dispo-
sitiu in formis in indiuiduabilibus, siue corporalibus. Iste
sunt rationes Aureoli. Ex quibus concludit, quod nulla sub-
stantia separata intelligit indiuiduum signatum, signando
& demonstrando ipsum, vt hoc vel illud, licet possit intel-
ligere indiuiduum signatum abstracte, & immaterialiter.

Indiuiduum
per materiam
secundum
Commenta-
torem.

Nono arguit ex proprijs, probando quod angelus non cog-
noscat indiuiduum & quidditatem specificam per eãdem
speciem intelligibilem. Quia per nullam speciem potest re-
presentari indiuiduum singulare inquantum tale, quæ ab-
strahit à conditionibus indiuidualibus, tunc enim non est
species magis propria istius singularis, quam illius. Tunc
sic. Quantumcunque species in mente angeli deriuatur ab
ideis, quæ sunt in mente diuina, illa tamen deriuatio non
dat speciei, quod concernat conditiones indiuiduales, vel
materiales indiuiduantes: igitur non dat ei, quod repre-
sentet intellectui angelico singulare secundum rationem
singularitatis. Confirmatur. Quia si angelus haberet spes-
cies à rebus abstractas, quæ essent denudatæ à conditioni-
bus indiuidualibus, istæ secundum se non representarent
singulare. Tunc sic, aut ideo non representarent singula-
re, quia sunt à rebus abstracte. Aut ex hoc, quod à condi-
tionibus materialibus denudatæ: non propter primum, quia
ante vltimam abstractionem à talibus conditionibus istæ
species representabant singulare secundum se: ergo hoc
est, quia abstracte à talibus conditionibus, sed manente cau-
sa manet effectus: igitur licet istæ species sint ab ideis infu-
sæ, ex quo recipiuntur denudatæ à talibus conditionibus,
non poterunt representare singulare. Decimo ad idem.
Quia cuiuslibet singulari respondet sua propria species, quæ
representat ipsum secundum suam propriam cognoscibili-
tatem: igitur nulla talis species potest representare per-
fecte plura singularia, quæ non continet perfecte proprias
eorum species eminenter vel virtualiter, sed nulla species
vniuersalis potest continere virtualiter species omnium in-
diuiduorum sub vna specie, cum talia sint infinita, & per
consequens oporteret istam speciem esse infinitam in vir-
tute. Nec valet dicere, quod omnia indiuidua sub specie
sunt vnus rationis, & per consequens nihil addunt ad spe-
ciem, & sic species representans naturam speciei poterit
omnia ista indiuidua representare. Contra. Quia est in re
indiuiduum non addit aliquid reale ad speciem, addit ta-
men secundum cognoscibilitatem, quia cognoscibilitas
speciei non videtur esse cognoscibilitas indiuidui. Tum
quia aliter habens speciem Sortis posset per illam cogno-
scere Platonem, quia species indiuidui continet specie na-
turæ specificæ, nec addit aliquid ad eam. Tum quia angelus
habet speciem illam vniuersalem naturæ specificæ posset
per istam tanquam per principium sufficiens quandoque
vellet, intelligere omnia indiuidua ponibilia sub illa specie,
quod non videtur. Dicitur inquit forte aliter, quod ista spe-
cies vniuersalis sit propria isti singulari vel illi per com-
parationem eius, & respectum ad hoc singulare, vel illud, &
alium & alium respectum. Sed contra. Quia nunquam re-
latio est ratio distincte cognoscendi suum terminum, cum
presupponat notitiam extrinsecam. Alioquin etiam po-
terit dari talis habitudo de nouo tali speciei, nulla facta
mutatione in aliquo absoluto, hoc enim non videtur esse
bene possibile. Vnde decimo arguit. Quia nulla similitudo
est propria alicui vt distinguitur ab alio, nisi inquantum
illa duo sunt aliquo modo dissimilia, & nisi ratione alicuius
rationis incommunicabilis, quæ sit in illo, vel nisi talis
species approprietur ex modo representandi situatiter, sed
aliqua duo puta duæ lineæ non habent aliquam rationem
incommunicabilem in se, immo sunt similia, nec aliqua spe-
cies in intellectu angeli potest habere modum representandi
situatiter: ergo nulla species in intellectu angeli est imme-
diate propria alicui indiuiduo signato. Hæc Aureo. Contra
eamdem conclusionem arguit Durandus totaliter in con-
trarium Aureo. volens probare, quod ista dubitatio & inquisi-
tio, quomodo scilicet angelus intelligat singularia, est om-
nino vana. Quia vt dicit primum cognitum ab intellectu nõ
est vniuersale, sed potius singulare. Quod probatur primo
sic. Primum obiectum, & omnis conditio per se obiecti præ-
cedit actum potentie. Potentia enim per suum actum non
facit obiectum, sed supponit, sicut visus quo ad actum vi-
dendi præsupponit colorem, sed vniuersale, vel conditio
vniuersalitatis non præcedit actum intelligendi, immo fit
per actum intelligendi eo modo, quo sibi potest competere
fieri. Esse enim vniuersale nõ est aliud qua esse intellectum
absque conditionibus singularitatis & indiuiduationis,
Capreolus 2. Sent. L 3 ita

Contra ean-
dem con-
clusionem
arguit Dur-
andus 2. dist. 3. q. 7.

Verum sit va-
num quod re-
quomodo an-
gelus intelli-
gat singula-
ria.

ita esse vniuersale est sola denominatio obiecti ab actu intelligendi. Sic ergo vniuersale non est primum obiectum intellectus, nec vniuersalitas est eius conditio per se, & ita primum intellectum non est vniuersale. Si dicatur, quod esse vniuersale non est esse sic intellectum, immo præcedit omnem intellectionem, quia secundum Commentatorem intellectus agens facit vniuersalitatē in rebus, & eius actio præcedit intellectionem saltem ordine naturæ. Hoc non valet. Quia fictitium est ponere intellectum agentem, vt alias in primo visum fuit, & friuolum est dicere, quod vniuersalitas fiat in rebus, quia vniuersalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas, & sic intellectus agens est aliquid, & aliquid ageret, & illud esset vnum numero, & singulare, & non vniuersale. Et sic dicatur, quod intellectus agens non facit vniuersale, nisi quia cum phantasmatē causat speciem in intellectu, quæ repræsentat rem in vniuersali. Non valet, quia probatum est supra, quod nulla species est in intellectu, quæ repræsentet ei suum obiectum. Item omne reale repræsentatiuum, quod naturaliter repræsentat aliud, repræsentat ipsum secundum eius conditionem realem, sed talis species si esset & aliquid repræsentaret, repræsentaret ipsum naturaliter: igitur repræsentaret ipsum quantum ad eius conditionem realem, sed esse vniuersale non est conditio realis, sed rationis: ergo talis species non repræsentaret vniuersale. Secundo sic ad principale. In potentijs ordinatis vbi terminatur actus prioris potentie, vbi incipit actus posterioris, sensus & intellectus in nobis sunt potentie ordinatæ: igitur vbi terminatur operatio sensus tanquam prioris potentie, ibi incipit actio intellectus, sed actio sensus terminatur ad singulare: igitur ad singularem incipit operatio intellectus. Tertio sic. Vniuersale est vnum per abstractionem a multis, & de multis, de quibus dicitur, & in hac abstractione singularia, a quibus fit abstractio, habent rationem quasi termini a quo, & vniuersalia habent quasi rationem termini ad quæ, sed terminus a quo præcedit terminum ad quæ: ergo intellectus abstractus prius intelligit singularia quam vniuersale. Et ad hanc intentionem dicit Arist. 1. de anima, quod animal vniuersale aut nihil est, aut posterius est. Quarto. Si intellectus noster non intelligeret prima intellectione singulare, hoc esset, aut quia non repræsentaretur, aut quia non posset, aut quia non vellet. Primum non potest dici. Quia prima repræsentatio quæ fit intellectui nostro fit per phantasmatē, quod est repræsentatiuum rei singularis, & sine illo intellectus nihil potest de nouo intelligere. Nec secundum. Constat enim, quod potentia intellectus nostri se extendit ad cognitionem singularium, alioquin de eis non disputarem, nec aliquid faceremus per liberum arbitrium, cum factiones sint singularium, & circa singularia. Nec tertium. Quia velle sequitur cognitionem, si ergo intellectus vellet non intelligere singularia, vel nollet intelligere illa, sequeretur quod præcognosceret ea, & sic sequeretur oppositum positi: relinquatur ergo, quod intellectus prima intellectione intelligit singulare. Quinto. Quia secundum non nullos intellectus per se mouetur ab obiecto. Tunc sic. Illud per se & primo intelligitur, quod primo & per se mouet intellectum ad intelligendum. Mouet enim causando cognitionem sui prius & principalius quam alterius, sed singulare primo & per se mouet, & non vniuersale, quia actiones sunt singularium, & non vniuersalium: ergo singulare primo & per se intelligitur, quicquid senserit, vel dixerit Arist. per verba obscura & inuoluta, quæ posuit in 3. de anima. Sexto. Quia quicquid fit de intellectu nostro, tamen de intellectu angelico, oportet dicere, quod directe & per se intelligit singularia, quia vnica cognitio angeli, quæ est intellectiua, efficacior est quam nostra duplex cognitio sensitua, videlicet & intellectiua, sed constat, quod nos primo & directe cognoscimus singularia per cognitionem sensitua, quæ est præua omni cognitioni nostræ intellectiue: ergo cognitio intellectiua angeli quatenus comprehendit perfectionem nostræ cognitionis sensitue est per se & directe singularium. Septimo. Illud quod magis habet de entitate, magis est cognoscibile, sed singularia plus habent de entitate quam vniuersalia: ergo magis sunt cognoscibilia, sed ex parte virtutis cognitivæ ipsius angeli non potest esse defectus, cum ipsa sit perfecta: ergo angelus cognoscit prius & perfectius sin-

Tex.com. 3.

gulare quam vniuersale, & sic vt dicit illud dubium est exclusum. Contra nonam conclusionem arguit Aureo, probando, quod angelus simul intelligat omnia, quorum habet species. Primo. Quia Commentator secundo coeli, & mundi, commento 8. dicit, quod necesse est motus diffomes in coelo reducere ad vnum motum vniiformem. Et obijcit contra se, quomodo coelum est ita sollicitum de nobis, vt aliquando moueatur motu retrogrado, aliquando directe, & accipit coelum pro motore coeli. Et respondet, quod hoc non est, eo quod aliquando habeat apprehensionem, aliquando non, quia semper sunt in actu comprehensionis. Vnde opinio. Phil. & Commentatoris fuit, quod quicquid substantie separata intelligat, semper actu intelligit. Secundo sic. Quandoque aliqua potentia sic se habet ad plura, quod nullum eorum abijcit aliquid à substantia potentie, nec alterum illorum abijcit alterum, talis potentia simul potest recipere illa. Nulla enim est contradictio, ex quo non abijciunt à potentia, nec vnum abijcit alterum. Exemplum huius est. Quia enim calor & lumen non se abijciunt, nec abijciunt aliquid ab aere, ideo recipi possunt simul in aere; idem patet de duabus speciebus respectu eiusdem partis medijs, aut organi, sed plures intellectiones non abijciunt aliquid à substantia intellectus, quod patuit. Tum quia alijs intelligere est cum labore, & intellectus corrumpitur seu debilitatur intelligendo, quod est falsum, cum vigoretur, vt patet 3. de anima. Nec etiam vna intellectione abijcit aliam, cum nulla habeant oppositionem, quare &c. Ex hoc apparet, quod intellectus noster non potest plura simul intelligere, non est ex natura intellectus in se, sed ex ratione, quæ coniunctus est in operatione, & ligatus cum potentia corporali, scilicet cum fantasia, nihil enim intelligimus, quin actu fantassemur. Repugnat autem aliquando fantasari simul plura. Tum quia virtus organo corporeo ac spiritibus, quos conuenit debilitari, cum fuerit circa plura. Talis etiam potentia fatigabilis est, & potest corrumpi non solum ab excellenti sensibili, sed à multiplicata operatione. Ista autem locum non habent in angelis: ergo non repugnat omnia simul actu intelligere, quorum habet species. Tertio. Nam secundum te non est inconueniens plura simul intelligere in vno principio, ad quod ista plura reducuntur. Vnde habita propositione maiori, quandoque simul inducens concludit, & habet notitiam de conclusione, eodem modo non est inconueniens intelligere plura, quæ reducuntur in vnam speciem vel habitum. Vnde quidam dicunt, quod angelus superior intelligit perfectius plura simul in specie vniuersaliori quam angelus inferior in specie minus vniuersali: igitur non videtur repugnare, quin angelus possit plura simul intelligere, quæ reducuntur ad aliquam veritatem, & sic sint semper in actu intelligendi omnia, quorum habent species. Quarto. Si angelus negaretur posse simul intelligere per multas species, aut hoc esset, quia impossibile est eundem intellectum esse simul sub diuersis speciebus perfectis, sicut vnum corpus sub diuersis figuris, aut quia si ponatur in angelo simul diuersæ intellectiones, poterunt simul poni infinite per similitudinem Arist. de multis corporibus in eodem loco, aut quia non est possibile habere actualem attentionem, vel intentionem respectu plurium, aut quia creatura æquaretur Deo, aut quia secundum Aug. Deus mouet creaturam spiritualem per tempus, hoc est per intellectiones, sed nullum istorum valet: igitur propter nullum istorum est negandum propositum. Maior patet sufficienti diuisione oppositum opinantium. Minor probatur. Nam primum non valet. Tum quia eadem ratione probaretur, quod in intellectu non sunt simul multe species, cum species sit similitudo obiecti. Tum quia euidenter habet instantiam in medio, in cuius eadem parte possunt simul esse plures species, immo species contrariorum. Tum quia exemplum de figura corporis non valet, quia aliam repugnantiam habet figura ad figuram, quia duæ figuræ includunt repugnantes situs partium, quam habet similitudo ad similitudinem. Nec similiter valet secundum motium. Quia consequentia Arist. 4. Physicorum bona est, & consequens est impossibile, non tamen ratione formæ, & ratione consequentiæ, sed aliunde, scilicet ratione materię. Sic similiter in propositio, impossibile est angelum intelligere infinita, non quia sit impossibile eum intelligere plura

Tex.com.

Verum angelus de necessitate simul actu omnia intelligat.

plura simul, sed quia infinitas in actu est impossibilis. Nec valet tertium motium. Attentio enim illa aut dicit actum intellectus, non enim motus localis, sed videtur quod sit applicatio quadam potentie ad actum, vel secundum alios est actus intense elicitus à potentia, & quicquid sit ratio perit id, quod est in principio. Nec valet quartum motium. Nam Deus intelligit plura per vnica essentiam suam, & vnicum actum intelligendi, quod non competit creaturæ. Tum etiam, quia licet omnes intellectiones respectu conclusionum & virtutum scientiarum possint simul esse in intellectu angeli, non omnes intellectiones respectu indiuiduorum quantum ad eorum existentias, & maxime quæ sunt intuitiue, & quæ sunt practice, immo iste generatur & corrumpitur successiue in ipsis, vt patet in bonis angelis, & de omnibus quantum ad conuersionem & a diuersionem. Nec denique valet quintum, quia August. loquitur ibi de intellectione practica, non autem de speculatiua, cum igitur nullum istorum concludat propositum non videtur negandum. Hæc Aureolus. Contra eandem arguit Gregor. 1. auctoritate beati August. 4. super Genes. ad literam. cap. 34. de paruis, vbi dicit, quod potentia spiritualis cuncta quæ voluerit simul notitia facillime apprehendit. Ex quo arguit sic. Non minus facile est angelo simul intelligere secundum omnes species quam secundum aliquas earum: ergo potest simul intelligere secundum omnes. Patet consequentia, & antecedens probatur ex dicta auctoritate, quoniam si minus facile foret intelligere secundum omnes simul quam secundum aliquas, tunc non cuncta quæ vellet, simul facillime comprehenderet, quod inimus minus facilius. Secundo auctoritate eiusdem ibidem cap. 36. vbi ait, quod omnia simul mens angelica potest quæ sigillatim per ordinem connexarum causarum sermo distinguit, vbi vult, quod cuncta quæ creata fuerunt in principio, & distincte quodam ordine facta narantur, simul mens angelica comprehendit. Nec est dubium, quod non solum hoc est verum de notitia supernaturali, quam habent in verbo, sed etiam de naturali, quam habent de rebus in proprio genere, quam vocat Aug. vespertinam, sicut ibi dem statim patet, & duobus capitulis præcedentibus. Nec potest dici, quod loquatur de confusa & indistincta cognitione, nam hoc non attribueret potentie mentis angelicæ, cum nos etiam hinc in via possumus omnia consicere simul intelligere in aliquo conceptu communi, & tamen in tali apprehensione simultanea & facillime multorum dat differentiam inter potentiam mentis angelicæ & humanæ. Tertio. Si non posset hoc angelus, aut hoc contingeret, quia non posset simul tot intellectiones recipere, aut quia non tot posset simul producere. Hoc patet, quia si sit sufficiens ad agendum tot simul & ad sustinendum, cum positis actiue & passiuo sufficientibus possit poni actio, & etiam actiones, dummodo non habeant mutuam repugnantiam, sicut est in proposito, omnes tales poterunt simul poni. Sed non potest dici, quod non possit tot simul recipere, quia non minus est potens ad recipiendum intellectiones quam habitus, aut species, nec eius receptiuitas magis limitatur ad certam multitudinem intellectionum quam specierum, vel habituum, immo in rei veritate ad neutram determinatur, sed pari facilitate potest multas & paucas recipere quantum est in se, vel ex se. Nec etiam ideo non potest, quia non potest simul tot producere, cuius actiuitas limitata sit ad certam multitudinem possibilium intellectionum simul producibilium. Nam supposito, quod intellectus sit principium actuum intellectionis, non est tamen tale, sed partiale concurrens cum specie ad productionem intellectus, ita quod cum vna specie coagitur vnam intellectionem, & cum alia alia. Nuac autem quod dicitur aliquid est agens solum partiale, & aliam & aliam operationem agit cum alio & alio principio partiali coactiuo quantum est ex se, ita potest in plures operationes simul cum pluribus talibus principijs coactiuis, sicut in pauciores cum paucioribus, nisi ipsum forsitan in operando debilitetur, & per se aliquo modo dependeat ab aliquo, quod debilitetur ex multiplicatione talium actionum. Exemplum. Lux enim in medio existens est causa partialis coactiua simul cum colore speciei coloris in medio, vbi vult Commentator 2. de anima, comment. 36. & cum alio & alio co-

lore, & aliam & aliam coefficet speciem, & quotiesque concurrat colore secum, simul tot species generat. Nec maior virtus arguitur in luce, ex eo quod cum multis multis potest, quantum ex eo quod cum vno potest vnâ, immo si essent secum ibi infiniti colores distincti in tali dispositione, quod quilibet posset speciem concreate, & esset sufficiens susceptiuus, nec aliquid prohibens, ipsa cum alijs simul infinitas species coefficere. Cum ergo angelus non debilitetur ex intellectione, cum eius receptio non sit passio corruptiua, sed perfectiua potius, nec dependeat in intelligendo ab aliquo debilitabili, vt pote abstractus à corpore, nec indigens vlla sensitua virtute, vel organo corporali, & facilitate qua cum vna specie potest coefficere vnam intellectionem, potest cum multis multis coefficere, nec tot cum tot, quæ cum pluribus possit plures. Quarto. Quia non est similiter iudicandum de intellectu angelico, sicut de nostro pro statu isto. Et hoc quia intellectus noster in intelligendo dependet à virtute fantastica, & spiritibus corporalibus, quibus accidit debilitas & fatigatio non solum ex continuatione operationis, sed etiam ex multiplicatione, sicut experientia docet. Vnde August. 4. super Genes. cap. 35. mox post verba allegata, quod potentia mentis angelicæ cuncta, quæ voluerit simul facillime comprehendit, dicit quod propter corpus corruptibile, quod aggrauat animam, mens etiam cum feruentissimo studio instat notitiæ eorum, non nisi cum temporis tarditate & difficultate agit. Et eandem causam reddit 15. de Trinitate cap. 24. Vbi hæc omnia ex peccati morbo dicit nobis peruenisse & cap. præcedenti, scilicet 23. dicit, quod partes imaginis animæ nostræ, scilicet mens & intelligentia & voluntas erunt æquales, cum fuerint ab omni languore sanæ: igitur tot simul actu poterimus intelligere, quot meminisse, & per consequens quot rerum species habebimus. Per quæ clare patet, quod homo in statu innocentie & naturalis integritatis, omnibus rerum speciebus, quas habuisset, simul vti potuisset actualiter. Quid ergo mirum si hoc possit angelus, non per peccatum in suis naturalibus viribus victatus? Arguitur etiam secundum alios, quod non solum sic sit, immo quod oppositum esse non possit. Et arguitur sic primo. Nam si angelus posset non omnia simul actu intelligere, quorum species habet, tunc posset aliqua intelligere alij non intellectionis: quod posito in esse. Quæritur autem potest aliquid aliorum intelligere, aut non, si non: igitur non est in potentia accidentali respectu illorum, quorum habet species, & per consequens non habet species illorum, quod implicat opposita: consequentia patet. Quia ita per speciem intellectus constituitur in actu primo, & in potentia accidentali respectu notitiæ incomplexæ sui obiecti, sicut per habitum scientificum respectu actualis considerationis obiecti illius habitus. Præterea. Quia ratione potest intelligere per vnam speciem, eadem potest per quamlibet saltē diuisim. Si dicatur, quod potest aliquid aliud intelligere. Contra. omnem intellectionem actualem necesse est præcedere actualem intentionem voluntatis copulantis potentiam cum obiecto. Quod patet, quia etiam ipsam visionem sensualem & primam in nobis necessario præcedit intentio voluntatis, iuxta determinationem Aug. 1. de Trinitate. cap. 5. vbi dicit, quod voluntas est, quæ coniungit sensum corpori visibili, ex quo formaliter non procedit à visione, quæ fit in sensu, & probatio eius est. Prius enim inquit quam visio fieret, iam erat voluntas, quæ formam sensum corpori admouit: igitur si angelus de nouo intelligeret per aliquam speciem suam, prius vellet per illam intelligere. Sed secundum eundem 10. de Trinitate capitulo primo, voluntas non potest velle aliquid incognitum: igitur illa in volitionem præcederet cognitio illius speciei, & sic vultio præsupponeret eam, à qua præsupponitur. Et sic idem esset prius seipso, aut aliam præsupponeret, & ab alia præsupponeretur, & sic esset infinitas actualis cognitionum & volitionum sese præsupponentium inuicem, quorum vtrunque est impossibile. Si dicatur, quod non sequitur ex eo quod voluntas non potest velle aliquid incognitum, quod volitionem præcedat cognitio voliti, sed sufficit quod simul sit cum ipsa. Contra. Quia ex hoc non vitatur inconueniens illatum, nam vt habetur ex auctoritate allegata, cognitionem necessario

Verum angelus de necessitate simul actu omnia intelligat.

præcedit volitio. Sit ergo cognitio illa a. & volitio illam præcedens sit b, aut ergo in illo priori, in quo b. fuit, fuit aliqua cognitio, aut non, si non ergo b. fuit volitio incognita, si sic, aut igitur a, aut alia cognitio ab a, si a, igitur a, fuit antequam fuit: si alia sit illa c. igitur ante c, fuit volitio coniungens potentiam cum obiecto, aut igitur b, aut alia. Et siue hoc siue illud detur, proceditur in infinitum, vel dabitur quod aliqua volitio terminabitur ad incognitum. Secundo. Si angelus posset aliqua sua specie non vti actualiter eadem ratione & qualiter alia, quam habet, & sic posset angelus naturaliter si vellet se suspendere ab omni intellectu eorum, quorum habet species, & nullum eorum species suas actu intelligeret, quod videtur absurdum. Tertio. Quia species est agens naturale respectu intellectus sui ut obiectum, & intellectus est naturaliter passivus, vnde secundum sententiam August. 3. de libero arbitrio, cap. 53. Non est in potestate nostra, quod nobis veniat in mentem: igitur qualiter species semper causat intellectum sui, si non adstet impedimentum. Patet consequentia ex conditione agentis naturalis posita 9. Metaphysic. sed in angelo nullum omnino est impedimentum ut patet: igitur &c. Quarto. Quia cum in angelo omnes species sint sufficienter intente, & potentes movere intellectum, & æque presentes, si aliqua vtiatur angelus, & aliqua non, hoc solum videtur esse, quia angelus vellet determinate non vti illa, qua non vtiatur, & ea determinate vti, qua vtiatur. Sed impossibile est, quod aliqua determinare velit non vti, quin illam determinate intelligat, sicut impossibile est, quod aliquis velit aliqua specie determinate vti, quin illam determinate apprehendat: igitur si posset aliqua non vti, posset illam simul intelligere, & non intelligere, quod implicat. Contra decimam & vltimam conclusionem arguit Gregor. de Arimino probando, quod angelus intelligat cum discursu. Et primo arguit, quod angelus intelligat cum discursu isto modo, quod vnum intelligit post aliud. Et hoc sic. Nam angelus aliquam rem incipientem esse distincte cognoscit, & similiter veritates contingentes de ipsa, quam & quas aliquando non cognouit, quando tamen alias res & alias veritates cognoscebat: igitur angelus discurrendo cognouit ad sensum prædictum: consequentia nota est, & antecedit probatur. Nam rem futuram angelus non cognouit distincte, & per consequens nec eius unguales veritates contingentes. Nec est dubium quod nunc, dum illa futura est, cognoscit alias res, & alias veritates, & quando res illa erit præsens, tunc cognosceat illam, sicut eas quæ nunc sunt. Secundo probat, quod angelus discurreat isto modo quod intelligit vnum per aliud, & hoc sic. Aliquam veritatem non immediatam angelus cognoscit: igitur vnum per aliud cognoscit, & per consequens discurreat isto modo. Consequentia probatur. Quia omnis veritas cognita non per aliam, seu non per notitiam alterius veritatis est veritas immediata, saltem illi cui sic esse cognita, ut patet ex definitione propositionis immediate primo post. scilicet qua non est altera prior, supple, qua illa cognoscatur, ut communiter exponitur, & eodem modo sumo veritatem mediatam. Antecedit declaro. Sumo: verbi gratia, veritatem istam, Sol eclypfabitur tali tempore, vel istam conditionalem. Si mundus & cursus astrorum durabit vsque ad tantum tempus secundum dispositionem, qualis nunc est, tali die Sol eclypfabitur. Istam veritatem non est dubium, quod nouit angelus, cum nota sit, vel esse posset homini astrologo, & non est ei nota per se, siue ex terminis, ut patet, quia etiam cuiuslibet nostrum, qui vti que terminos nouimus, esset nota. Item non est sibi nota ex aliqua notitia intuitiva vna aut pluribus, sed quia nouit quando Sol & Luna in talibus punctis erunt: igitur non est sibi immediata. Idem probari posset de veritate plurium naturalium effectuum, quos futuros angelus primo scit, & non nisi per notitiam suarum causarum. Vnde Augustin. in de diuinatione dicit, quod dæmon in aeris affectione arque ordinatione sibi nota, nobis ignota, futuras præuidet tempestates: igitur per notitiam, qua nouit aerem sic esse affectum & ordinatum cognoscit, quæ tempestas erit: igitur &c. Tertio probat, quod angelus discurreat isto modo quod vnum per aliud, & post aliud cognoscit, siue quod in idem venit,

Tex.com. 10.

Contra decimam conclusionem arguit Gregor. 2. dist. 7 q. 3. artic. 2. conclusionem prima probat quod angelus intelligat cum discursu, sic quod vnum intelligat post aliud.

Tex.com. 1.

Verum angelus discurreat intelligendo

quia aliquid prius ignotum per aliud prius notum intelligit. Hoc probat primo. Quia si detur oppositum, sequitur quod quilibet diabolus simul actualiter nouerit infinitas veritates specie differentes, & distincte. Vltimus etiam quod habet actu infinitas notitias specificè distinctas, vel vnam æquiualem infinitis specificè distinctis, quorum vtrumque videtur impossibile, consequentia probatur in exemplo iam sumpto de Sole. Constat enim, quod si mundus & cursus astrorum vniformiter perpetuaretur à Deo, infinitas Sol eclypfabitur. Cum igitur diabolus quamlibet futuram eclypsim, seu quocumque tempore Sol sit eclypfabundus, possit cognoscere, si non possit hoc scire per discursum isto tertio modo: igitur simul nouit quotiens Sol eclypfabitur, & quando cuique, & per consequens simul nouit infinitas tales veritates, si mundus & cursus astrorum perpetuabitur vniformiter in tempore a, Sol eclypfabitur, si mundus &c. in tempore b, Sol eclypfabitur, & sic de alijs temporibus. Idem patet in alio exemplo. Nam constat, quod figure angulares in infinitum sunt multiplicabiles per additionem angulorum: verbi gratia, figura triangularis est possibilis, figura quadrangularis est possibilis, figura pentangularis est possibilis, & sic in infinitum, supposito quod continuum sit in infinitum diuisibile, de qualibet autem specie figuræ scibilis est aliqua propria passio. Certum est igitur secundum prædicta, quod diabolus simul cognoscit infinitas veritates & conclusiones specificè distinctas. Præterea. Valde videtur mirabile dictum, quod nullam veritatem necessariam naturaliter cognoscibilem diabolus ignoret naturaliter, & tamen oporteret dicere secundum istam viam. Nam si aliquam ignoraret, aut illa esset mediata, aut immediata, si mediata: igitur est per priorem cognoscibilis, & per consequens aliqua ignota sibi per aliam prius notam potest ab eo cognosci, ac per hoc per discursum isto tertio modo sumpto, cuius oppositum ponitur. Si vero illa ignota est immediata: igitur per locum à minori, sequitur quod aliqua mediata est sibi ignota, & per consequens, ut prius aliqua est ab eo cognoscibilis per discursum. Quarto arguit. Quia pro tua opinione non adducitur aliqua ratio, nisi quædam persuasio de comparatione corporum superiorum ad inferiora, quæ superius est improbata, & quædam auctoritas Dionysij 7. cap. de diuinis nominibus, vbi dicit, quod angeli non congregant diuinam cognitionem à sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur. Ista autem auctoritas male applicatur ad tuum propositum. Quia Dionys. non loquitur de angelis secundum statum meræ naturalis, sed secundum statum beatificum. Nec de qualibet notitia eorum, sed de ea tantum, qua Deum cognoscunt. Et istud patet, tum ex eo quod sine medio ibi procedit, aut enim sic. Ex ipsa, scilicet diuina sapientia intelligibiles & intellectuales angelicarum mentium veritates simplices & beatos habet intellectus. Ecce quod de beatis specialiter loquitur. Quod etiam confirmatur. Quia cito post loquitur specialiter de animabus humanis, & postea de demonibus specialiter, tum quia a. t. Non sum omnibus diffusis congregantes diuinam cognitionem. Non enim ait absolute cognitionem, sed determinando dicit diuinam cognitionem. Et etiam post statim sequitur. Vniformiter intelligentia diuinorum intelligunt. Per quæ patet, quod loquitur de cognitione, qua Deum beatifice videntur, & certe illam non congregant ex sermonibus diffusis, nec per discursum acquirunt. In proposito autem non est sermo de tali notitia, nec de eis secundum statum beatificum, sed secundum naturalem, id est ac si essent in statu pure naturali. Et in tali persequatione melius potest videri veritas ex dictis Sanctorum cum loquuntur de demonibus, quæ cum de angelis beatis. Nam multa dicuntur de illis secundum statum illum eis conuenientia, quæ intelligi non debent naturaliter sibi conuenire, quod qui non distinguunt, errant circa intellectum ipsorum. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum restat cum Dei adiutorio prædictis obiectioibus obtinere. Et quidem ad primum contra primam conclusionem responset Gregorius quod si illa argumentatio debite perficeretur, concluderet propositum nostrum, scilicet quod intelligit lectio

Verbum intellectus dicitur ab intellectu & dicitur intellectus ab intellectu.

Lucere se habet ad lucens ut adus primus.

Qualiter 7. artic. 14.

lectio & intellectus distinguuntur. Sed quod vltius inferitur, quod intellectus non est forma absoluta, non sequitur virtute illius argumenti. Non. a. est consequens, quod si actus primus est forma absoluta, & actus secundus distinguitur ab illo, quod actus secundus non sit forma absoluta, sicut non sequitur, quod si albedo est qualitas, & nigredo distinguitur ab albedine, & opponitur illi, quod ideo nigredo non sit qualitas. Vnde maior est falsa, si intelligatur, quod opposita non sunt vnum genere, sed si intelligatur, quod non sunt vnum, sed differunt specie. Item si arguitur. Differunt specie vel genere, igitur vnum est absolutum, & aliud est respectu, est fallacia consequentis. Ad secundum responderet Gregorius negando consequentiam. Nam secundum Commentatorem 4. Physicorum, commento. 84. quantitas non est actiua. Multæ etiam aliæ formæ non habent proprias operationes, nisi quis velit dicere illas formas habere proprias operationes, quæ possunt causare in intellectu, saltem partialiter aliquam operationem, vtote notitiam sui. Et tunc ego concedam, quod intellectus potest habere operationem, & ita aliam, & sic in infinitum, sicut de actibus reflexis, sed non ad hunc sensum dici conuenit, quod formæ sint operariæ, seu quod habeant proprias operationes. Hæc Greg. Mihi tamē videtur, quod non est vilo modo necessarium, quod omnis forma habeat propriam operationem, nisi intelligatur de formis absolutis, de prima vel secunda vel tertia specie qualitatis, nec de qualibet tali, nisi habeat esse reale quicquid, & non intentionale fluens. Item quicquid sit de hoc, concedo quod intellectus habet realem effectum. I. conceptionem rei intellectæ, quæ dicitur verbum. De hoc S. Thom. de potentia Dei q. 8. artic. 1. sic dicit. Intellectus in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem. Ad rem, quæ intelligitur, ad speciem in intelligibilem, quæ sit intellectus in actu, ad suum intelligere, & ad conceptionem intellectus, quæ quidem conceptio à tribus prædictis differt. A re quidem intellectæ. Quia res intellectæ est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Et iterum, quia conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem, propter hoc. Intellectus conceptio nem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem à specie intelligibili: nam species qua fit in intellectu in actu consideratur vt principium actionis intellectus, cui omne agens agit secundum quod est actus. In actu autem fit per aliquam formam, quæ oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus, quia prædicta conceptio consideratur vt terminus actionis, & quasi quoddam constitutum per ipsam. Intellectus. n. sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmatiuam, aut negatiuam, hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum. Hæc ille. Simile ponit prima parte. q. 27. artic. 1. vbi sic ait. Quicquid intelligit ex hoc ipso quod intelligit, in eo procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio intellectus, ex eius notitia procedens, quam quidem conceptionem vox significat, & dicitur verbum cordis. Hæc ille. Ad tertium dicit Greg. quod si comparatio debeat esse vera, oportet quod per lucere intelligatur ipsa lux, & per intelligere intellectus, vt dicitur, quod sicut se habet lux ad lucens, sic intellectus ad intelligens. Et sic concedo similitudinem, sed isto modo potius probat propositum, sicut patet, tamen quod addit, quod lucere est actus, siue operatio immanens, nec proprie, nec vere dictum est. Non. n. lucere est actus seu operatio immanens plusquam abere vel calere, quæ nunquam ab aliquo auctore alicuius auctoritatis, vocata sunt operationes, nec immanentes, nec transeuntes, sed sic argentes fellit similitudo illorum infinitorum. Hæc ille. Ego tamen simpliciter nego dictam similitudinem: nam intelligere se habet ad intelligens vt actus secundus. Lucere autem ad lucens vt actus primus, lucere namque est ipsum esse lucis, quod dat suo subiecto, & ita dico de abere, calere, candere, &c. Ad quartum dicit Gregorius, quod Deus posset separare intellectum ab intellectu, ita tamen separata non esset intellectus. Hæc ille. Huic solutioni concordat S. Tho. in quodam quolibet, vbi quærit, vtrum Deus posset facere albedinem sine quantitate. Ibi enim ponit, quod tales qualitates spirituales Deus posset separare à subiecto, & facere subsistere sicut corporales. Ego tamen di-

co, quod qualitas illa sic separata adhuc esset intellectus & cognitio. Quia licet tunc nullus intelligeret per eam in actu, tamen illa apta nata esset, si inhareret intellectui, dare sibi esse actu intelligens, sicut albedo separata nihil alberet in actu, sed in potentia, & hoc sufficit ad hoc, quod sit intellectus. Ad quintum dicit Gregorius, quod illud argumentum multipliciter deficit. Primo quidem. Quia ita contra arguentem probari potest, quoniam non pius in vno respectu aduari possunt contraria quæ in vno absoluto, & ita probaretur, quod intellectus & sensatio non sunt formæ absolute, nec respectiue. Secundo. Quia forma arguendi nulla est, quia non est debita sumptio minoris sub maiore, & si debere numeretur, v. g. in actu sentiendi aduari possunt contraria, vti quæ proprie accepta falsa esset. Tertio. Quia fallum est, quod eodem actu sentiendi videatur album & nigrum, quamuis enim aliquando simul videant album & nigrum, non tamen vnico actu. Hæc ille. Quicquid sit de tertio dicto, quia forte fallum est, alia possunt stare. De hoc S. Tho. prima parte, q. 85. artic. 4. vbi quærit vtrum possimus simul multa intelligere, in solutione tertia sic dicit. Partes possunt intelligi dupliciter. Vno modo sub quadam consensione prout sunt in toto, & sic cognoscuntur per vnam formam totius, & sic simul cognoscuntur. Alio modo cognoscuntur distincta secundum quod quilibet cognoscitur per suam speciem, & sic non simul intelliguntur. Et postea in solutione quarta dicit. Cum intellectus intelligit differentiam vel comparationem vnus ad alterum, cognoscit vtrumque differentiam vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentie, sicut dictum est, quod cognoscit partes sub ratione totius. Hæc ille. Ex quibus patet, quomodo duo contraria possunt cognosci vnico actu, & quomodo non. Ad sextum dicit Greg. quod illa auctoritas intelligi debet de transmutatione stricte sumpta, quæ est contraria, cum tali. transmutatione non est receptio intellectus. Sed vti que bene est cum transmutatione, quæ est salus & perfectio, seu secundum litteram comment. euasio. Ite situs eius, quod est in potentia ab eo, quod est actu. Et est simile non contrarium, vt supplet Commentator, sed extrahens ipsum à potentia ad actum, vt habetur secundo de anima à Philosopho & Commentatore, commentis. 57. & 58. Primum igitur transmutationem tantum negat Commentator in receptione intellectus, vbi allegatur ex tertio de anima, sicut patet ex commentis allegatis de secundo. Et iterum dicitur, quod illa verba allegata dicit præcipue ad siluandum, quod intellectus est immaterialis, non obstante quod intelligere sit passio. Passio enim, quæ est cum transmutatione primo modo, tantum est in rebus materialibus, sed secundo modo est in intellectu, & hoc clarum est legenti ibidem Philosophum & Commentatorem. Ad septimum dicit Greg. quod propter illud quod arguitur, & forte propter aliud dicit Commentator. ibidem, quod exemplum illud de tabula & pictura non est verum, est tamen via ad intelligendum. Et iste modus doctrine est necessarius in talibus rebus, licet sit rhetoricus: quantum igitur ad illud, quod assumitur, non est exemplum, sed secundum expositionem Commentatoris est sic ad propositum. Quæ quemadmodum tabula nullam picturam habet in actu, neque in potentia propinqua actui, ita in intellectu non est aliqua formarum intellectuum, quas recipit, neque actu, neque in potentia propinqua actui. Ad octauum dicit Gregorius, quod illud non facit pro ista via. Quia non est intentio Philosophi, quod intelligere per essentiam propriam tantquam per intellectum intelligat aliam intelligentiam, sed per essentiam intelligentie intellectæ. Hæc ille. De hoc beatus Thom. in de veritate q. 8. artic. 7. inquit. Vnus angelus absque dubio alium cognouit, cum quilibet angelus sit substantia intelligibilis actu, per hoc quod est immunitas à materia. Sed de modo cognitionis videtur esse diuersitas in sententia, consideratis diuersorum dictis. Commentator enim in 1.1. Metaphysic. dicit, quod in substantijs separatis à materia non differt forma, quæ est in intellectu, a forma, quæ est extra intellectum. Quia enim apud nos forma domus, quæ est in mètre artificis, ut aliud à forma domus, quæ est extra, procedit ex hoc, quod forma exterior est in materia, forma autem artis est sine materia. Et secundum hoc cum angeli

Tex.com. 15.

angeli sint substantię immateriales & formę, vt dicit Dionysius, videtur sequi, qđ forma qua vnus angelus intelligitur ab alio, sit idem quod essentia eius, qua in se consistit. Sed istud non videtur possibile vniuersaliter. Forma enim qua intellectus angeli intelligit, cum sit perfectio intellectus, nobilior est intellectu. Et propter hoc Philosophus in 12. Metaphysic. probat, qđ Deus non intelligit alia extra se, quia illud perficeret intellectum eius, & esset eo nobilior. Si igitur superiores angeli intelligerent inferiores per essentiam inferiorum, sequeretur, qđ inferiorum essentia essent perfectiores intellectibus superiorum, & eis nobiliores, quod est impossibile. Posset autem forte dici, quod hic modus est conueniens quatum ad modum intelligendi, quo inferiores intelligunt superiores, vt inferior superiorum intelligat per essentiam superioris. Et huic videtur verba Dionysij consonare 4. capit. de diuinis nominibus. Vbi angelos distinguere videtur in intelligibiles, & intellectuales substantias, superiores qui dem intelligibiles vocantur, inferiores autem intellectuales, vbi etiam dicit, quod superiores sunt inferioribus, vt cibus. Quod videtur posse intelligi hoc modo, in quantum, si superiorum essentia sunt forma, quibus inferiores intelliguntur. Sed hæc via posset sustineri fortassis apud Philosophos, qui posuerunt superiores intelligentias esse inferiorum creatrices. Sic enim poterat ponere quodammodo, qđ angelus superior inferiori esset intimus, quasi causa cõseruans eum in esse, quod quidem apud nos dici non potest, nisi de solo Deo, qui mentibus angelicis & humanis illabitur. Forma autem, qua intellectus intelligit, oportet qđ sit intellectum intelligentem in actu. Vnde non oportet dici de aliqua substantia spiritali, qđ per essentiam suam ab alia videatur, nisi de solo Deo. Quod etiam Philosophorum opinio non fuerit, qđ angelus per essentiam suam ab alio videatur, hoc manifeste patet eorum dicta intuenti. Dicit. n. Commentator in 11. Metaphysic. qđ illud, quod intelligit motor orbis Saturni, de motore primi orbis est aliud ab eo, quod intelligit de ipso motore orbis Iouis, quod non potest esse verum nisi quantum ad illud, quo vterque intelligit. Et hoc non esset si vterque intelligeret motorem orbis superioris per essentiam eius. In commento etiam libri de causis dicitur, qđ intelligentia inferior sit quod est supra se per modum substantię suę, & non per modum substantię superioris. Auic. etiam in sua metaphysic. dicit, qđ intelligentia esse in nobis, non est aliud quam impressio earum esse in nobis, non qđ per essentiam suam sit in intellectu. Quod vero supra inductum est ex verbis Commentatoris in 11. Metaphysic. intelligendum est, quando aliqua substantia separata a materia intelligit seipsam. Tunc enim non oportet, qđ sit alia forma in intellectu a forma, qua res in se subsistit, eo qđ ipsa forma, qua res in se subsistit, est intelligibilis in actu propter immunitatem suam a materia. Dionys. etiam verba nõ sunt secundum hunc intellectum accipienda, sed eosdem vocat intelligibiles & intellectuales, vel superiores vocat intelligibiles, & inferiorum cibum, in quantum in eorum lumine inferiora intelligunt. Ex aliorum autem dictis videtur, quæ angelus per essentiam suam. sui videns alium angelum videat. Et hoc videtur ex verbis Aug. 10. de trinitate, vbi sic dicit. Mens ipsa sicut corporearum rerum notitiam per corporis sensus colligit, ita incorporearum per semetipsas. Ex quo videtur similiter esse de mente angeli, quod cognoscit seipsam cognoscit alios angelos. Huic etiam videtur consonare, & attestari quod dicitur in lib. de causis, qđ intelligentia intelligit quod est supra se, & infra se, per modum substantię suę. Sed istud non videtur sufficere: quia cum omnis cognitio fiat per assimilationem, angelus per essentiam suam non potest de alio, angelo cognoscere plusquam habeat, in quo essentia suę sit similis. Vnus autem angelus alteri angelo non est similis, nisi in natura communis, & sic sequeretur, qđ vnus non cognosceret alium cognitione completa, & præcipue quantum ad illos, qui ponunt plures angelos esse vnus speciei. Quantum. n. ad illos, qui ponunt omnes angelos specie adinuicem differre, forte posset aliquo modo sustineri modus iste. Quilibet. n. angelus cognoscendo essentiam suam, cognoscit perfecte intellectualem naturam, cognita autem perfecte natura intelle-

Quod nec secundum Philosophos substantia separata per essentiam suam ab alia videtur

Idem.

An angelus propriam essentiam alios cognoscit.

Angelus non cognoscit per essentiam suam alios angelos nisi in consilio

ctuali, cognoscuntur omnes gradus nature intellectuales. Diuersę autem species in angelis non distinguuntur nisi secundum gradus perfectionis intellectuales nature. Et secundum hoc vnus angelus per essentiam suam videns concipit singulos gradus nature intellectuales, & per huiusmodi conceptiones de oibus alijs angelis cognitionem completam habet. & sic potest saluari quod quidam alij dicit, qđ vnus intelligit alium per formam acquisitam, vt prædicta conceptio forma acquisita dicatur. Sicut si albedo perfecte seipsam cognosceret, intelligeret naturam coloris, & per consequens omnes species colorum secundum gradus coloris distincte. Et vterius etiam omnes indiuiduos colores, si in vna specie non esset nisi vnus indiuiduus. Sed adhuc hic modus non videtur sufficere, quamuis. n. in vna specie non esset nisi vnus angelus, tamen in angelo vnus speciei, aliud erit, quod ei conuenit ex ratione sue speciei, & aliud, quod ei conuenit in quantum est quoddam indiuiduum, sicut operationes particulares ipsius, & has secundum modum prædictum nullo modo de eo vnus angelus cognoscere posset. Auctoritas autem Aug. non sonat, quod mens per seipsam sicut per medium cognoscendi cognoscat alium, sed sicut per potentiam cognitiuam, sic enim & per sensus corporalia cognouit. Vnde alius modus est eligendus, vt dicatur qđ vnus angelus alios cognoscit per similitudines eorum in eius intellectu existentes; non quidem abstractas, aut impressas ab angelo, vel aliquo acquisitas, sed a creatione diuinitus impressas. Hęc S. Thom. in forma. Ex quibus patet, quid veritatis sit in dictis Philosophi & Commentatoris in hac materia. Posset autem breuius dici, qđ mens Commentatoris fuit, qđ vna intelligentia in intellectu alterius intelligentię suppleret vicem speciei & actus primi, non autem vicem intellectiois, vel actus secundi. Sicut ponit S. Thom. 4. sent. Et in prima parte de diuina essentia in intellectu beatorum. Sed qualitercunq; intellexerit Commentator, non est multum curandum, quia erroneum videtur, qđ vna intelligentia illabatur alteri, sicut per modum primi, vel secundi actus, vt deducit Sanctus Thom. superius. Ad nonum dicit Greg. negando consequentiam. Et ad probationem dicit, qđ illa non est causa nec secundum veritatem, nec secundum intentionem Philosophi, vel Commentatoris, sed secundum Philosophum causa est, vt scribit ibi, quoniam sensitiuum quidem non sine corpore est, hoc autem. intellectus est separatus. Et idem dicit Commentator ibidem commento. 7. & secundum veritatem, & sic forte intellexit Philosophus, causa est, quia organum sentiendi, quo mediante fit sensatio per forte sensibile alteratur alteratione debilitatur & corruptiua, ex quo in disponitur, & fit minus aptum ad sequentem sensationem, non sic autem est de intellectu, cuius operatio nullo organo mediante elicitur. Hęc Greg. & bene. Ad decimum negatur minor, & eius oppositum conceditur. qđ visio beatifica est actus ab intellectu creato elicitus, vt probat S. Thom. 4. sent. dist. 49. q. 1. artic. 2. q. 2. & in prima secundæ q. 3. artic. 2. Item prima parte q. 12. artic. 5. Item, q. 62. artic. 9. Tunc ad primam probationem illius minoris dicit Greg. qđ antecedens est falsum loquendo de potentia Dei ordinata. Nam quamuis de potentia Dei absoluta nõ tot numero finitas creaturas in verbo possit beatus videre, quin plures possit, tamen tot videt, vel aliquando videbit, qđ nunquam plures. Sed ex hoc potest reduci difficultas argumenti. h. c. Si beatus potest plures in verbo videre quæ videat, aut per eundem actum quo nõ videt, aut per aliu. Si per eundem, adhuc illi visis possit plures videre, & iterum illis plures poterit per eundem omnes actu existentes & possibiles videre, & per consequens infinitas, & tunc sequitur, qđ illa visio sit infinita cognitio, & infinita perfectionis. Si per alium & alium actum, aut secundo adueniente cadit primus, & tunc beatitudo est corruptibilis, aut cõsecundo manet primus, & tunc vterque fit visio verbi, & per consequens beatifica cresceret eius beatitudo, vel saltẽ ipse esset magis beatus quam prius, & per consequens non vniiformiter beatus, quod non videtur dicendum. Item sicut haberet plures visiones, sic haberet consequenter plures dilectiones, quod non videtur dicendum. Ad istam deductionem inquit Greg. d. r. qđ per alium & alium actum, & cum

Dist. 49. q. 1. artic. 2.

Text. 60.

& cum addit vel cedente primo, vel manente. Dicitur quod vtrunque diuinitus potest dari. Et si detur primum, concedendum est, qđ visio beatifica est corruptibilis, si tñ corruptionem non esset beatitudo sic accepto vocabulo, vt accipitur argumentum. Vt connotat perpetuantem; seu quod illi lo actu quis perpetuo Deum videbit. Cum hoc tamen potest stare, qđ videt sit beatus, quia si simul prima cedit, & secunda ponitur, ita qđ nunquam sit finis ipse videat ipsum verbum, semper ipse erit beatus, quamquam nulla eius visio erit, vel sit beatitudo ad illum sensum, & ex hoc quæcunque auctoritates dicunt, qđ beatitudo sit perpetua, debent exponi de beato. Secundo potest dici, qđ primus actus manet cum secundo per hunc modum, qđ scilicet in beato est quedam visio perpetua, qua ipse videt verbum & totam trinitatem præcipue, vel in verbo etiam aliquas creaturas sicut Deo placet illi in se ostendere. Cum vero Deus de nouo aliquas creaturas etiam in verbo ostendit beato, causatur in illo alia visio alterius speciei a prima, qua etiam videt verbum, & alia creaturæ in verbo. Per hoc tamen non crescit intensio beatitudo illius, nec ipse magis fit beatus, aut perfectius intus videt Deum, quia ille visiones cum sint alterius rationis, non componunt aliquam vnã vnã visionem. Et quamuis plura alia in eo videat, non tamẽ propter illa est beator, sed propter solum Deum; ideo ex eo præcisẽ, qđ Deum videt, est beatus iuxta vulgatum Aug. 5. confessionum. Hęc autem visio tandiu manet, quamdiu placet Deo, vt beatus videat illum, & postea cedit. Et si iterum alia sibi ostendatur, alia visio causatur, & sic tales sibi succedunt, prima tamen semper manente. Et licet vterque horum modorum sit possibilis de Dei potentia absoluta, ita vt vtrunque ponat vnus solennis Doctor neutrum alteri præeligens. Mihi tamen plus placet secundus modus, propterea quia magis salutar permanentem visionis beatificę, immo stricte sumendo solus ponit aliquam beatificam. De factis autem quomodo contingat, vtrum altero horum, vel alio beatis aliqua in verbo reuelari, Deus nouit. Occurrit autem mihi tertius modus possibilis, quem non dubito esse possibilem, & magis puto esse de facto, scilicet, qđ quilibet beatus a principio suæ beatitudinis habet visionem Dei & omnium aliorum in verbo, qua Deo placet illi ostendere, nec postea vlla fit ei noua reuelatio, sed semper simul & vnico actu videt quæcunq; in verbo visurus est. Huic magis consonat vt videtur intentio Aug. qui 15. de trinitate, cap. 16. ait. Tunc cum videbimus Deum sicuti est, fortassis nõ erunt volubiles cogitationes nostrę ab alijs in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram, & omnia que sciemus vno simul conspectu videbimus. Et quamuis hic loquatur cum nota dubitationis, non asserendo, innuitur tamen per hoc eum id magis opinari. Sed 12. confessionum capitulo 13. hoc idem de angelis absque nota dubitationis affirmat, qđ ipsi sunt illud cœlum cęli intellectuale, vbi est intellectus, nosse simul nõ ex parte, non in enigmate, non per speculum, sed ex toto, in manifesto facie ad faciem, non modo hoc, modo illud, sed quod dictum est, nosse simul, sine vlla vicissitudine temporum. Et hoc idem putandum est de beatis hominibus, qui erunt equales angelis iuxta verbum saluatoris. Si tamẽ velimus omnino ponere, qđ de nouo eis aliqua reuelent, posset dici, qđ per aliam notitiam, quæ non erit intuitiua verbi increati, sicut est bene possibile. Et per hos modos videtur ex toto variatio beatificę visionis, quam certe Sancti vitare nitentur, vt innuitur in verbis eorum. Nec per istum modum negaretur, quin per aliam notitiam de nouo aliqua intelligant, sed nõ per notitiam in verbo. Neutrum tamen horum asseritur, sed tantum modo dubitative gratia inquisitionis sit dictum. Hęc Gregorius. Mihi videtur, qđ secundum S. Thom. duo primi modi, quos iste recitat, quos ponit Adam super 1. sent. falsi sunt. Nam ponere successionem vnus visionis, & corruptionem alterius voluntarium est, & forte pernitiosum. Item ponere simul in eodem beato duas beatificas visiones specie differentes, ipso non intentus, nec perfectus beatificato, videtur mirum: quia ex quo sunt alterius rationis, vna est perfectior alia, non prima, qua pauciora videntur in verbo: ergo secunda qua plura & noua videntur. Item dubium est, vtrum duæ

Nõ est in beatitudine nisi vnus actus ad vnũ aduũ beatificum

visiones diuine essentia creatæ differant specie. Itẽ S. Thõ. diceret, qđ impossibile est intellectum creatum videre in verbo plura nõc quam prius, nisi perfectius, vt patet: quia secundum eum ex hoc aliquis plura videt in verbo quàm alius, quia perfectius videt verbum. De hoc prima parte q. 12. artic. 10. Item 4. sent. dist. 49. q. 2. artic. 5. Item tertio contra Gent. cap. 5. 6. Sed de hoc domino concedente alijs videbitur latius, sed pro præsentia accepto tertium modum, quem ponit Greg. sed duos primos, quos inuenit Adam reputo fantasticos. Ad secundam probationem eiusdem minoris argumẽti decimi respondet Gregorius, negando consequentiam, & eius probationem. Et vterius concedit, qđ nõ tot intensissimas numero potest simul recipere, quin plures possit. Nec hoc, vt dicit, repugnat creaturæ, sicut nõ obstante, qđ aliqua pars medijs repleta intensissima specie albedinis, eo modo quo intensissima dari debet. qua secundum naturam nulla potest esse intensior, potest adhuc repleri intensissima specie nigredinis, & iterum intensissima rubedinis, & non tot talibus, quin pluribus, si tot essent creatura specierum. Vnde talis receptiuitas infinita, vt sic loquar, non repugnat creaturæ, nec arguit in ea infinitatem perfectionis intrinsecę, quinimmo non maioris perfectionis est posse recipere infinita, quam duo: quia qua ratione potest duo, potest infinita. Item etiam instatur de habitibus in anima, quorum nõ tot quin plures possunt in illa esse simul, nõ enim vnus indisponit ad receptionem alterius, sed potius cõfert. Et si dicatur, qđ secus est de actibus, seu de intellectioib. actualibus, & de habitibus. Nã plures habitus possumus simul naturaliter habere æque intensos. Experimur autem, qđ non multos actus æque intensos simul habere possumus, quinimo duo intese vnã rem cogitamus, mens diuertitur ab alia cogitatione, vbi in toto, vel in parte, ita vt nõ æque perfecte cogitet de alia. Respondetur, qđ hoc vtrique verum est pro statu isto, & hoc est nobis pœna peccati. Sicut etiam secundum Aug. primo de libero arbitrio, cap. 10. pœna peccati est, qđ mens ali quando perspicuas rationes formidet, & de inuentione veritatis desperet, aliquando etiam conerur in lucem intelligendi, & rursus decidat fatigata, & multas aliãs pœnas mentis ponit. Sed omnia illa cessabunt tunc, & liber poterit cogitare quæcunque Deus voluerit ostendere. Et sciendum, qđ per similem rationem probari posset contra sic arguentes, qđ in beatis nulla est noticia creata de rebus in proprio genere. Quia tunc instante illa in summe beatitudine nõ posset aliam alterius speciei recipere æque perfectã, sicut alius minus beatus par sibi in naturalibus. Et tamen puto, quod ipsi non negarent talem noticiam creatam in beatis & angelis. Hęc Gregorius. Mihi videtur, qđ iste multa dicit, quæ beatus Thom. negaret. Primum est, qđ æque facile sit intellectui creato in puris & integris naturalibus constituto habere & recipere decem intellectiones creatas, & naturaliter sine miraculo sicut duas. Item iste supponere videtur, qđ intelligere non sit agere, sed mere pati, & noticiam recipere. Item qđ eadem ratio sit de pluralitate habituum & pluralitate actionum. Ideo S. Thom. diceret aliter ad argumentum illud, sicut dicit prima parte q. 58. artic. 7. ad secundum vbi sic ait. Dnæ operationes possunt esse simul vnus potentia, quarum una ad aliam refertur. Vt patet cum voluntas simul vult finem, & ea quę sunt ad finem, & intellectus simul intelligit conclusiones per principia, quando iam scientiam acquisiuit. Cognitio autem vespertina in angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit: unde nihil prohibet in angelis utranque simul esse. Hęc ille. Ex quo patet responsio ad argumentum, qđ visio creata diuine essentia cõpatitur secum uisionem creaturæ in proprio genere, quia secunda refertur a beatis ad primam. Quia autem similitudines, quas Gregorius inducit de pluralitate specierum in eadem parte aeris, & de pluralitate habituum in anima, non sufficienter concludant composibilitatem plurium intellectiois in eodem intellectu, patet per beatum Thom. in quæstionibus de ueritate q. 8. artic. 14. ubi arguit sic. Mens angeli est multo spiritalior quàm sit aer, sed in aere propter sui spiritualitatem possunt esse simul diuersę formę, ut albi & nigri. Sicut si a diuersis visibilibus album & nigrum uideatur tali dispo-

Idem.

sitione existente, q̄ linea directē ab oculis ad res visas in-
tersecet se in vno p̄cto medij, per quod oportebit simul
& semel speciem albi & nigri deferri: igitur multo fortius
intellectus angeli potest simul formari diuersis formis, &
ita potest multa simul intelligere. Ecce argumentum. Se-
quitur eius responsio. Dicendum (inquit,) q̄ illa formæ
nō sunt in aere, nisi vt in fieri, sicut in eo, vt in medio de-
ferente. Hæc ille. Item q̄ non sit simile de habitibus patet.
Nam in solutione septimi sic dicit. Scientia noninat ha-
bitum, intelligere vero actum. Formæ autem possunt esse
plures simul in intellectu vt in habitu, nō autem vt in actu
perfecto, & ideo conuenit multa scire simul, non autem
multa simul intelligere. Hæc ille. De hoc autem latior erit
sermo, cum dicetur ad argumenta, contra nonam conclu-
sionem. Ad tertiam probationem dicte minoris ex aucto-
ritate Aug. dicit Greg. q̄ Aug. intelligit, q̄ Deus loquitur
angelis per substantiam suam, non tanquam per locutio-
nem aut cogitationem, qua illi formaliter audiunt vel co-
gnoscant, sed tāquam per obiectum & representatum im-
mediatum notitię illorum, ita q̄ nullum aliud medium in-
teruenit, in quo cognito cognoscant quæ sibi Deus reue-
lat. Secus autem accidit cum loquitur his, qui huic locu-
tioni non sunt idonei, quoniam illis per alias medias crea-
turas loquitur, quas immediate intuetur, & in illis, vel per
illas alia quæ illę representant: & hic sensus patet, ex eo q̄
statim addit. Illis autem qui eam capere non possent, cum
loquitur Deus non nisi per creaturam loquitur, aut tan-
tummodo spiritaliter, siue in somnis, siue in extasi, in simi-
litudine rerum corporalium, aut etiam per ipsam corpora-
lem vocem, dum sensibus corporis, vel aliqua specie corpo-
ris appareant, vel insonant voces. Ecce q̄ similiter compa-
rat suam substantiam illi locutioni, sicut isti similitudines
corporales & voces. Hæc autem non sunt actuales cog-
nitiones illis quibus loquitur, quibus ipsi formaliter cogno-
scant, sed sunt obiecta cognita, sicut per voces significati-
uas, quas audimus, res significatas apprehendimus. Et si-
cut pulchre dicit vnus Doctor. Adā, sic arguentes de-
bent attendere, q̄ August. & si dicat, q̄ Deus loquitur illis
per substantiam suam, non tamen dicit, q̄ illi audiunt per
substantiam Dei. Potest ergo Deus loqui per substantiam
suam modo præexposito, & illi audire per actum creatum
in se receptum, quo audiunt intellectualiter substantiam
Dei, sicut & alij per voces corporales, & illi audiunt per
actum in se receptum, quo tales voces apprehendunt.
Hæc Greg. & bene. Vnde breuiter ex illa auctoritate non
plus potest haberi, nisi q̄ diuina essentia in cognitione bea-
tifica tenet vicem actus primi, non autem actus secundi.
Ad quartam probationem illius minoris dicit Gregorius
q̄ illud vtiq̄ fuit de intentione Philosophi, & sui Com-
mentatoris, quantum ad intelligencias, sed q̄ sit sic quo ad
intellectus humanos non hoc, sed oppositum intendunt,
nihilominus illud quod dicit de intelligentijs falsum est,
& non bene probatum. Hæc ille. Quæ sit mens Commen-
tatoris dictum est, prius. Ad quintam respondet Adā pri-
mo sen. & in quarto, q̄ argumentum non valet, vnde in se-
cunda q̄ primi sic dicit, ad hoc argumentum, Deus per il-
lapsum suæ essentia omni rei intime præsens est, & anima-
bus in purgatorio, & demonibus in inferno, quibus tamen
propter illam præsentiam non est visio: igitur medium
illud parum cogit. Item prima q̄ 3. dicit in simili propo-
sito, q̄ licet anima Christi nata sit frui, non tamen fruitione
in creata formaliter, sed obiectiue solum, sicut licet nata sit
esse ens & substantia, non tamen formaliter nata est esse
entitate, quæ Deus est, nec esse substantia substantialitate,
quæ Deus est formaliter, ideo est fallacia consequentis. Si-
cut si argueretur, potentia visiva bruti nata est cognosce-
re, igitur nata est intelligere siue cognoscere cognitione,
quæ Deus est. Posset enim Deus sibi vnire naturam cogno-
scitiuam brutalem, & illa naturaliter esset nata cognosce-
re, fallacia autē esset inferre: igitur cognitione, quæ Deus
est, vel frui, vel apparere: igitur fruitione, vel appetitione,
quæ Deus est, est. n. fallacia consequentis. Itē. Corpus Chri-
sti natum fuit viuere, & tamen in triduo nō vixit vita, quæ
Deus est, igitur a simili non sequitur ex alia parte. Item
postea dicit. Beatitudo increata quantumcumq̄ esset præ-

† appetere

sens animæ, non posset eam satiare formaliter, nisi eam
informaret. Item post. Licet diuina essentia sit cognitio,
tamen nulla intuitus cognitionis creatæ vel increatæ intel-
lectui creato sufficit ad hoc, q̄ intellectus in intelligere
gatur, nisi intinetur sibi sicut accidens subiecto, & forma suo
formabili. Et hoc declarat sic. Quia beatitudo increata est
æque præsens cuilibet angelo, sicut animæ Christi, & qui-
libet angelus æque dependet ab illa, sicut Anima Christi
per essentiam, q̄ tamen nullus angelus est beatus formaliter
per illam. Similiter si duo angeli essent simul secundum
situm, & vnus intelligeret alium, & e contra, intellectu
vtriusque dependeret ab alio, & esset sibi præsens, & tamen
alia minime per illā intelligeret. Et ratio breuiter est vtro-
bique. Quia requiritur dependentia accidentis ad subie-
ctum per informationem, quia nulla alia sufficit ad hoc, q̄
aliquis intelligat intellectione ab eo distincta. Et sic patet
ad quinque probationes illius minoris argumenti dudum
negate. Quod diuina essentia possit esse intelligere intel-
lectus angelici, quo formaliter intelligit. Ad argumentum
secundo loco factum negatur antecedens, licet intellectu-
tus noster patiatur quo ad actum primum in quantum re-
cipit speciem, tamen agit actum secundum, qui dicit actua-
lis consideratio vel intellectio. Et ad probationes Godo-
fredi respondetur. Ad primam quidem dico, q̄ eadem po-
tentia potest esse actiua & passiuā respectu diuersorum, &
de tali conceditur, q̄ perfectio eius vt est passiuā non con-
sistit in agendo, nec in exercendo aliquam actionem, sed ta-
men perfectio eius vt actiua consistit in exercendo actio-
nem. Ad secundam respondit Bernardus de Gannaco, q̄
positio nostra non ponit, q̄ intellectus respectu eiusdem
sit in potentia & in actu, sed q̄ respectu speciei, ad quæ erat
in potentia, antequam imprimeretur ab obiecto, factus est
iā in actu, & sic factus in actu remanet in potentia ad intel-
ligere, quæ potentia exiit in actum cum voluerit. Est er-
go in actu respectu speciei quam iam habet, & in potentia
respectu ipsius intelligere, quia est in potentia virtuali, vt
possit intelligere cum voluerit, quia iā penes se habet prin-
cipium intellectiōnis. i. speciem, & ideo potest se facere in
actu formali. Ita enim non repugnant, q̄ aliquid sit in po-
tentia virtuali, & in actu formali, & in actu virtuali, & po-
tentia formali. Sic enim intellectus ante intellectiōnem, & in
potentia formali, quia non informatur intellectiōne, & si-
mul ita, quod sit in actu virtuali. q̄ habeat in se actum. i.
speciem, per quam possit se reducere ad actum formalem.
Quia autem aliquid vno modo sit in actu, & alio modo
in potentia etiam respectu eiusdem non est inconueniens,
quia actus formalis non opponitur potentia virtuali, nec
potentia virtualis actui formali. Similiter nec est incon-
ueniens, q̄ res facta in actu primo per aliquid, faciat se po-
tente per illud in actu secundo. Hæc Bern. & bene. Vnde nō
plus inconueniens est, q̄ intellectus actiuus per speciem
elicit infra se intellectiōnem quā q̄ aqua recepto calore
calefaciat, nisi q̄ hoc est dissimile, quia calēfactio est
actio transiens, & intelligere est actio immanens, sed hoc
non obstat. Ad tertiam probationem patet per idem. Mi-
nor. n. est falsa. Quod intelligere se habet ad intelligētē,
sicut vera passio. Hoc enim negatur, immo est sicut vera
actio immanens. Nam licet intellectus possibilis se habeat
passiue quo ad receptionem speciei, tamen dum factus est
in actu per speciem elicit actiue intellectiōnem, & eam re-
cipit, vnde illa intellectio potest dici actio, in quantum est
ab intellectu, & dicitur passio prout recipitur in eo, sicut
& forma acquisita per motum dicitur actio & passio diuer-
sis respectibus, vt supra patuit, tamē intellectio non est ita
proprie passio, sicut forma acquisita per motum. Ad quar-
tam dicit Bernardus q̄ intelligere facere est facere intelli-
gēs, & ideo illud facit intellectus intelligere facere, quod
tacit ipse intelligens, & ad hoc concurrunt duo, vnum
quod dat naturam intellectiui intellectui, aliud est obie-
ctum, quod dat ei speciem, & nō naturam intellectiuiam,
vnde non potest simpliciter dici, quod obiectum intellige-
re faciat, cum non det virtutem intellectiuiam. Nec potest
dici, quod nihil faciat ad intelligere, cum det principium
formale: ergo intellectus reducitur ad illum actum, qui
est intelligere, sed intelligere fieri, hoc est fieri intellectum,
vel

Intellectus
sicut patet
ad adu-
mum, q̄
quod sit

Intellectus
sub specie est
principij a-
ctus secundi,
quod tamen
nō recipit

vel fieri intelligentem, si sit fieri intellectum, sic obiectum
intelligere sit, ad est sit intellectum. Si autem sumitur pro
fieri intelligentem, sic intellectum, sic intellectus intelligere sit à Deo. Vn-
de omnia ita concurrunt & non solum obiectum, nec in-
tellectus solum, vnde Philosophi, qui de natura intellectus
sufficenter tractauerunt, ista verba non posuerunt, intelli-
gere facere, intelligere fieri, sed de notio adiuuata sunt ad
fingendum nouitates. Vnde et si diceretur, q̄ intellectus re-
ducit se ad actum intelligēdi, non posset dici, q̄ intelligere
facit seipsum proprie, quia non facit seipsum intellectuale,
nec et proprie facit se intelligere, sine ad miniculo alte-
rius. Vnde sicut non diceretur proprie, q̄ aialia faciant se
mouentia, licet moueant seipsa, ita nec proprie dicitur, q̄
intellectus intelligere faciat seipsum si liceat ita fictiue lo-
qui, licet moueat se ad actum intelligēdi. Quia ergo addit
q̄ intelligere oportet q̄ attribuitur alteri quam intelli-
ctui, vt agenti. Dicendum, q̄ non oportet q̄ attribuitur
alteri, vt immediate agenti, licet ad hoc q̄ exerceat istam
operationem vel actionem indigeat obiecto reducēte ip-
sum non in actum intelligēdi immediate, vt iste fingit, sed
ponēte in statu, in quo possit se reducere ad actum, & hoc
fit per impresionem speciei, vnde respectu speciei se habet
intellectus in potentia formali, sed respectu actus intelli-
gēdi se habet in potentia actiua virtuali, quam commu-
niter vocant actum virtuale. Vnde aliter est in potentia
ad actum intelligēdi ante informationem speciei, & aliter
post, sicut innuitur 3. de anima: quia ante intelligere re-
ceptionem speciei est quasi in potentia formali, & non vir-
tuali, nisi remota, sed quando est informatus specie, tunc
est in potentia virtuali propinqua, cui in nullo contradicit
actus formalis, vel etiam potentia formalis. Actus enim
formalis contradicit potentia formali, quia q̄ aliquid in-
formetur alio, & sic sit in actu formali, & nihilominus
sit in potentia ad illud. In potentia inquam quæ abijciat
actum, contradiciōnem implicat, sed q̄ sit in potentia vir-
tuali, vel in actu virtuali, quod idem est, quia potentia vir-
tualis & actiua fundantur in actu, simul sit in potentia for-
mali, inconueniens nō est, cum potentia formalis non op-
ponatur nisi actui virtuali, & hoc accipiendo pro potentia
virtuali illud, quod nō habet formam, quæ est principium
alicius actus, sicut verbi gratia, homo quando habet grā-
maticam est in actu virtuali, vt possit exire in actum cum
voluerit. Sed in potentia virtuali est proprie loquendo, q̄ sit
est in potentia ad grammaticam, & ideo contradiciōnem
implicat, q̄ sit in potentia virtuali, & in actu formali, sed
q̄ sit in potentia formali, & in actu virtuali, nulla contradi-
ctio est, nec inconueniens. Et si dicatur q̄ illud, quod est
tale in virtute & formaliter est magis tale, quia illud est
perfectius esse quā esse tale in virtute tantum. Dicitur q̄
aliquid non dicitur magis tale, quia habeat esse tale virtua-
liter vel formaliter, sed quia habeat naturam nobiliorem:
vnde sol non est nobilior propter hoc, q̄ est virtualiter ca-
lidus, & nō formaliter, sed propter hoc q̄ habet naturam
nobiliorem. Patet ergo q̄ principium, in quo iste fundat
fere omnes suas singulares opiniones, q̄ nihil idem potest
esse actu & in potentia, quo modo sit intelligendum. Hæc
Bern. Apparet mihi, q̄ breuiter potest dici, quia intelli-
gere facere, vel productio actus intelligēdi, & eius receptio
attribuitur diuersis principijs totalibus, quia principium
actiui totale proximum est intellectus sub specie, sed prin-
cipium receptiuum est intellectus solus, & non species so-
la nec species cum intellectu. De hac materia multa dicit
S. Thom. de veritate q. 8. art. 6. vbi inter alia in solutione 7.
sic dicit. Non oportet q̄ quando intellectus est in poten-
tia, q̄ per aliud agens reducatur in actum semper, sed so-
lum quando est in potētia essentiali, sicut aliquis antequā
addiscat, quando autem est in potentia accidentali, sicut
habens habitum, dum non considerat potest per seipsum
exire in actum. Nisi dicatur q̄ reducitur in actum per vo-
luntatem, qua mouetur ad actum considerandum. Hæc il-
le. Item in principali solutione dicit. Actio appetitus &
sensus vel intellectus non est sicut actio progrediens in ma-
teriam exteriorē, sed sicut actio consilij in ipso agente,
& perfectio eius. Et ideo oportet quidem, q̄ intellectus se-
cundum q̄ intelligit sit actus, non autem oportet q̄ intelli-

gendo intellectus sit sicut agens, & intellectum vt passum,
sed intelligēs & intellectum prout ex eis est effectum vni
quid, quod est intellectus in actu, sunt vnum principium
huius actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici vnum
in quantum intellectum coniungitur intelligenti, siue per
essentiam suam, siue per similitudinem, vnde intelligens
non se habet, vt agens vel vt patiens nisi per accidens, in-
quantum. Ad hoc q̄ intelligibile vniatur intellectui, requi-
ritur aliqua actio vel passio. Actio quidem secundum q̄
intellectus agēs facit species esse intelligibiles actu. Passio
autem secundum q̄ intellectus possibilis recipit species in-
telligibiles, & sensus species sensibiles. Sed hoc quod est
intelligere consequitur ad hanc passionem vel actionem,
sicut effectus ad causam. Hæc ille. Et intellige q̄ cum dicit,
q̄ intelligens non se habet vt agens, modo præexposito,
quia scilicet potentia intellectiua non est tota, sed partia-
lis causa suæ intellectiōnis. Et similiter cum dicit, q̄ intelli-
gens non se habet vt patiens, intellige, q̄ potentia intelli-
ctiua in hoc, quod intelligit, non patitur tali passione, quæ
sit receptio actus primi, qui solus proprie est forma, licet
sit ibi passio, quæ est receptio actus secundi, vel non patit
ab aliquo extrinseco alteratiōni sui. Et hæc expositio vide-
tur esse melior. Ad quintam probationem negatur antee-
dens, tanquam falsum in qualibet actione immanente, nisi
intelligatur sic. Nihil potest esse totale principium produ-
ctiuum alicuius in se manentis subiectiue, quia tunc est ve-
rum, sed non est contra nos: nam, vt dictum est, non poni-
mus q̄ intellectus sit totalis causa effectiua intellectiōnis.
Et ad probationem de potentia actiua dicitur, q̄ illa diffi-
nitio intelligitur de potentia actiua transmutatiua secun-
dum modum & mutationem proprie dictam, non autem
de potentia agente, siue motu, cuius modi est sensus, intelli-
ctus, & voluntas. Et hanc responsionem dat Gregorius in
solutioe 2. de voluntate dicens, quod iuxta intentionem
Philosophi & Commen. 9. Met. commento. 2. vbi Phi-
lophus ponit illam definitionem potētiæ, Philosophus
non diffinit vniuersaliter potētiā actiuā, sed eam tan-
tum, quæ est transmutatiua materiae. Vnde Comment. ibi-
dem dicit, quod Philosophus descripsit potētiā actiuā,
quæ est forma, & potētiā passiuā, quæ est materia. Et
de tali verum est, quod est principium transmutandi aliud,
quoniam est principium transmutandi materia, & nun-
quam est principium transmutandi se, quamuis vtrunque
principium actiuum. & passiuum aliquando concurrant
in eodem composito, sicut patet de aqua calefacta, quæ
per se absque extrinseco agente redit ad frigiditatem, cuius
frigiditatis principium, quo actiuum est forma aquæ,
& passiuum est materia eius. Et hoc innuit Commentator
in eodem commento dicens. In quibusdam. n. rebus po-
tentia actiua erit in ipso passiuo, & in quibusdam in alio.
Et secundum hoc patet, quod illud assumptum non est ad
propositum, cum intellectus nō sit potentia taliter actiua.
Secundo. Quia esto q̄ concederetur Philosophum ibi dif-
finire vniuersaliter potētiā actiuā, non dicit, quod sit
principium transmutandi semper alterum, sed dicit sic. Po-
testas dicitur hoc quidem principium motus & mutatio-
nis in altero, aut in quantum alterum 5. Met. per quam di-
stinctionem aperte demonstrat nihil prohibere idem esse
sui transmutatiuum, licet aliter & aliter, sic. n. voluntas in-
quantum virtualiter continet actum suum, transmutat se-
ipsam in quantum est eius formaliter receptiua. Hæc Greg.
Sic in proposito, intellectus vt est actu specie intelligibili
informatus transmutat seipsum in quantum est potentia re-
ceptiua actus secundi. Ad sextam probationem dicitur, q̄
sicut non est inconueniens animam esse formam corporis,
& simul cum hoc mouere corpus motu augmenti, & mo-
tu locati, immo esse causam corporis in triplici genere, sci-
licet efficientis, & formæ, & finis, vt patet ex 2. de anima, sic
in proposito nullum inconueniens est speciem intelligen-
tem se habere ad intellectum possibilem vt formam & mo-
tiuū partiale, licet non totale. Ad septimam probationē
dicitur q̄ licet homo semper habeat esse per intellectum,
vel per animam intellectiuam, non tamen oportet q̄ sem-
per intelligat, quia intellectus non semper est sufficienter
in actu primo per speciem, quia quandoque est in poten-
tia

Quomodo
intelligatur
diffinitio
potētiæ
actiua
Philosophi
& Me-
taph. e. c. 2
q̄
alio pro-
posito. s. de
voluntate
dicens, quod
iuxta intenti-
onem Philo-
sophi & Com-
men. 9. Met.
commento. 2.
vbi Philo-
sophus ponit
illam defini-
tionem potē-
tiæ, Philo-
sophus non
diffinit vni-
uersaliter po-
tētiā actiuā,
sed eam tan-
tum, quæ est
transmutatiua
materiae. Vnde
Comment. ibi-
dem dicit, quod
Philosophus
descripsit po-
tētiā actiuā,
quæ est forma,
& potētiā pas-
siuā, quæ est
materia. Et
de tali verum
est, quod est
principium
transmutandi
aliud, quoniam
est principium
transmutandi
se, quamuis
vtrunque prin-
cipium actiuum.
& passiuum
aliquando
concurrant in
eodem com-
posito, sicut
patet de aqua
calefacta, quæ
per se absque
extrinseco
agente redit ad
frigiditatem,
cuius frigiditatis
principium,
quo actiuum
est forma aquæ,
& passiuum
est materia eius.
Et hoc innuit
Commentator
in eodem
commento
dicens. In
quibusdam. n.
rebus potētiā
actiua erit in
ipso passiuo,
& in quibusdam
in alio. Et
secundum hoc
patet, quod
illud assumptum
non est ad
propositum,
cum intellectus
nō sit potētiā
taliter actiua.
Secundo. Quia
esto q̄ concederetur
Philosophum
ibi diffinire
vniuersaliter
potētiā actiuā,
non dicit, quod
sit principium
transmutandi
semper alterum,
sed dicit sic.
Potestas dicitur
hoc quidem
principium
motus & mutatio-
nis in altero,
aut in quantum
alterum 5. Met.
per quam
distinctionem
aperte demonstra-
t nihil prohibere
idem esse
sui transmutatiuum,
licet aliter &
aliter, sic. n.
voluntas in-
quantum
virtualiter
continet actum
suum, transmutat
se ipsam in
quantum est
eius formaliter
receptiua. Hæc
Greg. Sic in
proposito, intel-
lectus vt est
actu specie
intelligibili
informatus
transmutat
seipsum in
quantum est
potentia
receptiua
actus secundi.
Ad sextam
probationem
dicitur, q̄
sicut non est
inconueniens
animam esse
formam
corporis, &
simul cum
hoc mouere
corpus motu
augmenti, &
motu locati,
immo esse
causam
corporis in
triplici
genere, scilicet
efficientis, &
formæ, &
finis, vt
patet ex 2. de
anima, sic
in proposito
nullum
inconueniens
est speciem
intelligen-
tem se habere
ad intellectum
possiblem vt
formam &
motiuū
partiale, licet
non totale.
Ad septimam
probationē
dicitur q̄
licet homo
semper habeat
esse per
intellectum,
vel per
animam
intellectiuam,
non tamen
oportet q̄
semper
intelligat,
quia
intellectus
non semper
est
sufficienter
in actu
primo
per
speciem,
quia
quandoque
est in
poten-
tia

Text. com. 17

Text. com. 4.

etia ad illam, tum quia dum habet illam, non tamē semper videtur illa, quia ad talem vsum requiritur conuersio ad fantasmatam, & quandoque intentio voluntatis, quia habitibus videtur cum volumus. Et de hoc dicitur latius in solutione argumentorum contra nonam conclusionem. Ad octauam dicitur, qd aliquis est intellectus, qui semper & de necessitate intelligit aliquid saltem seipsum, sicut intellectus angelicus, qui semper est in actuali consideratione sui, alius est intellectus, qui non semper intelligit sicut intellectus humanus pro statu viæ. Sed argumentum de neutro probat quin agat suam intellectionem, sicut causa partialis. Nam cum dicitur qd agens habens de necessitate actionem immanentem non est causa illius, sed potius res, quæ illam producit. Negatur hoc: nam illuminare est actio necessaria consequens solem, & tamen sol est causa illius actionis partialis tamen, licet etiam illa actio attribuat productio ri solis. Similiter potentia vegetatiua semper agit, & tamē sua actio non solum attribuitur generanti, immo etiam sibi. Rursus cum arguitur, qd actio immanentem non necessario consequens rem non est attribuenda sibi, sed alii extrinsecò. Patet responsio ex prædictis, qd illius actionis remotum principium est obiectum extra, sed proximum est intellectus in actu. Ad nonam dicitur, qd similitudo de ignescere & calere vel lucere nihil valēt ad propositum: nā talia non dicunt actionem transeuntem, nec immanentem, sed solum actum primum qui est esse causatum à forma in suo subiecto, vel in suo toto, & sic patet qd argumenta Godofredi non militat. Ad argumentum, quod est Adæ, dicitur primo, qd licet Deus se solo posset creare illam entitatem, quæ dicitur intellectio, & separare à quocunque subiecto, vel infundere cuiuslibet intellectui, & facere illi inherere, tamen nullus intellectus intelligeret per eam, nisi eam coëfficeret: nam cognitio est actio immanens, nihil autem agit per aliquam actionem à se distinctam, nisi illa actio sit ab eo vt patet 3. Phisic. & 11. Metaphy. Dico secundo, qd solus Deus est sua intellectio, & non aliqua alia intelligentia, & de hoc dicitur esse in probatione conclusionis huius. Dico tertio, qd si beatificare idem sit quod efficere totaliter, vel partialiter acti, qui est beatitudo, tunc conceditur, quod Deus non posset beatificare aliquam creaturam intellectiuam, nisi ipsa seipsam beatificaret, quod patet: nam impossibile est aliquam creaturam esse beatam, nisi habeat suam ultimam perfectionem. Vltima autem perfectio operantis, vel rei, quæ nata est operari, est sua operatio. Impossibile est ergo talem naturam beatificari nisi operetur, & hanc deductionem, immo demonstrationem tangit Arist. primo Ethicor. Item S. Thom. prima secundæ q. 3. artic. 2. & 4. sent. dist. 49. q. 1. artic. 2. Si autem beatificare sumatur pro efficere beatitudinem per modum obiecti, tunc dicitur, qd solus Deus, & sola trinitas beatificat naturam intellectualem. Dico quarto, qd per prædicta patet, quomodo intelligere sit pati, & quomodo non. Dico quinto qd non oportet omne illud esse infinitæ processionis simpliciter, quod potest esse causa effectiua partialis, non tot quin plurimum effectuum specie differentium, sicut est de illo, quod potest esse causa principalis vel totalis talium, & tot effectuum, modo intellectus potest esse causa infinitorum talium effectuum primo modo non secundo modo, & hoc patet manifeste. Nā intellectus possibilis virtute intellectus agentis, vel speciei, vel obiecti potest recipere non tot quin plures notitias habituales vel actuales conclusionum scientificarum specie differentes, & tamen nullus ponit aliquid prædictorum esse simpliciter infinitum. Si autem intellectus agens vel possibilis dicitur secundum quid infinitus, non est inconueniens. Ad argumenta contra secundam conclusionem nunc dicendum est. Et ad illud vnicum argumentum Duradi negatur minor. Si enim visus & auditus, ideo secundum te ponendi sunt diuersæ potentie, quia sunt ad actus totaliter diuersos & separatos non reducibiles ad aliquod vnum proximum principium, multo plus intellectus & voluntas, quæ sunt potentie ad actus, non solum specie, verum etiam genere differentes, vt patet secundum de anima, vbi dicitur, qd genera potentiarum animæ sunt vegetatiuum, sensitiuum, appetitiuum, motiuum secundum locum, & intellectiuum. De hoc S. Thom. prima parte q. 78

Agens immanens est eiusdem principium etque causa.

Nullus intellectus potest intelligere actionem quæ non coëfficeret.

Text. com. 20 lect. 9.

Cap. 9.

Text. com. 27

artic. 1. Quia etiam additur, qd anima est forma corporis, non autem angelus, & qd quædam potentie animæ sunt actus coniuncti, & quædam non &c. Hoc parum valet, quia etiam in anima rationali coniuncta corpori vel separata distinguuntur intellectus & voluntas, quorum neutrum est potentia, quæ sit actus corporis. Item. Multæ sunt aliæ rationes, quare potentie animæ distinguuntur ab anima præter illas duas, quas arguens tangit vt dictum est in primo libro. Ad argumenta contra tertiā conclusionem restat dicere, & primo ad primā. i. quæ sunt Scoti. Ad primum dicitur, qd exemplum de superficie respectu albedinis, & de intellectu respectu specierum non valet, quia superficies se habet ad albedinē sicut subiectum ad accidens per accidens, quod nulla perfectio inest sibi, nec consequitur naturam superficiē, immo superficies æque in differēs est ad priuationem albedinis, sicut ad albedinem, & ideo est in potentia proprie dicta ad albedinem, sed intellectus angelicus non sic se habet ad species sibi concretas, cum sint accidentia naturaliter consequentia naturam angelicam, ideo non est proprie in potentia ad illas species. In potentia passiuā differentiā ad opposita, & neutrum sibi determinante. Ex hac autem vltima potentia passiuā, scilicet indifferenter se habente ad opposita dicitur intellectus possibilis, sicut patet de nostro, non autem ex hoc solo, qd est subiectum illis concretatum, vñ argumentum non valet ad mentem conclusionis. Non enim ideo negat conclusio intellectum possibilem in angelis, quia nunquam fuit sine speciebus, sed quia naturaliter non potest esse sine illis. Ad secundum patet per idem. Si enim intellectus non fuit non posset naturaliter esse sub priuatione specierum intelligibilium, nullo modo diceretur possibilis, nunc autem quia ex natura sua indifferens est ad species & specierum priuationes, ideo dicitur possibilis, sicut est de intellectu angelico. Vnde intellectus non dicitur possibilis ex sola potentia subiectiua nisi potētia sit indeterminate ad actum, & eius priuationem. Similiter nec intellectus negatur esse possibilis ex sola perpetua assuetudine specierum, sed ex hoc qd repugnat sibi naturaliter priuatio talium. Et qd hæc sit mens S. Thom. patet. Nam prima parte q. 64. artic. 1. vbi quaerit. Vtrum intellectus demonis sit obtenebratus per priuationem omnis virtutis sic dicit. Duplex est cognitio veritatis, vna quæ habetur per gratiam, alia quæ habetur per naturam, & ista quæ habetur per gratiam duplex est. Vna quæ est speculatiua tantum, sicut cum aliquibus aliqua secreta diuinorum reuelantur. Alia vero quæ est affectiua prouidens in amore Dei, & hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ. Harum autem trium cognitionum, prima est in omnibus, nec ablata est, nec diminuta, consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum naturam suam est intellectus qui dam vel mens. Propter simplicitatem autem suæ subiectiua à natura eius aliquid abstrahi non potest, vt sic per abstractionem naturalium puniatur, sicut homo puniri potest per subtractionem manus, aut pedis, aut alius talium, & ideo dicit Diony. quod naturalia in eis integra manent, vnde naturalis cognitio in eis diminuta non est &c. Hæc ille. Ex quibus patet quod naturalis cognitio angelorum consequitur naturam eorum. Hæc autem cognitio secundum eum est per species, vnde mens sua est quod species illæ naturaliter consequuntur tanquam accidentia propria naturam angelicam. Ad tertium dicitur, quod intellectus angelicus non proprie dicitur agens sicut in nobis, non solum, quia non abstrahit species, sed quia non potest abstrahere. Vnde S. Thom. prima parte q. 5. artic. 2. in solutione secundæ sic dicit. De extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine conditionibus materialibus, est medium inter esse formæ in materia, & esse formæ in intellectu per abstractionem à materia, & a conditionibus materialibus. Vnde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales deducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum, quod est impossibile, cum careat imaginatione. Hæc ille. Consimile ponit de veritate q. 8. artic. 9. in solutione o trauā dicens. Non est proportio inter lumen intellectus

Dist. artic.

Vnde in dicitur eiusdem possibilis ad septimum Greg. text. com. 10. & 11. com. 12.

Duplex cognitio veritatis per naturam & per gratiam &c.

Quod est de perfectione nature inferioris, inuenitur in superioribus non semper est verum.

Per eandem speciem angelus

vellectus angelici, & res sensibiles, vt per lumen prædictum efficiantur intelligibiles in actu. Hæc ille. Item ibidem in solutione principali dicit sic. Intellectus, qd recipit formas aliquas à rebus, dupliciter se habet ad res. Vt agens, & vt patiens largo modo actione & passione acceptis. Formæ enim, quæ sunt in rebus materialibus, aut sensibilibus, vel in fantasia, cum non sint omnino à materia depuratæ, non sunt species intelligibiles in actu, sed potentia tantum, & ideo requiritur qd per actionem intellectus efficiatur actu intelligibilis, & hæc est necessitas ponendi intellectum agentem in nobis. Formis autem factis intelligibilibus nõdum per eas res intelligeremus nisi formæ illæ intellectui nostro vntrentur, vt sic intelligens & intellectum sint vnum. Et ita oportet quod intellectus formas huiusmodi recipiat, & sic à rebus quodammodo patitur, prout. Somne recipere pati quoddam est. Sicut autem forma comparatur ad materiam vt actus ad potentiam, ita & agens ad patiens, cum vnum quodque agat secundum quod est actus, patitur vero in quantum est potentia. Et quia actus proprius propriam potentiam respicit, ideo & proprio agenti ita correspondet determinatum patiens, & econtra, sicut se habet de materia & forma, vnde oportet, qd agens & patiens sint vnius generis, cum potentia & actus vnum quodque genus entis diuidant, non enim album patitur à dulci nisi per accidēs, sed à nigro tantum. Res autem materiales & intelligibiles sunt omnino diuersorum generum, ea enim quæ non communicant in materia non communicant in genere, vt patet per Philosophum 5. & 10. Meta. Vnde non potest esse, qd res materialis immediate patiat ab intellectu, aut agat in ipsum, & ideo in nobis prouidit nature conditor sensitiuas potentias, in quibus formæ sunt medio modo inter modum intelligibilem, & modum materiale. Conueniunt si quidem cum formis intelligibilibus in quantum sunt formæ sine materia, cum materialibus vero formis in quantum nondum sunt à conditionibus materie denudatæ, & ideo potest esse actio & passio suo modo inter res materiales & potentias sensitiuas, & similiter inter has & intellectum. Vnde si angeli à rebus materialibus formas aliquas acciperent, oporteret angelum habere potentias sensitiuas, & ita habere corpus sibi vnitum, vnde eiusdem sententiæ esse videtur angelus esse animalia, vt posuerunt quidam Platonicis, & eos à rebus materialibus formas accipere, quod auctoritati Sanctorum, & recte ratio ni repugnat. Hęc S. Thom. Tunc cum dicit Scot. qd potentia actiua, quæ est perfectio in natura inferiori, non debet negari à natura superiori &c. Dico qd multa dicunt perfectionem in natura inferiori, quæ non dicunt perfectionem in natura superiori, sicut patet, quia generare sibi simile perfectio est in igne, non autem in angelis. Similiter posse transmutare materiam ad formam substantialem perfectionis est in corporibus sensibilibus, non autem in angelis, vnde illa propositio Scoti locum habet in naturis eiusdem generis & ordinis, non autem in proposito. Vterius dicitur, qd licet intellectus angelicus non habeat virtutem abstrahendi species à rebus sensibilibus, sicut habet intellectus humanus, ex hoc non arguitur imperfectior, immo perfectior, quia talis abstractio est compatiuue causata à re materiali, à qua longe est angelus, & iterum intellectus angelicus ordinatur ad perfectiores operationes quæ sit abstractio specierum à phantasmatis, vel à rebus materialibus. Ad quartum negetur consequentia ibidem facta, quia licet natura angelica non habeat illam perfectionem. I. posse acquirere species de nouo, hoc non est ex sua imperfectione, sed potius ex maiori abundantia perfectionis, illa enim perfectio mixta est imperfectioni. I. actioni & passioni rerum materialium, & infinitati gradus inter naturas spirituales, quæ imperfectio longe est ab angelo. Et maior perfectio est in eo, quia à solis superioribus causis suam perfectionem recipit. I. à Deo vel ab ideis diuinis, & perfectioris actiuitatis est in intelligendo ex formis influxus, conceptiones intelligibiles vniuersaliores, & altiores, & perfectiores eliciendo, & formando quàm si abstraheret formas à sensibus agendo, & patiando in eis & ab eis. Per idem patet ad suā confirmationem. Ad quintum dicitur, quod Deus coëcreauit angelis species omnium quidditatum, & omnium sin-

gularium naturaliter ab eis cognoscibilem, & licet singularia sint infinita in potentia, non oportet qd intellectus angelicus habeat species infinitas, quia per vnam & eandem speciem cognoscit naturam speciei, & omnia eius singularia actu existentia. Vnde hoc argumentum in forma facit S. Thom. de veritate q. 8. artic. 1. vbi decimo tertio loco sic arguit. Si angelus singularia cognoscat, aut hoc est per species vniuersales, aut per singulares, non per singulares, quæ oporteret, quod tot apud eum essent species, quot singularia. Singularia autem sunt infinita in potētia, quod præcipue apparet si ponatur, qd mundus in posterum non deficiat ab hoc statu, quod constat Deo esse possibile, & sic essent infinitæ formæ in intellectu angeli, quod est impossibile. Similiter nec per vniuersales, quia sic non haberent distinctam cognitionem de singularibus, & hoc esset cognoscere singularia imperfecte, quod non est angelis attribuendum &c. Ecce argumentum. Sequitur solutio. Ad decimum tertium dicendum (inquit) quod formæ intellectus angelici neque sunt singulares sicut formæ imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales, neq; sunt hoc modo vniuersales, sicut formæ intellectus nostri, quibus non nisi natura vniuersalis repræsentatur, sed in se immateriales existentes exprimentur & demonstrant naturam vniuersalem, & particulares conditiones. Hæc ille. Idem argumentum facit in prima parte q. 57. artic. 2. & in responsione sic dicit. Ad tertium dicendum, quod angeli cognoscunt singularia per formas vniuersales, quæ tamen sunt similes rerum, & quantum ad principia vniuersalia, & quantum ad indiuiduationis principia. Hæc ibi. Ad sextum dicitur, quod angelus sicut per eandem speciem cognoscit naturam specificam, & omnia eius indiuidua præsentia in actu, sic per eandem speciem cognoscit omnes conditiones indiuidui, & habet cognitionem intuitiuam indiuidui. Vnde Sanctus Thom. de veritate q. 8. artic. 9. in tertio loco sic arguit. Species innatæ æqualiter se habent ad præsentia & futura, scientia non æqualiter se habet ad vtraque cum sciant præsentia, ignorent autem futura. igitur angelorum scientia non est per species innatas. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad tertium (inquit) dicendum, qd angeli quamuis futura non cognoscant, aliqua tamen sunt præsentia sciunt, non tamen sequitur ex hoc, quod species aliquas à rebus accipiant, quas cognoscunt. Cum enim cognitio fiat per assimilationem cognoscens ad cognitum, hoc modo conuenit nouam cognitionem de aliquo accipere, quomodo conuenit de nouo aliquid alteri assimilari. Quod quidem conuenit dupliciter, vno modo per motum suum, alio modo per motum alterius ad formam, quam ipse iam habet. Et similiter aliquis incipit de nouo cognoscere. Vno modo per hoc, qd cognoscens de nouo accipit formam cogniti, sicut in nobis accidit. Alio modo per hoc quod cognitum de nouo peruenit ad formam, quæ est in cognoscente, & hoc modo angeli de nouo cognoscunt præsentia, quæ prius fuerunt futura, puta si aliquis non erat homo, ei non assimilabatur intellectus angelicus per formam hominis, quam habet apud se, sed cum incipit esse homo secundum eandem formam incipit intellectus angelicus sibi assimilari sine aliqua mutatione facta circa ipsum. Hæc ille. Ad septimum dicitur, quod intellectus angelicus per species, quas habet apud se, cognoscit omnes veritates naturaliter ab eo cognoscibiles de indiuiduo tam necessarias quàm contingentes. Vnde S. Thom. vbi supra quinto loco sic arguit. Ea quæ sunt innata vel naturaliter in sunt semper eodem modo se habent, sed scientia angelorum non semper eodem modo se habet, quia nunc quædam sciunt, quæ prius nesciuerunt: igitur &c. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad quintum (inquit) dicendum est, quod intellectus angeli sine hoc qd acquirat nouas formas intelligibiles potest aliquid intelligere de nouo dupliciter. Vno modo per hoc, quod aliquid de nouo assimilatur illis formis, vt iam dictum est. Alio modo per hoc quod intellectus confortatur aliquo fortiori lumine ad plures cognitiones ex eisdem formis eliciendas, sicut ex eisdem formis in fantasia existentibus superueniente lumine prophetiæ aliqua cognitio accipitur, quæ accipi non poterat per lumen naturale intellectus agentis.

cognoscit naturam, & singularia eius omnia præsentia, & omnes eorum conditiones & cognoscit omnes veritates infra proximi & septimum.

De nouo aliquid alteri assimilari conuenit dupliciter.

Angelus potest aliquid intelligere de nouo dupliciter.

agentis. Hæc ille. Item magis ad propositum artic. 1. r. in non loco arguit sic. Quod p certitudinem cognoscitur, nõ potest se a liter habere, quia intellectus est similiter præsentium & absentium. De his autem, quæ possunt se aliter habere, non est certitudo, cum fiant absentia, vt dicitur se primo Metaphysic. sed singularia possunt se aliter habere cum sint motui & variationi subiecta: ergo non possunt per certitudinem ab intellectu cognosci. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad nonum (inquit) dicendum est, quod intellectus angeli per speciem, quam apud se habet, cognoscit singulare, nõ solum in substantia sua, sed etiam secundum omnia accidentia eius, & ideo cognoscit cuiuscunque accidenti singulare variatum subfit, & sic variatio singularis certitudinem cognitionis angelicæ non tollit. Hæc ille. Cum autem dicit arguens, quod veritas propositionis contingens non habetur ex terminis &c. Dicitur quod falsum supponit, scilicet quod angelus tales veritates cognoscit componendo vel diuidendo, vnde S. Thom. prima parte q. 58. artic. 4. sic dicit. Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente & diuidente comparatur prædicatum ad subiectum, si enim intellectus statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet noticiam de omnibus, quæ possunt attribui subiecto vel remoueri ab illo, nunquam intelligeret componendo & diuidendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet ex dictis, quod ex eodem prouenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo, & componendo, & diuidendo, ex hoc. quod non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quid in eo virtute continetur, quod conuenit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, vnde cum in angelis sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum pulchrum clarissimum, vt dicit Dionys. 4. cap. de diu. nomi. Relinquitur quod angelus scit non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo & diuidendo, nihilominus tamen compositionem & diuisionem enunciationum intelligit, sicut & ratiocinationem syllogismorum, intelligit enim composita simpliciter, & mobilia immobiliter, & materialia immaterialiter. Hæc ille. Item ibidem in responsione primi sic dicit. Angelus intelligendo quidditatem alicuius rei simul intelligit quicquid ei potest attribui vel remoueri ab ea, vnde intelligendo quod quid est, intelligit quicquid nos possumus intelligere componendo vel diuidendo per vnum suum simplex intellectum. Hæc ille. Ex quibus omnibus patet quomodo angelus non indiget intellectu agente ad acquirendum species quidditatum, aut singularium, neque ad acquirendum notitias intuitiuas, aut abstractiuas, aut notitias veritatum necessaria rum, aut contingentium, quia omnia talia potest per species innatas. Quomodo autem hoc potest fieri per species finitas in sequentibus dicitur latius. Ad argumentum Aureol. patet ex prædictis. Dicitur enim quod species illæ naturalis sequela concomitantur naturam angelicam, vt patet ex prædictis. Et cum dicitur, quod tunc oriatur ex proprijs principijs speciei, & intellectus potest seipsum reducere ad actum &c. Dicitur quod eo modo, quo potest anima fluunt ab eius essentia, ita ab essentia angeli fluit intellectus talibus speciebus perfectus & completus, qualis autem fluxus fit ille, vtrum sicut a causa efficiente vel formati, potest dici, quod sicut a causa efficiente, large accipiendo causam efficientem, prout effectus primarius potest dici efficiens effectus secundarij. Ab eodem enim efficiente producit propria passio, & suum subiectum, sed subiectum prius est natura quam passio. Ad primum Greg. notandum, quod illam distinctionem de notitia intuitiua & abstractiua nullam legi positam a beato Thom. sub illis verbis, licet forte æquivalentes distinctiones ponat. Vnde 3. sent. dist. 23. q. 1. artic. 2. Aliqua res (inquit) potest cognosci dupliciter, vno modo secundum id quod est, alio modo quantum ad ea, quæ ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id, quod est, potest dupliciter haberi. Idem cognoscitur quod est, & an est, quicquid aut res est, cognoscitur dum ipsius quidditas comprehenditur. Quam quidem non com-

Tex. com. 33.

Cur angelus non intelligat componendo & diuidendo.

Res duplex modus, cognoscendi, quoniam secundus est duplex est.

prehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia, nec imaginatio, sed solum imagines corporum, sed est proprium obiectum intellectus, vt dicitur 3. de anima, & ideo Aug. dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia obiectum eius est ipsa essentia rei. Essentiam autem rei alicuius intellectus noster tripliciter comprehendit, vno modo comprehendit essentias rerum, quæ cadunt sub sensu abstractando ab omnibus individualibus, sub quibus cadebat in sensu & imaginatione, sic. n. remanebit pura essentia rei, puta hominis, quæ consistit in eis, quæ sunt hois in quantum est homo. Alio modo essentias rerum, quas non videmus cognoscit per causas, vel effectus eis proportionatos cadentes sub sensu. Si aut effectus nõ fuerint proportionati cause, non facerent causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio modo cognoscit essentias artificialium nunquam visorem inuestigando ex proportionem finis eaz, quæ exiguntur ad illud artificiatum. Similiter an res fit tripliciter cognoscitur, vno modo, quæ cadit sub sensu, alio modo ex causis & effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus, tertio modo cognoscit alicuius in seipso esse ex inclinatione, quæ habet ad aliquos actus, quam quidem in inclinationem cognoscit ex hoc, quod super actus suos reflectitur. Hæc ille. Similia in parte dicit de veritate q. 10. art. 8. vbi dicit sic. De anima duplex cognitio haberi potest ab vnoquoque, vt dicit Aug. 9. de trinitate. Vna quidem, quæ cognoscitur anima quantum ad id, quod omnibus animabus cõe est, illa. n. cognitio, quæ cõter de anima habetur, est quæ cognoscit naturam animæ. Cognitio vero, quam aliquis habet de anima quantum ad id, quod est sibi proprium, est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali indiuiduo, vnde per aliam cognitionem cognoscitur, an est aia, sicut cum aliquis percipit se habere animam. Per aliam vero cognitionem scitur quid est aia, & quæ sunt per se accidentia eius. Hæc ille. Similia dicit prima parte q. 78. artic. 1. & 2. Item quolibet 7. ar. 4. hoc idem dicit expressius. Tunc dico, quod si voces notitiam intuitiuam illam, quæ scitur vel cognoscitur de re an est, & abstractiuam voces illam, quæ cognoscitur quid est, non contendo, sed approbo distinctionem, & ita accipiunt multi vocantes notitiam intuitiuam eam, quæ sciri potest rem esse si est, vel non esse si non est, & alia veritates contingentes, abstractiuam autem dicunt eam, quæ mediante non possunt sciri. Vel intuitiuam possumus dicere eam, quæ est sine discursu, & sine compositione & diuisione, sed est simplex intuitus obiecti, & simplex apprehensio. Abstractiuam vero possumus dicere notitiam discursiuam, vel compositiuam & diuisiuam vel aliter, & magis puto ad metem S. Tho. intuitiuam dicitur cognitio rei in particulari, abstractiuam vero dicitur cognitio rei in vniuersali, & redit in idem cum primo sensu de cognitione quid est, & an est. Vel forte illa diuisio coincidit in illa antiquam distinctionem, quæ dicitur cõuenit, quæ alia est scientia vel cognitio visionis, & alia est scientia vel cognitio simpliciter intelligentie, vt prima dicitur intuitiua, secunda vero abstractiua. Veruntamē Greg. vñ aliter dicitur. scilicet intuitiua notitia media terminatur ad rem, abstractiua autem immediate terminatur ad speciem rei, & non ad rem. Sed istud non concordat cum S. Tho. qui vñ ponere omnem notitiam sensitiuam exteriorem, & oem intellectiuam non reflexam terminari ad rem, & solum imaginationem terminari ad speciem rei. Vnde in de verit. q. 10. art. 8. in solutione secundi in contrarium dicit, sicut dicit in glof. super illud secunda Corint. 11. Scio hoim &c. per visionem corporalem videntur corpora, per spirituales vero visionem. Imaginationem similitudines corporum, per intellectualem autem ea, quæ neq; corpora sunt neq; similitudines corporum. Si. n. hoc referatur quantum ad illud, quo intelligitur, tunc quantum ad hoc nulla esset dñia inter visionem corporalem, & spirituales, siue imaginariam, quia et corporalis visio fit per similitudinem corporis, nõ. n. lapis est in oculo, sed similitudo lapidis, sed in hoc est dictarum visionum dñia, quia visio corporalis terminatur ad ipsum corpus, imaginaria vero ad imaginem corporis, sicut ad obiectum. Et sic est cum dicitur visio intellectualis eas res continet, quæ non habent sui similitudines, quæ non sunt quod ipse, non intelligitur, quod visio intelle-

Essentia alicuius rei tripliciter comprehenditur.

Intellectus noster tripliciter cognoscitur.

an.

Notitia intuitiua & abstractiua.

De triplici dñia & distinctione.

Analisis fiat per aliquas species quæ non sunt idem, quæ res intellectus, sed quod visio intellectualis non terminatur ad aliquam rei similitudinem, sed ad ipsam essentiam rei, sicut enim in visione corporali intuetur corpus, non ita quod inspicit aliquam corporis similitudinem, quamuis per aliquam corporis similitudinem inspicit, ita in visione intellectuali aliquis inspicit ipsam essentiam rei sine hoc quod aliquis inspicit ipsam similitudinem rei, quamuis quandoque per aliquam similitudinem illam essentiam inspicit, quod etiam experientia patet. Cum enim intelligimus animam non cognoscimus nobis aliquo d animæ simulacrum, quod intueamur, sicut in visione imaginaria accidebat, sed ipsam essentiam aq; cõsideramus, non tamen ex hoc concluditur, quod ista visio nõ sit per aliquam speciem. Hæc ille Item. i. parte. q. 85. ar. 2. de terminat. quod dicitur, quod primo intelligitur a nobis est res, cuius species intelligibilis est similitudo, licet illa spes sit illud, quod secundario intelligitur, quia intellectus reflectitur supra se ipsum, quia reflexione intelligit suum actum, qui est intelligere & specie, quæ in intellectu. Aduertendum tamen quod cum dicitur, quod illud, quod primo intelligitur a nobis est res extra, per hoc intendit dicere, quod prius actus intellectus, qui dicitur directus, terminatur ad rem extra, non tamen intendit dicere, quod ille actus nullo modo terminatur ad aliquam similitudinem obiecti immo talis primus actus terminatur ad verbum, & rationem, & conceptum, quem intellectus format de re extra, vt patet. i. parte. q. 85. artic. 2. in solutione primi. 2. q. 27. arti. primo. Item primo contra Gent. cap. 5. Sed licet talis actus, aliquatenus terminetur ad conceptum rei, non tamen ibi stat, sed tendit in rem extra, vide in scripto super Boetium in illa questione vbi querit, vtrum physica sit de his, quæ sunt in motu, & in materia. Item quinto quolibet. art. 9. Sed quicquid sit de Gregorio vtrum bene vtatur illis vocibus, aut male. vndo ad sensum suum, & accipiendo notitiam intuitiuam, sicut ipse accipit, dicitur ad argumentum suum negando. adsumptum. scilicet res intuitiue ab angelo. cognoscitur causa totalis vel partialis notitiæ angelicæ. Et ad probationem dicitur, quod causa totalis creata est, intellectus angelicus cum specie talis rei. Nec sequitur vt ipse infert quod talis notitia possit causari a re, cuius est species, non existere. Nam sicut dictum est prius, licet angelus cognoscat præsentia, & non futura contingentia quadiu futura sunt non sequitur quod res, quæ prius erat futura & incognita, dicitur præsens & cognita aliquid efficiat in angelo, puta specie vel intellectione. Et cum probatur consequentia, quæ posita actiuo & passiuo sufficientibus &c. Dicitur quod licet ante actiualem rei existentiam esset sufficientis actiuum, & passiuum talis notitiæ, tamen non erant in opportuna dispositio, quia species illa non causat talem notitiam nisi assumit rem intellectui. Oportet enim cognoscens assimilari cognito, non existens autem assimilari actu rei existenti impossibile est. Vnde quia re præsentem intellectus angelicus assimilatur ei, & non illa re nõ existente, ideo re existente causatur notitia, quæ prius non causabatur nulla nouitate alicuius absoluti facta in angelo, quod præcedat intellectione, sed sola relatio, vel respectus similis noniter resultans ex noua positione sui termini est dispositio opportuna agentis ad agendum, sicut in corporalibus suis realis dispositio est dispositio necessaria ad actionem transeuntem, non quod relatio sit principium actionis, sed dispositio necessaria ad actionem transeuntem, & dispositio necessaria principio actionis. Item cum dicitur, quod species non est oportuna nisi in absentia obiecti, falsum est, quia quantumcumque sensibile vel intelligibile sit præsens sensui vel intellectui, nunquam sequitur sententia, vel intellectio, nisi sensus vel intellectus prius natura informetur specie sensibili, vel intelligibili. Per illud patet ad confirmationem quia falsum assumit. scilicet notitia præsentium fiat sine specie, vel quod sola recordatio præteritorum indigeat specie. Sed de hoc videbitur postea latius. Ad aliud quod ibi addit, quare angelus nõ intelligit futura responsiua est, & nunc dicitur quod S. Thom. Tho. de veritate. q. 8. art. 12. in solutione primi, species quæ sunt in mente angeli, nõ habet æqualiter ad præsentia & futura, quia illa quæ sunt præsentia, sunt similia in actu formis in angelis existentibus, & sic per ea cognosci possunt, il-

la vero quæ sunt futura nondum sunt similia, ideo per formas prædictas nõ cognoscuntur, vt supra determinatum est. Hæc ille. Item prima parte, q. 57. art. tertio in solutione tertij sic dicit. Licet species quæ sunt in intellectu angeli quantum est de se æqualiter se habeat ad præsentia, præterita, & futura, ipsa tñ præsentia & futura non æqualiter se habeat ad illas rones, quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam simulantur speciebus, quæ sunt in mente angeli, vt sic per eas cognosci possunt, sed quæ futura sunt nondum habent naturam per quam assimulantur, vnde nõ habent naturam, per quam cognosci possunt. Hæc ille. Tunc ad argumentum dicitur, quod licet futura non possunt distincte cognosci ab angelo hoc nõ est ideo quia cognitio angeli dependeat a futuris, sed quia non sunt capacia cognitionis propriæ & distinctæ, nec subiectibilia eidem. Ad confirmationem per dicta Aug. dicitur, quod mens Augustini est, quod cum aliquid temporaliter sit intellectus humanus vel angelicus si talia cognouit, aliquid nouiter fit in eis, quia intellectus exit in nouam considerationem illius rei, cuius tamen principium non est illa res nouiter facta, sed intellectus factus in actu per speciem antiquam loquendo de intellectu angeli. Si vero loquamur de intellectu humano, obiectum causat speciem, non autem actiualem considerationem. Et hoc factis fuit dictum in solutione argumentorum Godofredi contra primam conclusionem. Ad s. m. patet responsio ex prædictis. Nam nulla speciem in intellectu angelicus recipit a rebus, nec deus tales spes quod ridie sigillatim imprimit, sed sunt ab in illo concretæ. Nec sequitur, quod per eas æque in differenter possit cognoscere futura, vt præsentia, sicut sepius est ostensum. Quod autem dicit de anima separata, falsum est, vt alias forte videbitur. Illa intelligit per species influxas a deo, sicut angeli, nec potest abstrahere quamcumque speciem. Ad tertium dicitur, quod intellectus angelicus ordinatur ad actiores & perfectiores operationes, quam sit abstrahere species a rebus sensibilibus, vt supra dictum est, ideo non sibi competit illa imperfecta perfectio. Ad quartum dicitur, quod ratio adducta pro conclusionem, quam arguens recitat, bona est, si bene intelligatur. Nec instantia quas arguens adducit eam infringunt. Illa enim comparatio est sic intelligenda, quod sicut corpora, cælestia sunt totaliter ab initio naturali perfectione completa, quod nullam nouam formam stantem fixam, & quietam, & per modum actus primi vel habitus se habentem ex post receperunt, licet recipiant motum, & illuminationem, & similia, quæ se habent per modum passionum, vel motionum, & formarum fluentium, sic & angeli a principio receperunt omnes formas, & perfectiones naturales se habentes per modum actus primi & habitus licet successiue recipiant formas se habentes per modum actus secundi virtualiter contentas in formis innatis. Nam actualis consideratio virtute continetur in specie intelligibili, & sic patet, quod omnia, quæ ibi adducit, parum valent. Potest etiam aliter dici, quod instantia non militat, quia similitudo inter naturalem perfectionem angelorum & corporum cælestium non solum consistit quo ad actum primum, modo quo dictum est, immo aliter, quia, si corpora cælestia in prima sui creatione habuerunt omnem perfectionem naturalem, ad quam virtute nature sue possunt attingere. Non autem ad omnem perfectionem, quam ex superiorum actiuitate possunt participare & sic suo modo est in angelis. Vnde Sanctus Tho. prima parte. q. 58. art. primo sic dicit. Intellectus sicut dicit philosophus tertio de anima, & octauo physica dupliciter est in potentia. Vno modo sicut ante addidit vel inuenire. i. antequam habeat habitum scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentia, sicut cũ iam habet habitum scientiæ, sed non cõsiderat. Primo igitur modo intellectus angeli non est in potentia respectu eorum, ad quæ sua naturalis cognitio se extendere potest, sicut. n. superiora corpora vel cælestia nõ habet aliquam potetiam ad esse, quæ nõ sit cõpleta per actum, ita cælestes intellectus, si angeli nõ habet potetiam aliquam intelligibile, quæ non sit totaliter completa per spes intelligibiles connaturales sed quantum ad ea, quæ eis diuinitus reuelatur, nihil prohibet intellectus eorum esse in potentia, quia sic et corpora cælestia sunt in potetia quibus, vt illuminetur a sole. Sed quod

Angelus non cognoscit singularia futura, & quare idem supra ad textum p. xi.

Tex. com. 81. Intellectus noster dupliciter est in potentia.

vero modo intellectus angeli potest esse in potentia ad ea, quae cognoscit naturali cognitione, non enim omnia quae naturali cognitione cognoscit semper actu considerat, sed ad cognitionem verbi, & eorum, quae in verbo videt nunquam hoc modo est in potentia, quia semper actu intuetur verbum, & ea quae in verbo videt. In hac enim visione eorum beatitudo consistit, beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus primo eth. Hec ibi. Ex quibus patet, si bene intelligantur, instantiam, quam arguens attulit esse nullam, ad quantum dicitur quod beatus Thom. melius intelligit quam arguens in dictis locis Aug. Quia enim dicit Aug. secundo super Gen. ad litera, quod creatura prius fuerit, vel fiebat in cognitione rationalis creaturae quam in genere proprio, non debet intelligi, ut arguens male gloriatur solum de cognitione matutina, sed etiam de vespertina, quod patet. Nam secundum Aug. non omnia fuerunt actu producta & distincta per suas species in illis sex diebus, quos Aug. distinguit per mane & vespere, & tamen in illis sex diebus angeli cognouerunt omnia genera creaturarum perfecte, non solum in verbo, sed in proprio genere aliis non habuissent veranquam cognitione matutinam. & vespertinam, igitur ante productionem & essentiam rerum actualem angeli habebant rationes rerum apud se. Non est dicendum, quod a rebus abstractas, ergo a Deo influxas. Quia autem intelligat & ponat seu operetur, non omnia genera rerum fuisse actu producta illis sex diebus, patet manifeste per totum quintum librum super Gen. Et similiter in fine quarti. Ad sextum dicitur, quod illa prolatio, quae fundatur super illa maxima. De extremo ad extremum non venit nisi per medium solida est, si bene intelligatur non solum in motu locali, immo in quocumque genere motus. Dicitur autem intelligi non de quolibet medio inter extrema, nam inter duo extrema potest duplex medium inueniri. scilicet medium per se, & medium per accidens: medium per se dico aliquid commune quod secundum suam rationem, est similitudo & propinquitas cuiuslibet extremo quam vnum extremum alteri, sicut in motu calefactionis medium est tepiditas, quae similior est frigiditati quam caliditas pura, & ideo prius oportet deuenire de frigido in tepidum quam in calidum. Similiter in motu dealbationis oportet prius deuenire ad colorem viciniorem veri que termino motus, & similiore modo quam in immediate adiuuicem, & sic accipiendo medium non solum in motu locali, verum etiam in quolibet genere motus & transitus, ubi terminus motus vel transitus habent medium oportet prius deuenire ad tale medium quam ad extremum, prius enim venit ad propinquius & minus dissimile quam ad remotius & dissimilius. Medium vero per accidens voco aliquid particulare sub illo colore, quod non solum est vicinior & similitudo vtrique extremo quam sint extrema adiuuicem, sed vltra hoc adit aliqua specialis ratio sub medio per se dicto, sicut rubedo, viriditas & huiusmodi & talia media non necesse est pertransire potissime cum sint multa inter duo extrema. In proposito autem nostro inter illa duo extrema, quae sunt formae purae materialis & formae purae intellectuales non est aliud medium nisi forma sensata vel imaginata, ideoque talis forma est per se medium in transitu de extremo ad extremum. Nec potest in natura fieri transitus de extremo ad extremum nisi per illud medium. Et tunc ad primam instantiam, quam dat arguens de virore vel rubedine inter album & nigrum. Dico quod cum inter albedinem & nigredinem sint multa media, nullum illorum in particulari est per se ipsum medium in transitu de extremo ad extremum, tamen semper oportet per vnum vel aliud pertransire. Sed cum arguitur. Oportet per medium pertransire, igitur per hoc medium, est fallacia consequentis. Ad secundam instantiam cum dicit, quod esse imaginabile licet sit medium inter esse materiale, & esse intellectuale respectu intellectus coniuncti, sed non respectu intellectus separati &c. Dicitur quod ista instantia nulla est, quia inter ista duo extrema esse materiale, & esse intellectuale medium est per se & essentialiter esse sensatum, vel esse imaginabile & non solum in respectu ad animam, vel angelum, sed et ex hoc dicitur medium, quia est propinquius formaliter & essentialiter vtrique illorum extremorum quam extre-

Cap. 1.

De extremo ad extremum non venit nisi per medium, quia si bene intelligatur, non solum in motu locali, immo in quocumque genere motus.

mmo extremo. Hoc enim confurgit ex ipsa natura rei, & non per comparationem ad subiectum tale vel tale, & quod oportet transire per tale medium sine saltu probatum est superius in solutione tertij argumenti. Seco. Exemplum autem, quod adducitur de tactu, non valet, quia assumit falsum, nam sicut visus sentit per medium, ita & tactus, sed medium tactus est coniunctum, scilicet caro, medium vero visus est separatum, scilicet diaphanum. Item dato, quod inter esse materiale coloris, & esse eius in organo visus nullum esset medium apparet, quod exemplum non est ad propositum, quia in proposito nostro est medium per se, & essentialiter, non autem in exemplo adducto. Ideo non sequitur, quod si in tactu non oportet transire medium, quod nec in proposito nostro. Item ex eodem capite illud exemplum non valet. Quia forma rei sensibilis, & eius species in medio, & in organo sunt vnius generis, ut post dicitur ideo non habet ibi locum medium & extrema, secus est in proposito. Nam forma materialis & forma intelligibilis sunt alterius & alterius generis, & habent per se medium modo praedicto. Ad septimum dicitur, quod auctoritas illa Aug. de 12. super Gen. ad litteram, multum iuuat & confirmat propositum, quia ut dictum est superius in solutione tertij Scoti, agens & patiens actione inductiva formae oportet esse vnius generis, spiritus autem & corpus non sunt huiusmodi. Et tunc cum arguens dicit, quod si illa auctoritas intelligatur, ut sonat, requirit quod nullum corpus possit agere in sensum &c. Negatur consequentia. Nam sensus est potentia, quae est actus compositus ex anima, & corpore & non est potentia immaterialis, immo verius loquendo corpus sensibile non agit in sensum, sed in organum sensus vel in compositum ex sensu & organo, nec philosophus dicit oppositum. Item negatur secunda consequentia, quia inter, quod fantasmata non causarent speciem quia fantasmata non sunt corpora, sed imagines corporum, & quodammodo abstractae ab essentia materialis, & insuper agunt in virtute intellectus agentis, qui est potentia spiritualis, ut post dicitur. Item negatur tertia consequentia qua inferitur, quod Aug. contradiceret sibi ipsi. Quia cum dicit, quod omnis res, quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui, hoc intelligit de cognitione sensitiva vel si intelligat de notitia intellectiva, non intelligit, quod res extra immediate causet notitiam, vel speciem intelligibilem, sed mediate tantummodo, quia immediate mouet sensum exteriorem, sensus exterior, fantasma, fantasma mouet intellectum non in virtute propria, sed virtute intellectus agentis. Item dato quod intelligeret de nobis, secus est de angelis, nam valde mirabile videtur, quod angelus non possit intelligere ea, quae sunt in centro terrae, vel inferni, vel in purgatorio, vel in fundo maris, nisi talia cognita moueant animam angelum, quia si sic, vel angelus dicitur ab eis localiter, vel necessario est praesens, & quicquid horum detur inconueniens est, quia mouens & motum sunt simul septimo phys. & ideo non videtur, quod res distans ab angelo causet aliquod in eo immediate. Similiter non videtur verum simile, quod angelus cognoscens omnes pisces maris, & omnes aues, & omnes daemones, & omnia inanimata praesentia localiter sit praesens omnibus suis cognitis. Item Quia sicut dictum est angelus secundum Augustinum, habuit perfectam notitiam vespertinam de multis rebus, antequam essent productae in actu, sed solum in rationibus casualibus indus elementis, sicut patet de vegetabilibus, piscibus, volatilibus, gressilibus, & huiusmodi quae Aug. quinto super Gen. ponit simul a deo producta in esse potentiali & simul cognita ab angelo. Nec potest fingi, quod illae rationes feminales causabiles, vel potentiales indus elementis potuerint causare distinctam notitiam actualem in intellectu angelico de proprijs rationibus specificis plantarum, piscium, volatiliu, bestiarum, immo nec de angelis, nisi quilibet angelus cuiuslibet angelo prius naturaliter locatiter esset praesens, & multa alia inconuenientia sequuntur potissime, quia non videtur, quod angelus plus patiatur a rebus materialibus quam corpora caelestia a corruptibilibus quacumque passione siue corruptiua, siue perfectiua. Ad primum contra quartam conclusionem, quod est Henrici respondet Bernardus de Gannaco, quod species non requirit ex parte intellectus, ut det ei virtutem intellectuam, sed requirit

Cum spes intelligibilis sit singularis unius uersalis

Ter. Com. 17.

Ter. 17.

ex parte intelligibilis, quod aliter non posset esse praesens intelligenti, unde & illa quae per se possunt esse praesentia intellectui, non intelliguntur per speciem, ut patet in actu beatiudinis. Nec sunt isti duo modi ita diuersi. Cesse in alio, ut in subiecto, & ut in cognoscere, quod necessario alium excludat, immo simul possunt esse animo, nihilominus per hoc, quod species est in intellectu non est obiectum cognitum, immo adhuc requiritur actus intellectus, id est quod intellectus actualiter utatur specie, & tunc fit species expressa, quae exprimitur ab intellectu, formato specie impressa. Quia autem dicit, quod species impressa non representaret nisi sub ratione singularis, quia ab illo impressa est. Dicitur quod species impressa a re singulari, ex hoc quod ipsa abstracta est a conditionibus materialibus, potest repraesentare rem eo modo, quod est obiectum intellectus, id est dictis conditionibus. Hoc autem facit species ex hoc, quod est in intellectu, qui quantum est de se abstrahit in natura sua a talibus conditionibus, unde licet species illa sit singularis, & in singulari recepta, non tamen est materialis, nec materialis recepta, & ideo est sufficiens principium intelligendi vniuersale. Quia autem dicit, quod nulla species nata est imprimi ab vniuersali, Dicendum, quod a fantasmatibus virtute intellectus agentis in nobis imprimitur species exclusis conditionibus materialibus, quia ipsa res, quae later in fantasmatibus, supra qua fertur virtus intellectus agentis, mouet intellectum sine talibus conditionibus, unde falsum est, quod dicit, quod nihil faciat speciem sui, nisi secundum quod existit in natura, immo sensibile non existit sine materia in natura, & tamen facit speciem in sensu sine materia, ut patet secundum de anima. Unde licet fantasmata existant cum conditionibus materialibus, tamen faciunt speciem immaterialem in intellectu possibilem, virtute intellectus agentis immaterialis, unde patet, quod illa ratio prima deficit in multis. Hae Ber. & bene. Ad secundum dicit, quod non est simile de specie vniuersali, & intelligibili, quia species vniuersalis in oculo requirit realem praesentiam rei, quae cum a sensu. Non sic autem species intelligibilis, quia intellectus potest intelligere absentem rem, praesentia tamen rem similitudinem, multo magis quam imaginatio imaginati: sed esse quod similitudo curat. Dicendum est quod obiectum vniuersale & intelligibile est sufficienter praesens ad eliciendum actum cognitionis, si oculus vel intellectus informatur specie, nec oportet, quod obiectum aliter sit praesens quam per speciem. Si autem Deus speciem faceret & conseruaret in oculo, non propter hoc res esset praesens, sed actus cognitionis perfectus esset & oculus iudicaret de re, sicut de praesenti, sicut etiam sit in praestigijs, unde supponit falsum, quod requiritur realis praesentia rei ad hoc quod cognoscatur, quia si species vniuersalis posset conseruari in oculo sine reali praesentia rei, sicut feratur in imaginatione, non requireretur ad videntiam realis praesentia rei. Sic est autem in intellectu miro plus quam in imaginatione. Hae Ber. & bene. Nisi quod non pateat distinguit de duplici praesentia. In obiectum vel apparenti, & in esse reali. Prima est necessaria ad intelligentiam, & non secunda & per imam facit species, non secundam. Item dubium videtur vtrum per speciem rei non praesentis, vel non existentis possit oculus videre non praesentia, vel non existentia, quia de intellectu non est dubium, quia ille abstrahit ab existentia. Ad tertium dicit Ber. quod quilibet intellectus habet sufficientia principia explendi suam operationem secundum modum suum, sed angelicus habet species concreatas, quibus habet intelligere quicquid pertinet ad suam cognitionem naturalem, humanus autem vniuersalis acquirat eas per sensum aliter frustra corpori vniuersali, unde sicut natura non deficit homini in producendo eum & huius, hoc modo, quia dedit sibi ea, per quae potest facere vestes & arma, ita licet intellectus humanus a principio sit sicut tabula rasa quia tamen datum est ei, unde potest acquirere principia suae cognitionis, non quidem vim cognitiuam, non est productus frustra. Nec oportet quod in angelo sint infinitae species, licet in deo sint infinitae. Ideo, quod non oia, quae habent ideas in deo, pertinent ad naturalem cognitionem angelicam, sicut licet infinitae species, quas Deus potest producere, & nunquam producat, sed species pro ductas ut pertinent ad naturalem cognitionem angelicam,

quae non sunt infinitae. Item sicut Deus non potest producere simul oia quorum habet ideas, quia non potest producere creaturam ita nobilem, quin semper possit producere nobiliorum, ita nec infinitas species potest producere in angelo, quia angelus non est susceptiuus, nec ad naturalem cognitionem indiget speciebus infinitis. Nec valet probatio sua, ad hoc, quod angelus intelligit rem istam, quae habet in deo ideam, & istam, & sic in infinitum &c. quia qualiter per se potest intelligere, licet omnes simul non possit, sicut Deus in quolibet instanti hesternae diei potuit producere vnum lapidem, & in infinitis instantibus infinitos. Ergo potuit simul producere lapides infinitos, non valet, quia natura producibilis hoc non patitur. Idem etiam modus arguendi est hic. Iste potest portare centum libras, & idem depositis istis potest portare alias centum libras, & sic in infinitum, ergo potest portare omnes centum libras simul, est fallacia compositionis, quia in diuisis tenet, in compositis non tenet. Quod dicit de numeris similiter solvendum est quia omnes numeros, quos deus cognouit, angelus naturali cognitione potest cognoscere, non tamen omnes. Hae Ber. Ego puto quod angelus potest naturaliter cognoscere infinitas species numerorum simul & vniuersali actu. Ad quartum dicit idem Bernardus. Cum arguens dicit, quia si poneretur species in angelo, tunc angelus naturali necessitate intelligeret simul omnia, quorum habet species, si species sit sufficiens principium intelligendi. Dicendum quod ad hoc quod intellectus intelligat, requiritur non solum species vel obiectum, sed intentio, qua actu feratur in obiectum, & ideo quia non simul potest intentio ferri ad plura ut plura, non potest simul intelligere plura, quae habent eundem modum intelligendi. In his enim, ad quae intellectus indifferenter se habet, omnino oportet quod fiat determinatio per aliquid alterum. Sicut enim imaginatio, in qua sunt multae species, indifferenter se habet ad multas, unde oportet ad hoc quod actu feratur in aliquam illarum, quod determinetur per appetitum, vel per sensum, vel per aliquid aliud, ita intellectus determinatur per voluntatem, vel per aliquid, quod occurrit. Et ideo non est necesse quod angelus intelligat omnia, quorum species habet, sicut nec imaginatio actu imaginatur oia quorum habet species. Praeterea idem posset dici de habitu, quem iste ponit, quia ille indifferenter se habet ad omnia, vel oportet, quod determinetur per voluntatem. Nam si species esset sufficiens principium intelligendi sic, quod non requireretur intentio, vera esset ratio, quam ponit, quia tunc naturali necessitate angelus intelligeret omnia, quorum habet species, sed intentio actualis requiritur, a qua determinatur intellectus per voluntatem, quae habet mouere intellectum ad exercitium sui actus. Non est autem simile de corpore luminoso, & intellectu, quia corpus luminoso non se habet indifferenter ad lucere & non lucere, nec etiam ad diuersa lucere, sed naturali necessitate determinatur ad suum lucere, sed intellectus indifferenter se habet ad intelligere per istam speciem & per illam, & ad multas species. Quia autem maioris actionis sit intellectus quam imaginatio inconueniens est. Cum ergo imaginatio non necessario feratur super omnes species, quas habet multominus intellectus. Hae Bernardus. De materia huius argumenti videbitur post. Ad quintum dicit Ber. quod intellectus est dupliciter patiens. Vno modo in quantum est talis ens, & sic patitur recipiendo speciem. Alio modo in quantum est aliquid intellectuale, & sic patitur recipiendo actum intelligendi, quem ille vocat speciem expressam, & sic passio vtraque intellectus sit ab intelligibili, sed species imprimitur immediate ab obiecto actus autem mediante specie. Intelligere etiam est pati quoddam in quantum non est idem quod intellectus, sed aliquid receptum in eo. Quia autem vltimus dicit, quod tunc intelligere non esset motus a re ad animam. Dicitur, quod immo, quia intelligere sit ab intelligibili mediante specie, quam imprimat, nec est motus ab anima ad rem, nisi multum metaphorice in quantum intellectus iudicat de re, unde & sic terminatur ad rem. Ad aliud, quod postea dicit, quod intelligibile non est praesens in essentia sua intellectu, verum dicitur ita quod sit in intellectu, & reuertitur aliquomodo ad contrarium eius, quod prius dixerat. Quia autem addit quod est praesens

Puto angelos posse sim. ut & vniuersali actu cognoscere oia species numerorum.

Vnde intellectus sine angelo non est huiusmodi & si milliter imaginatio determinatur ad utendum una spem, quas a nud se habet quae alia

Intelligere quibus motus rei ad animam, an econtra.

habitu scientiale non videtur verum, quia iste habitus, aut est similitudo rerum intelligibilium, aut non. Si non, tunc per illum ut per rationem intelligendi non potest fieri intellectio, quia omne quod cognoscitur, cognoscitur per aliquam similitudinem, quia etiam Deus non cognoscitur alia a se, nisi in quantum essentia sua aliquo modo assimilatur. Si autem iste habitus sit similis, vel similitudo rerum tunc vel est determinata similitudo cuiuslibet intelligibilis, & sic est idem, quod species impressa, cum ipse ponat hunc habitum differre realiter a subiecto cui est impressus, vel non est determinata similitudo cuiuslibet intelligibilis, sed indeterminata, & sic non poterit esse principium, quo per ipsum quodlibet intelligibile determinate cognoscatur. Et ideo pro nihilo ponitur ille habitus, quia non potest attingere ad illud, propter quod ponitur. Si autem dicat, sicut videtur dicere, quod habitus iste virtute continet omnia intelligibilia, non sufficit, quia effectus qui virtute continetur in causa non cognoscitur sufficienter per causam, nisi causa illa sit totalis causa rei, sicut est divina essentia, quod non potest dici de isto habitu, qui omnia distincte continere non possit, sicut essentia divina, nisi esset infinita. Vnde ponere, quod sit aliqua creatura sic virtute continens omnes alias non est verum, & ideo iste habitus non potest sic continere omnia intelligibilia. Quia etiam dicit, quod per istum habitum obiectum est praesens intellectui non ut inherens, sed ut praesens obiective, non est intelligibile, quia quod per quod sit praesens nunc, cum prius quando angelus non intelligebat, non esset praesens. Non posset dici, quod per habitum, quia etiam habitus prius erat, nec etiam ut habitus factus est in actu, nisi habitus esset determinata similitudo intelligibilis, quod non est, ut est ostensum praecipue cum ipse ponat hunc habitum in quolibet angelo tantum vnum. Vnde non videtur quomodo intelligibile in ratione obiecti per istum habitum sit praesens. Nec valet quod dicit, quod iste habitus habet respectum essentialem ad scibile, cuius est, quia per ipsum respectum non potest ipsum representare, nisi sit aliquid in illo habitu, quod sit similitudo impressa intellectui, quae erit determinata respectu cuiuslibet intelligibilis, & sic erit idem quod species impressa, vnde ex dictis patet quod omnia, quae dicit de illo habitu sunt ficticia. Hae Ber. & bene Notandum etiam quod Egidius in quaestionibus disputatis soluit ad omnes rationes Henrici faciens de 5. rationibus supra tactis. 9. & omnes novem reducit contra Henricum ostendens, quod aequae militat contra ponentes intellectum intelligere per habitum, sicut contra ponentes eum intelligere per species impressas. vide dicta eius. Ad argumentum Durandi negatur maior qua dicit quod omne illud est primo cognitum, per quod factum per representatum potentia cognitiva fertur in alterum. Et ad probationem huius maioris, negatur minor pro syllogismo, scilicet quod omne, quod representat aliquid potest cognoscitur, se habeat ad eam obiective. Nec valet probatio, qua dicit, quod dicitur supplet vicem rei quam representat, quae si secundum se praesens esset haberet se obiective ad potentiam cognitivam &c. Dicitur enim quod species representativa supplet vicem obiecti quo ad actualem potentiam, & ponendo eam in actu primo, non autem in terminando actum secundum potentiam. Ad hoc enim quod potentia cognitiva quaecumque cognoscatur, oportet quod vniatur suo obiecto. nam sensus in actu & sensibile in actu vnum sunt secundo de anima. Et quia sensibile per essentiam suam non potest vniari sensui, oportet quod vniatur sibi per suam speciem, & quo ad hoc species gerit vicem obiecti, non autem oportet, quod sit terminus actus secundum, nec primum sensatum, vel a sensu cognitum. Ad aliud, quod dicit de imagine dicendum, quod arguens deceptus fuit ex aequivocatione imaginis, & similitudinis, & medij cognoscendi, nam quodlibet tale multipliciter dicitur, est enim medium cognoscendi in quo, & medium cognoscendi quo, & medium cognoscendi sub quo, medium cognoscendi in sensu visus sub quo est lux, medium quo est species sensui impressa, medium in quo est speculum vel aliud obiectum extra videntem, ex cuius inspectione sensus ducitur in alterius cognitionem. Et sicut distinguo de multi-

Ad argumen-
tum Durandi
contra eandem
quaestiam.

Tex. co. 13.

Medium cog-
noscendi seu
similitudo in el-
imago cogni-
ti et multipli-
ci est ista
ad secundum
sco. contra.

plici medio, ita potest distingui de multiplici imagine, nam species impressa est imago qua res videtur, sed speculum, vel statua est imago, in qua aliquid videtur. Et ideo dicitur quod imago, in qua res videtur est primo cognita, non autem imago, qua res videtur. Cum autem dicit, quod absurdum est dicere, quod per tale speciem ignotam ducamur in cognitionem alicuius &c. Dicitur quod verum est si species esset imago in qua, vnde ad ostendendum nullitatem sui processus dico, quod si iste processus valeat utique probaret, quod nec potentia anima, nec ipsa anima esset principium videndi, quia quo dicitur horum est inuisibile, & secundum argumentum per ignotum non ducimur in cognitionem alterius. De hoc autem multiplici modo accipiendi medium, vel imaginem loquitur Sanctus Thom. in pluribus locis praesertim prima parte quaest. 12. art. 5. & quaest. 87. arti. secundo. & quarto sen. dist. 49. quaest. 2. art. primo. & de veritate. q. 20. art. 2. vnde in quarto ubi supra in solutione. 15. sic dicit. Medium in visione corporali & intellectu ali inveniuntur triplex. Primum est medium sub quo videtur & hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod obiectum speciale, sicut se habet corporale lumen ad visum corporalem, & lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium quo videtur, & hoc est forma visibilis, qua determinatur uterque visus ad speciale obiectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur, & hoc est illud per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem sicut inspicendo speculum ducitur in ea, quae in speculo representatur, & videndo imaginem ducitur in imaginatum, & sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel contra. Hae ille. Vnde in prima parte. q. 87. articulo. 2. soluit istam rationem Sanctus Thom. arguit enim sic. Propter quod vnumquodque & illud magis, sed res cognoscuntur ab anima propter habitum & species intelligibiles, igitur ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad Tertium (inquit) dicitur quod cum dicitur propter quod vnumquodque, & illud magis, veritate habet se intelligatur in his, quae sunt vniuersi ordinis, puta in vno genere causae puta si dicatur, quod sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quod vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea, quae sunt diuersorum ordinum, non habet veritatem. Vt si dicatur, quod sanitas est propter medicinam, non ideo sequitur, quod medicina sit magis desiderabilis, quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Si igitur accipiamus duo quorum vtrumque sit in ordine per se obiectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine obiectorum in quantum est habitus nec propter habitum aliquid cognoscuntur sicut propter obiectum cognitum, sed sic propter dispositionem vel formam, quae cognoscens cognoscit, & ideo ratio non sequitur. Hae ille. Simile ponit de veritate quaestio. 10. articulo. 9. in solutione tertij. Dicitur (inquit) quod habitus non est causa cognoscendi alia, sicut quo cognito cognoscuntur alia prout principia sunt causa cognoscendi conclusiones, sed quia ex habitu perficitur anima ad cognoscendum aliquid, & sic non est causa cognitorum quasi vniuocae, prout vnum cognitum est causa cognitionis alterius cognitum, sed quasi causa aequiuocae, quae eandem nominationem non recipit sicut albedo facit album, quamuis ipsa non sit alba, sed est quo aliquid est album. Similiter & habitus in quantum huiusmodi non est causa cognitionis, ut quod est cognitum, sed ut quo aliquid est cognitum, & ideo non oportet, quod sit magis cognitum quod ea, quae per habitum cognoscuntur. Hae ille. Et quod dicit de habitu intelligit de specie. Ad secundum eiusdem, in quo implicatur multa argumenta, dico ad primum illorum quod nullo modo est necessarium, quod species intelligibilis sit primum ab intellectu cognitum, & de hoc statim dictum est. Ad secundum dicitur, quod intellectus noster non recipit species immediate, nisi rerum & quidditatem sensibilibus, & per species rerum sensibilibus intelligit primo quidditatem rei sensibilibus, & ex cognitione illa peruenit ad cognitionem actus sui, & ex

Medij
sione
rati
dualit

Tex. com. 40

per se intel-
lectu anima
alia est ex
cognoicere
quod ad
est & quid
est.

Tex. com. 30.
Intel-
lectus co-
gnoscitur ad
sua ad colores
quis sensus.

& ex illa ad cognitionem speciei & potentiae, quae sunt principia actus. Et ex cognitione actuum & potentiarum deuenit in cognitionem essentiae animae, prout docet Sanctus Thom. prima parte, & in quaestionibus de veritate in multis locis, & ex cognitione animae deuenit in cognitionem substantiarum separatarum. Ad aliud dicitur, quod nullus dicitur intellectus potest esse in anima nisi praesupposita notitia simplici alicuius quidditatis, quae non potest haberi sine specie. Intellectus enim informatus specie impressa potest formare multos conceptus, scilicet generis & speciei & differentiae & huiusmodi vniuersalium, ex quibus potest componere, & diuidere, & syllogismos formare. Ad aliud dicitur quod solum concludit, quod sensus tanquam potentia prior representat intellectui tanquam potentiae posteriori obiectum suum aliquo modo, non autem quod solum per actum secundum sine alio representatio, quia nec etiam intellectus representat voluntati obiectum suum per actum suum, vel per actum secundum sine representatio, sed in quantum ex actu intellectus relinquitur verbum complexum vel incomplexum. Sic etiam secundum Philosophum secundo de anima motus sensus relinquit aliquid in phantasmata, quae habent rationem speciei, non autem actus vel operationis. Ad aliud dicitur, quod intellectus noster per viam reflexionis potest experiri se habere in se principia actus sui secundum quae sunt potentiae, & impressiones habituales, quantum ad cognitionem, an est, & quid est. Et de hoc Sanctus Thom. de veritate. q. 10. articulo. 9. sic dicit. Sicut anima, ita & habitus duplex est, cognitio, vna qua quis cognoscit an habitus sibi in se, alia qua cognoscitur quid sit habitus. Hae tamen duae cognitiones circa habitum alio modo ordinantur quam circa animam. Cognitio enim, qua quis nouit se habere habitum aliquem, praesupponit notitiam, qua cognouit quid sit habitus ille. Non enim possum scire me habere charitatem, nisi sciam quid est charitas. Sed ex parte animae non est sic multum insciunt se habere animam, qui nesciunt quid est anima; cuius diuersitatis est haec ratio, quia tam habitus quam animam non percipimus esse in nobis nisi percipiendo actus quorum anima & habitus sunt principia, habitus autem per essentiam suam est principium talis actus. Vnde si cognoscitur habitus prout est principium talis actus cognoscitur de eo quid est ut si sciam, quod castitas est per actum quis colubet se ab illis actibus cogitationibus vel delectationibus venereis exsistentibus, scio de castitate quid est. Sed anima non est principium actuum per suam essentiam, sed per vires suas, vnde perceptis actibus animae percipitur in esse principium talium actuum, ut potest motus & sensus non tamen ex hoc natura animae scitur. Loquendo igitur de habitibus prout de eis scimus quid sunt, duo in eorum cognitione oportet attendere, scilicet apprehensionem & iudicium, secundum apprehensionem quidem oportet quod eorum notitia ex obiectis & actibus capiatur, nec ipsi possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est, quia cuiuslibet potest a animae virtus est determinata ad obiectum suum, vnde & eius actio primo & principaliter in obiectum tendit. In ea vero, quibus obiectum dirigitur non potest nisi per quandam reditorem vel reflexionem. Sicut videmus quod visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quandam reditorem, dum videndo colorem videt se videre. Sed ita reditio incomplete quidem est in sensu, & complete autem in intellectu, qui reditio redit completa ad cognoscendum essentiam suam. Intellectus autem noster in ista via hoc modo comparatur ad phantasmata, sicut visus ad colores, ut dicitur, tertio de anima. Non quidem per cognoscatur phantasmata, ut visus cognoscit colores, sed ut cognoscatur ea, quorum sunt phantasmata, vnde actio intellectus nostri primo tendit in ea, quae per phantasmata apprehenduntur, & deinde redit ad actum suum cognoscendi: & vterque in species, & habitus & potentias, & essentiam ipsius mentis, non enim comparatur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut ea in quibus in obiectum fertur. Iudicium autem de vnoquoque habetur secundum illud quod est mensura illius, cuiuslibet autem habitus mensura quaedam est id, ad quod habitus ordinatur. Quod quidem ad cognitionem nostram tripliciter

se habet: quandoque enim est a sensu acceptum, vel visu, vel auditu, sicut cum videmus utilitatem medicinae, vel grammaticae, vel audiuimus eam ab aliis. Ex hac utilitate scimus quid est grammatica, vel medicina, quandoque vero est naturalis cognitio in inditum, quod maxime patet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dicitur. Quandoque vero est diuinitus infusum, sicut patet in fide & spe, & aliis huiusmodi infusis habitibus, & quia naturalis cognitio in nobis ex diuina illustratione oritur, in vtroque veritas increata consulitur, vnde iudicium, in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum id, quod sensu accipimus, vel secundum id, quod in creatura veritatem consulimus. In cognitione vero, qua cognoscimus an habitus in nobis sunt, duo sunt consideranda, scilicet habitualis cognitio & actualis. Actualiter quidem percipimus nos habitus habere ex habitu actibus quos in nobis sentimus, vnde & philosophus dicit secundo ethicorum quod signum oportet accipere habitum, sicut in opere delectationem, sed quantum ad habitum cognoscendum habitus mentis per seipsum cognosci dicuntur. Id enim facit habitualiter cognosci aliquid ex quo aliquid est habitus potens progredi in actum cognitionis eius rei, quae habitualiter cognosci dicitur, ex hoc autem ipso, quod habitus per essentiam suam sunt in mente praesentes, potest progredi ad actualiter percipiendum habitum in se esse, in quantum per habitus, quos habet potest progredi in actum in quibus habitus actualiter percipiuntur, sed quantum ad hoc est differentia inter habitus cognitiuum & affectiuum partis. Habitus enim cognitiuum partis est principium, & ipsius actus quo percipitur habitus, & etiam cognitionis, qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitiuum procedit. Sed habitus affectiuum partis est quidem principium illius actus, ex quo potest habitus percipi, non tamen cognitio, qua percipitur, & sic patet quod habitus cognitiuum ex hoc quod per essentiam suam in mente consistit, est principium proximum suae cognitionis, habitus autem affectiuum partis est principium quasi remotum, in quantum non est causa cognitionis, sed eius actus, vnde cognitio accipitur, & ideo dicit Augustinus quod artes cognoscuntur per sui praesentiam, sed affectiones animae per quasdam notiones. Hae Sanctus Thom. ex quibus patet, quomodo falsum assumit arguens in hoc, quod dicit, quod nullo modo possumus experiri in nobis esse species. Et vltra hoc patet ita factas per multas auctoritates Augustini potissime decimo coelevationum. c. decimo ubi dicit, quod in memoria sunt thesauri innumerabiles, imaginum de huiusmodi rebus sensu inuentarum. Et in fra in eodem dicit. Nec ipsa tamen incitant ad eam, sed rerum sensatarum imagines illud praesto cogitationi remouent eas. Et iterum. Nec ea tamen, sed corpora videndo absorbui, quando vidi oculis, sed eorum solae imagines mira celeritate capiuntur, & memoriae tanquam cellis reponuntur, & mirabiliter recordando proferuntur. Item. 12. super Gen. capitulo. de paruis distinguit tria genera visionum, scilicet corporalem, spirituales, & intellectualem, & de qualibet das exemplum de spirituali ait. Ipsum quippe coelum & terram & ea, quae in eis sunt, videre possumus, etiam in tenebris constituti cogitamus, ubi nihil videntes oculis corporis, animo tamen imagines corporales intuemur veras, sicut ipsa corpora vidimus, & memoria retinemus, seu fictas acut cogitatio formare potuit. Item capitulo. 16. Cum aliquid oculis cernitur, continue fit imago eius in spiritu, sed non dignoscitur facta, nisi cum ablati oculis ab eo, quod per oculos videbamus, imaginem eius in animo inuenimus, & paulo post. Vidit (inquit) rex Balthasar articulos manus scribentis in pariete, continuoque per corporis sensum imago rei corporaliter facta spiritu eius impressa est, atque ipso viso facta atque praeterito illi in cogitatione permansit, videbatur in spiritu, & non intelligebatur. Item paulo post eodem capitulo. Signum corporaliter factum corporaliter viderat, & translata eius imaginatione in spiritu cogitando cernebat. Item capitulo. 45. Haec natura spiritualis, in qua non corpora, sed corporum similitudines exprimentur &c. Et sequenti capitulo Mementote (inquit) eodem quo corpus sensu corporis tangitur, Capreolus 2. Sen. M 3 sit

Id ad quod ha-
bitus ordinat
ur intelligitur
se habet ad co-
gnitionem no-
stram.

In nobis esse
species imagi-
narias & in-
tellectuales
experitur.

fit etiam in animo tale quid, non quod hoc fit, sed quod ei simile sit. Item in epistola ad paulinum de videndo Deum. Incorporeas (inquit) corporum similitudines incorporea anima incorporaliter commendat memoriam, unde cum voluerit poterit velat de custodia producat, atque incompositum cogitationis exhibitas iudicare. Et cum voluerit etiam quod ista discernet quid specie corporali foras reliquerit, quid eius simile intus aspiciat, & illud abiens, hoc praesens esse dinoscitur, sicut me abiens faciem mei cogitas corporis, & illa tibi est imago, abiensque facies, cuius imago est, & haec corpus, illa vero corporis incorporea similitudo est. Item post in eadem epistola. Invenire inquit celum & terram cogitando sicut oculis corporis cernendo consuevisti easque imagines caeli & terrae, quae ante oculos cogitationis productae sunt, vide similitudines corporum esse non in corpora. Item decimo confessionum capitulum 15. Ecce (inquit) memoria profero cum dico quatuor dico quatuor esse perurbationes, cupiditatem, letitiam, metum, tristitiam. Et infra probat quod talia non sunt secundum se praesentia memoranti, sed secundum suas species dicens. Quis enim talia nolens loqueretur, si quotiens tristitiam vel metum nominamus, totiens metere vel timere cogitemus, & tamen ea loqueremur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum, sed imagines impressas a sensibus corporis, sed etiam rerum ipsas notiones inveniremus, quas nullo la ianua corporis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam suarum passionum memoria commendavit, aut ipsa sibi etiam non commmendata retinet. Sed utrum per imagines, an non, quis facile dixerit. Nomino quippe la pidem, nomino solem, cum res ipsae non assunt sensibus meis, in memoria sane praesto sunt imagines earum. Nomino dolorem corporis nec mihi adest, dum mihi non dolet, nisi cum adest imago eius in memoria mea nescirem quid dicerem nec eum in disputando a voluntate discernere. Haec ille. Ex quibus & multis aliis, quae ponit de actu creandi. 14. de trinitate, capitulo tertio & nono patet quod quilibet potest experiri se habere in anima & animae potentis tales species quas arguens negat. Unde in fero quatuor corollaria. Primum est quod falsum dicit Henricus, quod magna ignorancia vel incuria fecit credere quod Augustinus poneret species. Secundum est, quod falsum est opinio Godofredi, qui negat species in intellectu, licet concedat eas in sensu. Tertium est, quod falsum est opinio Durandi, qui negat species tam in sensu quam in intellectu, licet coactus ponat eas in organis sensuum, vel in spiritibus cerebri. Quartum est, quod falsum est opinio. quorundam terministarum, sicut Adam & similibus negantium omnino species & glosantes dicta Philosophi & Commentatoris & Augustini contra mentem eorum dicendo quod species intelliguntur habitus, aut notitias abstractivas, vel res extra ut fantasmas, & hoc sufficit ad solutionem septimi. Ad Tertium quod est similiter Durandi negatur maior si intelligatur generaliter, quia sicut ponit sanctus Thomas de veritate, q. 8. articulo 14. Omnes species intelligibiles sunt vnius generis, scilicet de genere qualitatis, cum tamen res, quarum illae species sunt representativae, sunt aliorum generum. Tunc ad primam probationem maioris, negatur similitudo ibidem adducta scilicet quod sic habeat species coloris ad colorem, sicut se habet lumen ad lucem, nam lux & lumen sunt quantitates realem esse habentes, & sunt eiusdem speciei, species autem non est nisi intentio. Et quod adducitur de subiecto lucis & luminis. Dico, quod diaphanum non solum est subiectum speciei coloris, immo speciei soni & odoris. Et ideo ex identitate subiecti luminis & speciei coloris nihil potest argui in proposito. Item Quia lux est qualitas activa actione reali, ideo nimirum si potest causare qualitatem eiusdem speciei, non sic autem color. Item Quia tunc tantum posset intendi species coloris quod aer esset realiter coloratus, quod est falsum. Item falsum est quod diaphanum sit immediatum subiectum speciei coloris, quia subiectum est diaphanum illuminatum, ita quod lumen est ratio subiecti speciei coloris, ut patet secundo de anima. Ad secundam probationem dicitur, quod secus est de qualitatibus tangibilibus, & de visibilibus, vel gustabilibus. Nam qualitates tangibiles sunt vere activae, tamen dico quod calor causat in me

Tex. com. 79.

dio non solum calorem eiusdem speciei, verum etiam speciem sui qua sentitur, quae non est eiusdem, sed alterius rationis, immo nisi causaret in medio & in organo suam intentionem, nunquam sentiretur, quia sensibile positum supra sensum non facit sensationem, & idem dico de sapore, & odore, & sono. Ad tertiam probationem dicitur, quod equivoce de similitudine, nam quandoque similitudo sumitur pro contentiva in forma specifica quandoque vero pro representatione. Modus similitudinis secundo modo sumpta non est semper eiusdem speciei cum suo representato, sicut patet de statua Herculis, & de Hercule. De praedictis dicit beatus Thomas de veritate, q. 8. ar. 11. ad Tertium Inter cognoscens (inquit) & cognitum non exigitur similitudo, quae est secundum convenientiam in natura, sed secundum representationem tamen. Constat enim quod forma lapidis in anima longe est alterius naturae quam forma lapidis in materia, sed in quantum representat eum sic est principium ducens in cognitionem eius. Unde quamvis forme, quae sunt in intellectu, sint immateriales secundum naturam suam, nihil tamen prohibet quin per eas assimilentur rebus, non solum secundum formam sed etiam secundum materiam. Haec ille. Idem dicit q. 10. ar. 4. ad quartum. Item q. 2. art. 3. ad nontum. sic dicit. Similitudo aliorum duorum ad invicem potest dupliciter attendi. Vno modo secundum convenientiam in natura, & talis similitudo non requiritur inter cognoscens & cognitum, immo videmus quod quod quanto talis similitudo est minor tanto cognitio est spiciatior, sicut minor est similitudo similitudinis, quae est in intellectu ad lapidem, quam illius, quae est in sensu, cum sit in materia remota, & tamen intellectus percipit eum cognoscit quod sensus. Alio modo quantum ad representationem. Et haec similitudo requiritur cognoscens ad cognitum, quod igitur sit minima similitudo creaturae ad Deum secundum convenientiam in natura, est tamen maxima similitudo secundum quod divina essentia expressissime creaturam representat, & ideo diuinus intellectus optime rem cognoscit. Haec ille. Scien tamen quod quandoque videtur sanctus Thomas dicere quod species, & illud cuius est species, sunt eiusdem rationis, licet differant secundum esse reale & intentionale, ut patet. 3. sen. dist. 49. q. 2. ar. 1. Dominus Albertus super porphyrium primo tractatu. c. 6. concedit, & ponit quod eadem essentia vniuersalis naturae est per se reale praesentiam in anima, & in singulari. Hoc idem dicit tertio de anima, & in tractatu de intellectu & intelligibili, sed in hoc non concordat sanctus Thomas. Ad quartum dicitur, quod solutio ibidem data bona est & eam ponit sanctus Thomas de veritate q. 8. articulo 14. dicens. Formarum quaedam sunt vnius generis, quaedam autem diuersorum generum. Formae quidem, quae sunt diuersorum generum, diuersas potentias respiciunt, cum vnius generis ex vnitae potentiae, siue materiae procedat secundum Philosophum, unde possibile est vnum subiectum simul perfici diuersis formis diuersorum generum. Quia tunc vna potentia non determinabitur ad diuersos actus, sed diuersae, sicut si aliquid corpus est simul album & dulce albedo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humiditatis. Formae vero quae sunt vnius generis vnam potentiam respiciunt, siue sint contrariae, ut albedo, nigredo, siue non, ut triangulus & quadratum. Haec igitur formae in subiecto tripliciter esse dicuntur. Vno modo in potentia tamen, & sic sunt simul, quia vna potentia est contraria, & diuersarum formarum vnius generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri, & sic etiam simul esse possunt, ut patet cum quis dealbatur. Tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut in corruptum. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum iam albedo est in fine dealbationis, & sic impossibile est duas formas vnius generis esse simul in eodem subiecto. Oportet enim eandem potentiam ad diuersos actus terminari quod est impossibile, sicut unam lineam ex vna parte terminari ad duo puncta diuersa. Sciendum igitur, quod omnes formae intelligibiles sunt vnius generis quantumcumque res, quarum sunt species, sunt diuersorum generum, omnes enim eandem potentiam intellectivam respiciunt, & ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu. Et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam & actum completum & perfectum, & hoc est species esse in habitu, quod est

Formae in genere diuersae sunt in actu & in potentia.

Tex. com. 10.

est medius inter potentiam & operationem, sed in actu perfecto plurimum specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem, quod dicitur intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei, secundum quam intelligit, & ideo impossibile est, quod simul & semel secundum diuersas formas actu intelligat &c. Haec ille. Cum autem arguens hanc resolutionem infringere molitur dicens, quod omnes species, quo ad actum informandi sunt simul &c. Dicitur, quod licet omnes informet intellectus, non tamen simul actu perfecto informant & ideo nihil valet. Ad quod dicitur quod essentia angeli ex hoc quod est ad genus limitata, non potest esse perfecta & distincte representatiua omnium ab angelo naturaliter cognitorum. Et quod dicitur, quod inter res diuersorum generum est certa habitudo &c. Dicitur quod illa habitudo non potest cognoscere nisi cognitio fundamenta & terminata, ideo ipsa non potest esse principium cognoscendi suum terminum, sed contra, loquendo de cognitione propria & distincta. Quia autem additur quod accidentia magnam partem conferunt &c. Dicitur quod accidentia substantiae sunt effectus, & ideo per illa potest cognosci substantia, non sic autem de rebus naturalibus respectu essentiae angelorum. Item. Quia in isto processu equiuocatur de principio cognoscendi, quia accidit sicut sunt medium, in quo non medium, quo substantia cognoscitur, & de secundo medio loquimur non de primo. Cum autem additur, quod non minoris perfectionis est in telligere, quam intelligibilia representare &c. Dicitur quod essentia angeli, sicut non sufficit omnia intelligibilia naturaliter representare ex se nisi per formas sibi superadditas, ita nec omnia intelligere, quia ipsa non est immediatum principium intellectus nisi actuata, & informata specie intelligibili. Ad sextum dicitur, quod falsum assumit, scilicet quod potentia rerum sufficiat ad hoc quod intelligat ab angelo. Cum quia praesentia temporalis vel localis obiecti ad potentiam non sufficit, nisi obiectum aliquo modo potentiae vniatur. Non quia non omnia, quae sunt praesentia angelo sunt actu intelligibilia: cum multa sint materialia. Cum quia falsum est, quod omnia intelligibilia naturaliter ab angelo sunt sibi localiter praesentia, quia angelus non est ubique: licet arguens hoc opinetur, & falsum. Cum quia similitudo, quam facit de sensu & sensibili, nihil est ad propositum. Quia sensibile potest agere in sensum, & non in angelum, ut supra dictum fuit, & etiam quia non sufficit praesentia sensibilibus ad sensum ad hoc ut fiat sensatio, nisi ambo efficiant vnum quodammodo, ut habetur secundo de anima. Et multa alia falsa narrat sine probatione in dicto argu. ut puta quod sensus exterior per actum suum sine alio representatiuo representat intellectui suum obiectum quia secundum illam fictionem in vanum poneretur sensus cois, imaginatio, fantasia, estimatiua, & memoria. Et breuiter omnis potentia conseruatiua specierum. Item quod intellectus angelicus nudatus omni specie sufficit omne praesens cognoscere, & omne aliud quod habet habitudinem ad rem praesentem. Item quaeritur ab arguente, cur intellectus angelicus de quoniam non cognoscit diuinam essentiam, cum sit sibi summe praesens. Ad primum eorum, quae recitantur a Gre. contra eandem respondet Gre. dicens, quod esto, quod nesciremus, ad quod sit nobis species opportuna, adhuc per experientias, quas habemus de ipsa, ponenda esset: multa enim videmus in nobis & extra nos, de quibus cur, & propter quid sint, nescimus reddere rationem, nec ideo tamen illa negatur. Vt etiam dicit, quod species requiritur tam propter representationem obiecti, non secundum se praesentis, quam propter causationem notitiae illius, quando non praesens existit, unde sicut dicit Aug. 10. de trinitate. c. 5. quia non potest omnia secum introrsus in regionem inuocare ipsa corpora inferre, imagines eorum cum voluerit rapit. Et libro. 5. c. 6. Vt posuit (inquit) esse visio cogitantis, ideo fit in memoria sentientis simile aliquid, quod ita conuertat in cogitando acies animi sicut se in cernendo conuertit ad corpus acies oculorum. Item duodecimo super Gen. cap. 29. de paruis dicit. Quia quamprimum videmus aliquid corpus, quod antea non videamus, incipit imago eius esse in spiritu nostro, quia cum aliud abiens fuit, recordemur. Item philosophus tertio de anima in tellectus (inquit) animae fantasmas ut sensibilia sunt, & Com-

Presentia temporalis vel localis obiecti ad potentiam non sufficit ad intelligendum sed requiritur actus.

Tex. com. 10.

mentator ibidem commento. 29. dicit quod imagines sensibilibus sunt intellectui loco sensibilibus. Et multa alia testimonia possunt adduci, quibus apparet species ipsas propterea fieri in nobis, ut res absentes, vel non praesentes, in illis, seu per illas nosse possumus. Unde ita terminatur ad illas nostra cognitio in absentia rerum, quas repraesentant, sicut ad ipsas res cum sunt praesentes. Haec Greg. bene. Nisi in hoc quod ponit cognitionem rei absentis causari a specie, non autem notitiam rei praesentis, scilicet inmediate a re. Huius enim oppositum ponit sanctus Thomas. Vbi cumque loquitur de ista materia, scilicet quod nulla notitia sentitiua vel intellectiua potest causari nisi per speciem rei, ita quod potentia cognitiua informata specie est proximum principium elicitiuum cognitionis, & non potentia nuda, nec res extra, nec vtrunque nisi prius vnum alteri vniatur per suam speciem, vel per suam essentiam. Unde de veritate. q. 8. arti. 6. Duplex est (inquit) actio vna que procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat, & haec est ut est illuminare, quae etiam proprie actio dicitur. Alio vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente, ut perfectio eius, & haec proprie dicitur operatio, & haec est sicut lucere. Haec autem duae actiones in hoc conueniunt, quod vtraque non progreditur, nisi ab existente in actu, secundum quod est actu. Unde corpus non lucet nisi secundum quod habet lucem in actu, & similiter non illuminat. Actio autem appetitus, & sensus, & intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem, sed sicut actio consistens in ipso agente ut perfectio eius, & ideo oportet, quod intellectus secundum quod intelligit sit in actu. Non autem oportet quod intelligens intelligens sit ut agens, intellectum ut passum, sed intelligens & intellectum prout eis est effectum vnum quid, quod est intellectus in actu, sunt vnum principium huius actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici vnum quid in quantum intellectum coniungitur intelligenti siue, per essentiam suam siue per similitudinem. Haec ille. Item artic. eodem ad secundum in oppositum sic ait. Et cognoscens & cognitum non se habent ut agens & patiens, sed sicut duo, ex quibus fit vnum cognitionis principium, & ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens & cognoscibile, sed oportet quod cognoscibile cognosceti vniatur per forma vel per essentiam suam, vel per similitudinem suam. Haec ille. Simile ponit in diuersis locis. Cum autem arguens vult probare, quod species non sit propter causationem cognitionis, quia sicut res extra causat speciem in anima, vel in intellectu, ita posset causare notitiam sui &c. Dicitur, quod res materialis nec cognitionem, nec speciem potest immediate causare in intellectu. Unde sanctus Thomas de veritate quaest. 8. ar. 9. sic dicit. Oportet quod agens & patiens sint vnius generis, cum potentia & actus vnum quodque genus entis diuidant. Non enim album patitur a dulci nisi per accidens, sed a nigro tantum. Res autem materiales & intelligibiles sunt omnino diuersorum generum, ea enim quae non communicant in materia non communicant in genere, ut patet per Philosophum quinto & quarto metaphys. Unde non potest esse, quod res materialis immediate patitur ab intellectu, aut agat in ipsum. Et ideo in nobis prouidit naturae conditor sensitiuas potentias, in quibus formae sunt medio modo inter modum intelligibilem, & modum materiale, conueniunt siquidem cum formis intelligibilibus, in quantum sunt formae siue materia. Cum materialibus vero formis inquantum nondum sunt a conditionibus materiae denudatae, & ideo potest esse actio & passio suo modo inter res materiales, & potentias sensitiuas, & similiter inter has & intellectum. Haec ille. Quia autem additur in argumento, quod species non est necessaria ad praesentandum &c. Dicitur quod illa probatio multa falsa assumit. Primum est, quod visio intuitiua non requirit aliquod representatum aliud ab obiecto, & actu intelligendi: huius enim falsitas supra ostensa est. Secundo, quod falsum est, quod omne representatum oportet esse praecognitum. Tertium est, quod representatum oportet esse se praecognitum intuitiue ante representationem vel cognitionem eius per speciem, & quod prima cognitio rei non sit per speciem. Quartum est quod obiectum dicitur Capreolus. 2. Sent. M 4 stans

Nec sentitiua nec intellectiua potest sine specie inueneri obiectum etiam praesens.

Agens & patiens sunt vnius generis.

Tex. com. 10.

flans immediate agat in intellectum, & multa alia falsa ibi dem assumuntur, nec probantur, Grego. tamen aliter respondet, sed sua responsio non concordat dictis sancti Thomae, puta quod species non ponitur propter aliud, nisi ut per eam cognoscatur obiectum absens, & non propter cognitionem obiecti praesentis, vel quod id est, propter notitiam abstractivam & memorativam, non autem propter intuitivam. Ad secundum respondet bene Gregorius; & concorditer sancto Thomae, quod illa species non est eiusdem rationis, sed alterius ab obiecto extra. Et cum assumitur quod potentia discernens inter minus dissimilia &c. Dicit, quod similitudo potest capi dupliciter. Vno modo pro convenientia essentiali secundum genus, vel speciem, sicut duo homines & duo individua eiusdem speciei dicuntur esse similia. Alio modo pro convenientia quadam accidentali, quae imago, & illud cuius est imago dicuntur similia, & per oppositum dupliciter potest capi dissimilitudo. Vterius dicit, quod si propositio assumpta intelligatur de dissimilibus dissimilitudine opposita similitudini primo modo accepta, ipsa non est univocaliter vera, & patet in instantia. Nam lupus & ovium minus sunt dissimiles isto modo quam lupus & statua lupi. Et tamen agnus bene discernit inter lupum, & ovem immo inter matrem suam, & omnem aliam ovem, quae adhuc plus conveniunt essentialiter, non autem inter lupum & statua lupi. Nam si vna statua bene perfectam videret, ita eam fingeret, sicut verum lupum, alia multa instantiae dari possunt. Et quia in isto sensu argumentum procedit ut videtur, ideo non concludit. Si autem intelligatur, secundo modo, minor est falsitas. Ad argumenta secundo loco inducta contra eandem conclusionem respondet Grego. Ad primum siquidem dicit negatio maiora. Et ad probationem dicit, quod illa duae similitudines sunt alterius & alterius rationis. Et cum inferunt, ergo vna illarum est perfectior alia, & continet alia virtualiter, respondet Grego, quod si ista probatio valeret, ipsa concluderet multa falsa contra quemlibet. Nam per simplicem modum probaretur, quod in intellectu, non possunt simul esse actus apprehendendi, & actus attendendi, nec aliquid duo actus diverfarum rationum. Item nec plures habitus, nec habitus & actus simul, nec plures species. Itaque quod nec in voluntate possent simul esse aliqui duo actus nec duo habitus, nec habitus, cum actu. Et univocaliter nec duae formae possent esse simul in eodem subiecto numero, quae omnia sunt absurda. Et quod ita probaretur, patet cuiuslibet volenti dictam consequentiam cuiuslibet talium applicare. Respondeo tamen ad rationem, & primo nego consequentiam propter illam partem consequentis, quae dicit, quod vnum aliud virtualiter contineret, non enim quodlibet alio perfectius continet illud virtualiter proprie loquendo. Nam si continere non dicitur nisi illud, quod potest aliud producere, vel potest in omne illud in quo aliud potest, & in aliquid aliud plus. Constat etiam quod non quilibet, quae sunt alterius rationis, sic se habent ad invicem, concessio etiam quod species contineret actum virtualiter, non sequitur quod contineat illum sicut causa totalis, sed tanquam partialis, ac per hoc non oportet, quod sit perfectio actu. Vterius negatur illud aliud assumptum impossibile est, quod duo accidentia, quorum vnum continet aliud virtualiter, sint in eodem subiecto, patet enim instantia de habitu & actu, & de luce & specie coloris in medio secundum ponentes eas, & de multis in intellectu & voluntate posset instari. Nec probatio valet, quia particularis est. Ad primam confirmationem cum dicitur, quod alias intellectus esset duae potentiae, respondet Grego, negando consequentiam. Et ad probationem dicit, quod possibile est eandem potentiam eadem assimilari pluribus modis diverfarum rationum, quicquid sit de pluribus eiusdem rationis. Ad secundam confirmationem respondet negando, quod species superflua. Et ad probationem dicit, quod obiectum representatur aliter per speciem, aliter per actum. Nam per speciem praesentatur tanquam per illud, in quo cognoscitur, & quasi modo habituali, per actum vero tanquam per illud, quod cognoscitur, sine applicatur, & sic patet, quod species non est superflua. Haec Grego & satis concorditer sancto Thomae, nisi quod concordius diceretur, quod

Actus intelligendi nullo modo est representativus obiecti.

actus intelligendi nullo modo est similitudo, nec representativum obiecti, sed solum species actui praevia, quae est quasi principium elicitionis intellectus, & verbum quod est quasi terminus intellectus. Vtrumque enim illorum, sicut licet species & verbum est similitudo & representativum obiecti, sed species se habet, ut similitudo impressa, verbum autem quasi similitudo expressa. Item vnam speciem possunt formari multi conceptus eiusdem rei, puta conceptus eius generis & differentiae, & definitionis, sicut potest haberi ex multis dictis sancti Thomae, puta de veritate quaestione 8. articulo 4. ad primum, secundum, tertium, quartum, & Duo decimum. Ad tertiam confirmationem Grego. respondet concedendo conclusionem sed ex illa dicit non sequi principale intentum, scilicet quod non sint species distinctae ab actu. Nam & in sensu sunt huiusmodi species, quod dicitur, quod argumentum peccat per fallaciam consequentis. Nam latenter arguitur. Intellectus assimilatur intelligibili, igitur assimilatur ei per actum formaliter, & non effectivum. Ad secundam rationem principalem respondet Grego, dicens, quod hoc argumentum militat contra suum factorem, in intelligatur sicut sonat. Primum quidem ex eo, quod dicit impossibile esse duas cogitationes eiusdem rei, quae differant rationem esse simul in intellectu. Nam ipse arguens expresso dicit oppositum de angelis, de quibus tamen probato dicitur impossibilitatis, aequo concluderet, ut patet applicanti; secundo quia ex probationibus consequentia manifeste sequitur quod quilibet species existens in intellectu est actualiter cognitio; & per consequens, quod quilibet homo simul actualiter intelligit omnia quorum habet species simul, quod est contra eum, & contra veritatem. Et quod illud sequatur non est opus declarare, quia statim ad habentem curam patet sic esse. Vterius respondet ad rationem negando, consequentiam. Ad probationem dicit, quod illa non est sufficiens ratio. Nam non quodlibet aequo abstractum, ut sententia, vel intellectus est cognitio, ut patet de volitionibus, quae sunt abstractiones quam sensationes, & tamen secundum communem opinionem, ipsae non sunt cognitiones. Item habitus intellectuales non sunt cognitiones, & tamen non minus abstracti sunt quam cognitiones vel sensationes. Dicitur igitur quod talis abstractio & spiritualitas requiritur ad esse cognitionem, & hoc solum intendit ibi Philosophus & Commentator, & sufficit ad eorum propositum, & ideo bene concludit Commentator, quod forma extra animam non sunt comprehensiones, non tamen haec sola abstractio sufficit, ut res sit cognitio unde quod dicit Commentator dicit. Et ideo in anima sunt comprehensiones & intentiones non dicuntur intelligi, quod ideo praestit, sed ideo alijs tamen conditionibus necessariis concurrentibus. Ad confirmationem dicit, quod non qualicumque exhibitio praesentiae obiecti sufficit, sed ea tantummodo, per quam res in actuali mentis aspectu ponitur, iuxta sententiam & modum loquendi Augustini 14. de trinitate capitulo sexto. Hoc autem non fit solum per speciem, nam per speciem obiectum est praesens tantummodo habitualiter. Alioquin si actualiter semper actualiter intelligeretur omne illud, cuius species esset in intellectu, quod est falsum. Confirmat responsum, nam certum est, quod res extra non magis est praesens per speciem praesentem, quam ipsa species met tamen ipsa non semper cognoscitur. Et ideo dicit Augustinus de mente, quod semper est sibi praesens, & tamen non semper se cogitat. Haec Gregorius secundo bene, nisi in hoc quod dicit, quod per actum intelligendi res ponitur formaliter in actuali aspectu mentis, &c. Hoc enim non est verum, sed per actum in unum efficienter, formaliter autem per verbum mentale, quod est effectus speciei & intellectus, ut prius dictum est. Ad alia quae ibi adduntur dicit Gregorius, & bene, quod non omnis similitudo rei dicitur eius cognitio. Ego autem dico quod cognitio non est similitudo rei, sed procedit a similitudine habituali rei. Et aliquando Augustinus dicit, quod nota est quaedam proles similitudinis scientiae, vel memoriae, de qua gignitur, accipit notitiam non per operationem, sed pro termino eius, qui in intellectu est, & dicitur verbum. Ad Tertiam rationem dicitur, quod species ponitur ut sit principium formale elicitionis, actus intelligendi

Di 49. q. 2. r. primo factus per me cor.

intelligendi vna cum intellectu, Et cum probatur oppositum dicitur ad primam probationem, quod assumptum est falsum de causa quocumque non totali, sed partiali. Patet instantia, nam visio albedinis est effectus equivoce albedinis existentis in corpore, & tamen est multo perfectior albedini. Item patet de specie intelligibili respectu fantasmatis. Ad aliud, quod inferunt quod intelligere non esset pati, negatur consequentia, quicquid ponatur actuum intellectus. Nam cum intellectus sit in intellectu, & recipitur in intellectu, intellectus patitur tali passione, quae scilicet est salus & perfectio, & ipsum intelligere est vere pati, licet etiam sit agere, vel actio immanens. Ad aliud dicitur, quod intellectus dicitur locus specierum potius quam intellectio, non ideo, quia species sit in intellectu, sed quia de ratione loci est conservare locatum, species autem conservatur diutius in intellectu quam intellectio, sicut habitus dicitur est passio, vel actus. Secundum. Ad ultimum dicitur, quod Philosophus facit in nunt ordinem speciei ad intellectum per hoc quod dicit, tales imagines se habere ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Quod verum est de quibuslibet, species autem vel imaginibus, per quas, vel in quas intellectus intelligit, sive sint in intellectu, sive in fantasia. Nullus autem ignorat, quod sensibilia sunt causa sensationum, & non e contra, & per consequens nullus negare debet, quod species in intellectu sunt causa intellectio. Item, quia Aristoteles distinguit de duplici actu scilicet primo Secundo. Ad rationes contra quintam conclusionem, quae sunt Scoti, dicendum est. Et primo ad primam, negando minorem, quia licet essentia angeli sit subsistens, hoc non obstat ipsa est forma intellectus angeli secundum esse intellectuale, licet secundum esse naturale sit oppositum scilicet quod intellectus angeli est in essentia eius, sicut accidens in subiecto. Et de hoc Sanctus Thomas de veritate q. 8. art. 6. vbi arguit sic. Si intellectus intelligat se per essentiam suam, tunc illud, quo intelligit, est forma intellectus sui. Essentia autem angeli non potest esse forma sui intellectus, cum magis in intellectu ibi in se essentia, ut proprietates quaedam, sive forma &c. Et postea respondet. Ad secundum (inquit) dicendum est, quod quamvis angelus non possit comparari ad intellectum eius, ut actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum, ut actus ad potentiam in intelligendo. Itaque in solutione sexti sic dicit. Nihil prohibet aliquid esse in altero, & illud in eo diversis modis, sicut totum est in suis partibus, & e contrario. Et similitur est in propositione, essentia enim angeli est in intellectu eius, sicut intelligibile in intelligente, intellectus autem in essentia, sicut potentia in substantia. Haec ille. Simile ponit art. quinto in solutione 4. dicens. Verbum non est alicuius rei forma in intrinseca, ita quod sit pars essentiae rei, est tamen intelligibile forma intrinseca ut intelligibile per ipsum. Simile ponit q. decima art. 11. vbi dicit. Oportet quod si Deus per essentiam videri debeat, quod per nullam creatam speciem videatur, sed ipsa eius essentia fiat intelligibilis forma intellectus eum videntis. Simile ponit quarto sent. dist. 49. q. prima ar. primo, & prima parte q. distinctione secunda art. 1. Ex quibus patet, quod prima ratio Scoti multa falsa assumit. Primum est, quod nulla forma subsistens potest informare in intellectu angeli, nec aliquam actuivatem tribuere. Secundum est, quod talis forma non potest esse sibi ratio operandi. Tertium, quod nullo modo potest in illo suscipi. Ad confirmationem patet per idem, quia non est simile de calore separato a ligno, & de essentia subsistente vnitae intellectui, quia inter lignum & talem calorem nulla esset unio, secus est in proposito, quod qualiter esse possit, ostendit Sanctus Thomas in 4. sent. vbi supra dicens. Cum in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur, aut videatur forma ista, qua intellecta perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas, quae intellectus abstractit a rebus copolitis, nec aliqua impressio relicta a substantia separata, quae coniungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit, quod intelligitur. Et quicquid sit de alijs substantijs separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam, quia quaecumque alia forma informaretur intellectus nosset, non

posset per eam duci in essentiam divinam. Quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma in intellectu nostri, vel quod ex ea & intellectu nostro efficiatur vnum simpliciter, sicut in naturalibus ex materia & forma naturali, sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quando cum quae enim aliqua duo quorum vnum est alio perfectius, recipiuntur in eodem receptibili, proportio vnius illorum ad alterum est sicut proportio formae ad materiam, sicut lux & color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam. Et ita cum in anima recipiatur vis intellectiva, & ipsa divina essentia inhabitat, licet non per eundem modum essentia divina se habeat ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficit ad hoc, quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam divinam essentiam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali, qua aliquid habet esse in materia, efficitur vnum ens simpliciter, ita ex forma, qua intellectus intelligit, & ipso intellectu fit vnum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicuius materiae, si illa res habeat materiam partem sui, quia non potest esse materia sit forma alicuius, sed illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicuius materiae, & fieri quo est ipsius compositio, sicut patet de anima intellectiva. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materia, & speciem intelligibilem quasi formam, & intellectus actu intelligens erit quasi compositum ex utriusque. Unde si sit aliqua res per se subsistens, quae non habeat aliquid in se, praeter id, quod est intelligibile in ipsa, talis res poterit esse forma qua intellectus intelligit. Haec ille. Ad secundum dicitur quod fundatur in falsa imaginatione scilicet quod obiectum exterius sit immediata causa intellectus, hoc enim non conceditur, ut patet ex sepe dictis. Sed solum dicitur, quod obiectum exterius movet intellectum mediate, in quantum movet sensum exteriorem, & ille interiorem, & ille intellectum. Item aliud falsum assumit argumentum scilicet quod obiectum sit causa tam esse quam in fieri omnium eorum, quae de ipso sunt in intellectu, hoc enim est falsum, quia species intelligibilis non dependet ad obiecto etiam in nobis nisi solum in fieri, & nullo modo in esse. Et ideo si intellectus semper esset in actu respectu speciei, sicut est intellectus angelicus, ille nihil reciperet ab obiecto nec actum primum, nec secundum, reciperet tamen actum secundum a specie intelligibili, quae est principium illius. Et ideo dicitur quod cum essentia angeli sit forma intelligibilis intellectus sui, non oportet quod ille intellectus recipiat actum primum ab obiecto sed solum actum secundum, & illi semper recipit, quia angelus semper se intelligit, ut ponit S. Thom. de veritate q. 8. art. 6. in solutione 7. vbi sic dicit. Intellectus angeli non est in potentia respectu essentiae suae, sed respectu eius semper est in actu, respectu autem aliorum intelligibilium potest esse in potentia. Haec ille. Potest etiam dici, quod Sanctus Thomas loquitur de receptione, quae est cum motu, & processu de potentia in actum, & illo modo intellectus angeli nihil recipiat ab obiecto, cum intelligit se. Ad tertium dicitur, quod quato angelus est superior, tanto per vnam speciem intelligit plura, sed minus angelus intelligit seipsum per speciem, sed per essentiam propriam supplet vicem speciei. Et ideo non oportet quod per illud, per quod intelligit se, intelligat omnes angelos inferiores, sed solum se ipsum, & suas naturales perfectiones, & deum. Item argumentum istud assumit vnum aliud falsum scilicet quod species intellectus angelici adaequitate, vel primo respondeant speciebus specialissimis, & non subalternis. Huius enim oppositum verum est scilicet quod ille species correspondet toti vni generi, & non vni speciei specialissimae. Nec valet ratio ad hoc inducta. Quia licet per speciem speciei specialissimae possit cognosci natura superiorum specierum in communi, non tamen quo ad omnia contenta sub illis. Sed in angelis per speciem generis cognoscuntur omnia contenta sub genere proprio, & distincta cognitione, quia illa species non solum representat naturam communem illius generis, immo omnes & singulas differentias, & quicquid tubulus generis ambitu continetur.

proprio o eum tre duina ad intellectum est sicut pro o rto for ma ad materiae

Intellectus in potentia materia ipsa vero intelligibilis qua forma in actu quasi compositum ex utroque

tinetur. Ad primum Aureoli negatur, qd essentia angelli sit sum intelligere, & de hoc satis est dictum in solutione argumentorum contra primam conclusionem. Ad Quintum negatur antecedens, vt patet ex superius dictis. Quia species intelligibilis differt essentialiter ab actu intelligendi sicut causa a suo effectu. Ad argumeta contra sextam conclusionem restat nunc dicere. Et ad primum quidem, quod est Scoti, negatur, maior & minor. Maior quidem, quia ad discursum proprie dictum non sufficit, qd vnum cognoscibile cognoscatur per aliud, sed requiritur qd prius duratione hoc cognoscatur qua illud, & qd notitia vnus iterit cum nescientia, vel ignorantia alterius. Sicut ostendit Sanctus Thom. prima parte q. 58. art. tertio. & de veritate q. 8. art. 15. vbi sic ait. Discurrere proprie est ex vno in cognitionem alterius deuenire. differunt aut cognoscere aliquid in aliquo, & aliud ex aliquo, quando enim aliquid in aliquo cognoscitur, vno motu fertur cognoscens in vtrumque, sicut patet quando aliquid cognoscitur in aliquo, vt in forma cognoscibili, & talis cognitio non est proprie discursiva, nec differt quantum ad hoc, vtrum aliquid videatur in propria specie vel aliena. Visus enim non dicitur discurrere in videndo lapidem per speciem a lapide acceptam, neque videndo lapidem per speciem eius in speculo resultantem. Sed tunc dicitur aliquid ex alio cognosci, quando non est idem motus in vtrumque, sed primo mouetur intellectus in vnum, & ex hoc mouetur in aliud. Vnde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus. Primo enim intellectus fertur in principia tantum, & secundo per principia in conclusiones &c. Et post in solutione sexti dicit sic. Angeli vident causas in effectibus & effectus in causis, non quasi discurrendo de vno in aliud, sed sicut res videtur in sua imagine. Item in solutione primi sic dicit. Angeli cognoscunt creaturas in verbo, sicut cognoscunt res in sua imagine absque omni discursu. Hec ille. Patet igitur falsitas maioris propositionis, minor est falsa est, quia essentia angeli est ratio cognoscendi non solum secundo modo ibidem tacto, sed etiam primo modo quia est effectus Dei, & species vel forma actiuans intellectum angeli ad intelligendum Deum. Ad confirmationem primam dicitur, quod angelus non cognoscit Deum per propriam essentiam discursiue, vt dictum est. Ad secundam confirmationem dicitur, quod maior potest dupliciter intelligi, nam notitia distincta alicuius obiecti duplex esse potest. Prima quidem qua cognoscatur perfecte, & sub propria ratione distincte illud a quo libet alio, & indicante perfecte essentiam eius, & ad hunc sensum conceditur maior, & minor, & conclusio. Sed nihil est contra nos, quia non dicimus, quod angelus per essentiam suam illo modo cognoscat distincte diuinam essentiam. Secundo modo potest dici aliqua notitia distincta alicuius obiecti, quia per illam tale obiectum cognoscitur sub aliqua ratione propria distincte illud ab alijs, sed non perfecte indicante essentiam eius, & loquendo de notitia isto modo distincta, negatur maior, & conclusio, quia talem noticiam de deo potest angelus natura liter habere per suam essentiam, licet non contineat virtualiter diuinam essentiam. Posset tamen aliter dici, negando simpliciter maiorem sine quacunque distinctione, quia speculum non continet virtualiter hominem in speculo apparentem, nec species in memoria referuata respectu auri continet virtualiter aurum, & tamen per speculum potest haberi distincta notitia de homine. Et similiter per speciem in memoria referuatam, non solum sicut per rationem cognoscendi, immo sicut per obiectum cognitum. Ad secundum negatur, quod angelus in naturalibus constitutus cognoscat Deum per talem speciem essentiae suae superadditam. Et ad primam probationem dicitur, quod solum concludit, quod in statu innocentiae angelice pariter & humanae tam homo quam angelus potuit habere distinctam noticiam de Deo sub aliquo conceptu proprio soli deo, sed ex hoc non probatur, qd angelus tale noticiam habere non possit sine specie sibi superaddita quicquid sit de homine. De cognitione autem hois in statu innocentiae, quam habuit de Deo, dicit S. Tho. de veritate.

Ad argumeta
tam sco. con
tra sextam co
clusionem.

Distincta no
tia intelle
ctus potest esse
duplex.

q. 18. ar. ad primum. Aliqua visione triplex medium est considerare. vnum est medium, sub quo videtur, aliud quo videtur, quod est species rei uisae, aliud a quo accipitur cognitio rei uisae, sicut in visione corporali medium, sub quo videtur, est lumen quo fit aliquid actu visibile, & visus perficitur ad videndum, medium autem quo videtur est ipsa species rei sensibilis in oculo existens, quae sicut forma videtur in quantum videns principium est visus operationis. Medium autem a quo accipitur, est sicut speculum, a quo interdum species alicuius visibilis, vt puta lapidis, qui fit in oculo non immediate ab ipso lapide, & haec tria in visione intellectuali inueniuntur, vt lumen corporali correspondeat lumen intellectus agentis, sicut medium sub quo intellectus videt. Speciei vero visibili species intelligibilis, qua intellectus possibilis fit actu intelligens, medio vero a quo accipitur cognitio, sicut speculo comparatur effectus, a quo in cognitionem causae deuenimus. Ita etiam similitudo causae nostro intellectui imprimitur, non immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causae respicendat, vnde de huius cognitio dicitur specularis propter similitudinem quam habet ad visionem, quae fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum deum medio, quod est sicut, in quo resultat ipsius dissimilitudo. Oportet enim vt p ea, quae facta sunt, in inuisibilia. De deuenimus, vt dicitur Ro. primo. Hoc autem medio non indiget homo in statu innocentiae. Indigebat autem medio, quod est quasi species rei uisae, quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum diuinitus quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat. Sed hoc medio non indigebat in patria, quia ipsam Dei essentiam per seipsum videbat non per aliquam eius similitudinem intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creata similitudo possit perfecte Deum representare, vt per eam aliquis videns essentiam Dei cognoscere possit. Indigebat autem lumine gloriae in patria, quod erit quasi medium sub quo videtur secundum illud spal. In lumine tuo videbimus lumen, eo qd ista visio nulli creaturae est naturalis, sed soli Deo. Vnde nulla creatura in eam ex sua natura potest pertinere, sed ad eam consequendam oportet, qd illud retrahat lumine diuinitus emisso. Secunda autem visio, quae est per medium quod est species, est naturalis angelo, sed est supra naturam hominis, vnde ad eam indiget lumine gratiae. Tertia vero est competens naturae hominis, & ideo ea sola sibi relinquuntur post peccatum. Et ideo patet, quod visio qua homo Deum in statu innocentiae videt, media fuit inter visionem, quam nunc videmus, & visionem beatorum. Patet igitur, quod homo post peccatum triplici medio indiget ad videndum Deum, scilicet ipsa creatura, qua in diuinam cognitionem ascendat, & similitudine ipsius Dei quam ex creatura accipiat, & lumine quo perficitur, ad hoc vt in Deum dirigatur, siue sit lumen naturae, vt lumen intellectus agentis, huc gratiae, ut fidei & sapientiae. In statu vero ante peccatum indigebat duplici medio scilicet medio, quod est similitudo Dei, & medio quod est lumen eleuans, vel dirigens mentem. Beati autem vno medio indigent scilicet lumine eleuante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio. Ipse enim met est lumen quo seipsum videt. Haec ille. Cum autem dicit quod videre Deum per speciem est contra naturam angelo, non est intelligendum, qd illa species sit aliquid essentiae angelice superadditum: sed est ipsamet essentia angeli, sicut ipsamet dicit de veritate. q. 8. ar. 3. vbi ait. Naturalis facultas cuiuslibet intellectus determinatur ad aliquam formam creatam intelligibilem, aliter tamen in angelo, & aliter in homine, quia in homine ad formam intelligibilem a sensu abstractam, cui omnis eius cognitio a sensu oriatur. In angelo autem ad formam intelligibilem non a sensu abstractam vel acceptam, & praecipue ad formam, quae est essentia sua. Et ideo cognitio Dei, ad quam angelus naturaliter peruenire potest, est vt cognoscat ipsum per substantiam angeli videntis, & ideo dicitur in libro de causis, quod intelligentia intelligit, quod est supra se per modum substantiae suae, quia in quantum creata est a Deo sua substantia, est similitudo quaedam diuinae essentiae vel substantiae. Haec ille. Ex praedictis autem apparet, qd licet homo in statu innocentiae & angelus ex sua natura possit habere noticiam

In illis
sententiis
plex motu
idem spe
ar. dicitur
tra qua

In operatione
intellectus
quod vno modo
accipitur
gradus.
Cap. 4.

Quilibet
visio quae
motus in
nocentiae
videt.

Quo is qui
ait diuinam
essentiam
visu esse
sine recorda
tur coram
videt.

etiam quodammodo distincta & expressam de Deo, ad hoc tamen non requiritur in angelo spes distincta ab essentia angelice, licet talis species in homine requiratur. Secundo apparet quomodo per nullam talem speciem essentia diuina videri potest, nec cognosci notitia indicante quidditatem, aut essentiam diuinam perfecte, nec tali notitia distincta, qualem arguens fingit. Vnde Sanctus Tho. de veritate q. 18. ar. primo contra istam fictionem sic inquit. Quidam dixerunt, qd Deum per essentiam videre non solum conuenit in patria, sed etiam in via, quamuis non ita perfecte sicut in patria. Et sic hoc homo in statu innocentiae medium habuit visionem inter beatorum visionem, & hominis visionem post peccatum, quia minus perfecte vidit qd beati, & perfectus qd homo post peccatum videre potuit. Sed istud dictum est contrarium scripturae testimonijs, quae concorditer in diuina visione beatitudinem hominis vltimam ponunt. Vnde ex hoc ipso, qd aliquis deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem existens Deum per essentiam videre potuit, nec ipse Adam in statu innocentiae, vt communis opinio tenet, cuius etiam veritas ratione ostendi potest. Cuiuslibet enim naturae est aliquid vitium assignare, in quo eius vltima perfectio consistit. Hominis autem in quantum homo est, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet qd homo fit. In operatione autem intellectus possunt differre gradus distinguendi dupliciter. Vno modo ex diuersitate intelligibilium, quanto enim intelligibile est altius & nobilius, tanto excellentior est eius intelligentia. Vnde vt dicitur in 10. ethi. Perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad primum intelligibile. Sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visum. Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile enim est vnum, & idem intelligibile diuersimode a diuersis intelligi, ab vno perfectius, ab alio minus perfecte. Non est autem possibile, vt vltimus terminus perfectionis humanae accipiatur secundum aliquem modum intelligendi, quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quorum vnus alio perfectius intelligit. Nec est aliquis perfecte intelligens, quo non possit excogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus, qui infinita limpitudine omnia intelligit. Vnde oportet, quod vltimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquid perfectissimum intelligibile, quod est diuina essentia. In hoc igitur vnaquaeque natura rationalis beata est qd essentia dei videt, non ex hoc quia limpide, vel minus eam videt. Non igitur visio beati a visione viatoris distinguuntur per hoc, quod est perfectius, & minus perfecte videt, sed per hoc, quod est videre. Et ideo cum ad a fuerit adhuc in via ad beatitudinem Deum per essentiam non vidit. Haec ille. Ex quo patet, qd impossibile est ponere aliquid speciem creatam perfecte diuinam essentiam representatam. Hoc. n. esset eam videre, qd aliunde patet, quia nulla spes creata, vel creabilis potest representare aliquid incircumscripum continens in se supereminenter quid perfectionis potest intelligi, aut significari in intellectu creato. Hoc autem oportet, si aliqua spes representaret perfecte, & adaequate diuinam essentiam, vt in se est, vt ostendit S. Tho. prima parte q. 12. art. 2. Nec valet distinguere de representatione essentiae, & actus existentie, quia diuina essentia est summa existeret. Ad secundam probationem dicitur. Quia raprus ad videndum Deum, licet post celsa ratione visionis hinc penes se aliquid quas spes, quibus recordari potest de obiecto viso sub aliqua ratione distincta, tamen notitia habita per tale spem non est visio, nec intellectio Dei per essentiam, sed cognitio ipsius quantum ad aliquas perfectiones attributales, vel rationales, vel rationes ideales, & potius cognitio quia est, qd quid est. De hoc beatus Tho. prima parte q. 12. ar. 9. ad secundum dicit sic. Alique potentie cognoscitiue sunt, quae ex speciebus primo conceptis alias formare possunt, sicut imaginatio ex speciebus motis & auri, format spem montis auri, & intellectus ex conceptis speciebus generis & dicitur format rationem spei. Et similiter ex similitudine imaginis formare possumus i nobis similitudinem eius, cuius est imago. Et sic Paulus, vel quicquid alius videns Deum ex ipsa visione essentiae diuinae potest formare in se similitudines rerum, quae in essentia diuina videntur, quae re-

manferunt in Paulo, et postquam desijt diuinam essentiam videre, tamen ista visio, qua videntur res per huiusmodi species sic conceptas est alia a visione, qua videntur res in Deo. Haec ille. Simile dicit de veritate q. art. 5. ad quintum & sextum. Ex quibus apparet, qd Paulus potius & distinctius recordatur de rebus visis in verbo qd de ipso verbo, licet non negemus esse possibilem aliquid confusum, vel imperfectam distinctionem recordationem obiecti, qua potius recordatur quia erat qd quid erat. Quia autem dicit arguens, qd per talem speciem raptus recordatur de obiecto prius viso sub ratione distincta, quae erat obiectum, licet non sub ratione praesentia actualiter &c. Dicit qd cum diuina essentia obijciatur videntur eam sub ratione cuiusdam infiniti & in circumscriptione, quae perfectione virtualiter & supereminenter continens, nulla creata spes potest representare tale obiectum intellectui creato sub tali ratione sufficienter. Nec valet quod dicit de absentia & praesentia, quae nec praesens nec absens potest tale obiectum sub tali ratione praesentare. Ad tertiam probationem dicitur. Quia verba Augustini videntur sonare, qd angeli non prius habuerunt cognitionem matutinam, quam essent beati. Tamen ad hoc argumentum respondet S. Tho. de veritate q. 8. ar. 3. in solutione primi vbi dicit hoc. Quod dicit Augustinus angeli viderunt res in verbo, potest intelligi non a principio suae conditionis, sed ex tunc, ex quo beati fuerunt. Vel dicendum, qd quamuis verbum per essentiam non viderint, tamen aliquo modo per similitudinem in eis existentem cognouerunt & ex tali cognitione potuerunt creaturas cognoscere, quas tamen in verbum per essentiam viderunt. Secundum n. qd cognoscitur causa, cognoscitur effectus per ipsam. Consimile dicit prima parte q. 62. art. primo ad tertium, vbi ait. Angelus duplicem cognitionem verbi habuit. Vnam naturalem, & aliam gloriae. Naturalem quidem, qua cognoscit verbum per eius similitudinem in sua natura relucente. Cognitionem vero gloriae, qua cognoscit verbum per suam essentiam. Et vtraque cognoscit angelus res in verbo, sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitio ne vero gloriae perfecte. Prima ergo cognitio rerum in verbo affuit angelo a principio suae creationis. Secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conuersionem ad Deum, & ad bonum, & hac proprie dicitur cognitio matutina. Haec ille in forma. Simile dicit q. sen. distinct. 49. q. 2. articulo. 6. in solutione primi argumenti. Ad argumeta Scoti contra septimam conclusionem restat dicere. Ideo ad primum negatur maior scilicet quod quicquid est ratio distincte cognoscendi plura, habet vnum obiectum, in quo perfecte includuntur illa plura. Hoc enim non est necessarium, nisi vbi talis species, vel ratio cognoscendi causatur ab obiecto, sicut cum species intelligibilis hominis representat multa. Secus est de ratione, vel specie, quae nullo modo dependet ab obiecto, sed est causa obiecti, vt patet in formis artis. Vel est causata a causa sui obiecti, vt patet in proposito, vel est constituta per intellectum, vel imaginationem, vt patet de specie montis auri, & multas alias potest habere instantias. Tunc ad primam probationem maioris dicitur, quod essentia diuina non includit omnia per eam cognoscibilia virtualiter, sicut patet de negationibus, & priuationibus, & defectibus. Et dato, quod omnia illa contineret, non ideo praecise est ratio cognoscendi illa, quia continet illa, sed accidit, nam eadem species intelligibilis est ratio cognoscendi habitum & priuationem, nec correspondet sibi vnum obiectum primum & adaequatum continens illa duo. Ad secundam probationem negatur, quod omnis ratio cognoscendi creata mensuretur a suo obiecto, hoc enim non est verum, nisi vbi talis ratio causatur ab obiecto, sicut ponit S. Tho. prima parte q. 14. art. 8. ad tertium. Constat autem ex praedictis, qd cognitio angeli non dependet nisi a solo Deo, & ab angelo, cuius est cognitio vnde non mensuratur ab obiecto, sed quodammodo est mensura eius potissime rerum materialium, vt videtur dicere Sanctus Tho. de veritate q. 8. art. 1. ad vndecimum. Ad tertiam probationem dicitur, quod species intellectus angelice est propria ratio plurium, sed non adaequata alicui illorum. Et de hoc Sanctus Thom. vbi supra articulo. 10. ad tertium sic dicit. Vnum non potest esse propria ratio plurium si sit eis adaequatum, sed si sit superexcedens,

Ad argumeta
sco contra se
ptimam con
clusionem no
bis ro cogno
scendi plura,
ha
bet obiectum,
in quo virtua
liter includit
tur illa plura
idem infra ad
primum & se
cundum.

Non omnia
cognoscendi
creata mensu
ratur a suo ob
iecto.

excedens, potest esse propria ratio plurium; quia continetur in se vniuersim propria vniuersitas, quae in eis diuisim inueniuntur; & hoc modo essentia diuina est propria ratio omnium, quia in ipsa vniuersim praesens est quicquid diuisim in omnibus creaturis inuenitur, vt dicit Dionysius. Et similiter cum forma intellectus angelici sint excellentiores rebus ipsis, vt potest diuina essentia propinquiores, non est inconueniens, si vna forma intellectus angelici sit ratio propria plurium secundum diuersas eius habitudines ad diuersas res, ex quibus habitudinibus confurgit pluralitas idearum, sed formae intellectus nostri accipiuntur ex rebus: vnde non sunt excellentiores rebus, sed quasi adaequata quantum ad representationem; licet sint superexcedentes quantum ad modum essendi, in quantum habent esse immateriale, vnde nulla forma intellectus nostri potest esse propria ratio plurium. Hae ille. Et hoc vltimum intellige, quod nulla forma intellectus nostri immediate sumpta a rebus potest esse propria ratio plurium disparatorum. Ad secundum principale negatur minor, & eius probatio. Nam Sanctus Thom. vbi dicitur: loquitur de ista materia, tenet quod angelus potest simul intelligere omnia, quae per vnam speciem possunt intelligi, sicut patet de veritate q. 8. articulo 14. vbi sic dicit. Ad hoc quod intellectus intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei, secundum quam intelligit, & ideo impossibile est, quod simul & semel em diuersas formas actu intelligat omnia: igitur diuersa quae diuersis formis intelligit non potest simul intelligere, illa vero quae intelligit per eandem formam simul intelligit. Vnde omnia quae intelligit per vnam verbi essentiam, simul intelligit, ea vero quae intelligit per formas inatas, quae sunt multae, non simul intelligit, si diuersis formis intelligat. Quilibet enim angelus eadem forma multa intelligit, ad minus omnia singularia vnius speciei per vnam speciei formam. Superiores vero angeli plura possunt vna specie intelligere quam inferiores, vnde magis possunt simul multa intelligere. Hae ille. Simile dicitur prima parte q. 58. articulo secundo. Ad tertium negatur minor. Dicitur enim quod intellectus angelicus non potest cognoscere habitualiter vnum eorum ad quae species intellectus sui se extendit, non cognitio habitualiter alio naturaliter loquendo, & potissime de quidditatibus. Et ad probationem minoris dicitur, quod hoc prouenit ex parte illius speciei habitualis, quae naturali necessitate representat plura simul. Et cum dicitur, quod intellectus potest nosse actualiter hoc, & non illud, alias plura simul intelligeret. Dico quod aliqua plura potest simul actualiter cognoscere, sicut statim dictum est in solutione secundi, vnde licet obiecta non sint necessaria colligata inter se, sunt tamen colligata cum habitu. Ad quartum negatur prima consequentia ibidem facta. Quia non oportet, quod angelus per eandem speciem, qua cognoscit angelum superiores, cognoscit omnes angelos, & omne species inferiores, vnde in argumento est fallacia consequentis, arguendo quasi sic, angelus per eandem speciem cognoscit plures quidditates, igitur cognoscit tres & quatuor & sic in infinitum, vel igitur cognoscit has, quia quauis illa species representet naturaliter aliquas plures quidditates, non tamen omnes quidditates inferiores factas vel factibiles. Item hoc argumentum supponit quoddam prius negatum scilicet quod species intellectus angeli non respiciant primo species subalternas, sed specialissimas, nec per speciem angeli superioris cognoscatur omnes inferiores, hoc autem falsum est, vt prius dictum fuit. Ad argumenta Aureoli contra eandem conclusionem restat dicere, nam quae ad primum dicitur, sicut dictum est ad secundum Scoti, quod angelus potest simul actu intelligere plures quidditates per eandem speciem representatas. Ad secundum dicitur, sicut ad primum Scoti & ad secundum, non enim oportet, quod quilibet rationi cognoscendi correspondeat in re vnum obiectum adaequatum, nisi loquedo de ratione causata ab obiecto. Nec oportet quod obiectum semper in se habeat rationem cognoscendi, sicut mensura ad mensuratum, hoc enim falsum est in omni ratione cognoscendi practica, & quae est causa rei, & non causata a re, cuius est ratio, licet autem species intellectus angelici non sint eandem effectiue

Nulla forma intellectus nostri potest esse propria ratio plurium disparatorum nisi quis sensus

Angelus per speciem qua cognoscit superiores potest cognoscere plures inferiores, non est necessarium omnibus.

rerum sunt tamen effectiue a rationibus idealibus creatricibus rerum. Ad tertium dicitur, quod duo dissimilia non habent vnam similitudinem perfectam cuiuslibet adaequatum, sed bene possunt habere vnam perfectam similitudinem cuiuslibet propriam, non tamen adaequatam alicui illorum, sed superexcedentem, sicut dictum est in solutione primi argumenti Scoti quo ad tertiam probationem eius. Sed contra hanc solutionem arguit Duran. primo sent. dist. 35. vbi sic arguit. Si essentia diuina, quae est in se vna realiter, posset representare plura distincte, hoc esset, vel vt vna re & ratione, vel vt plures secundum rationem. Non vt vna re & ratione, quia vnum sub vnica ratione acceptum non videtur posse representare nisi vnum. Nec vt plures secundum rationem, quia distinctio rationum in deo accipitur ex reali distinctione, quam videmus in creaturis, ita quod secundum nostrum modum intelligendi Deus prius apprehendit realem distinctionem creaturarum, vel in creaturis entem, aut possibilem quam format circa essentiam suam diuersitatem rationum. Posterius autem non est causa prioris: ergo essentia diuina accepta vt plures secundum rationem non potest esse ratio intelligendi distinctionem rerum. Et per hoc videtur excludi illud, quod communiter dicitur, quod vnum & idem potest esse ratio representatiua plurium, vt plura sunt, non quidem vnum adaequatum, sed vnum excedens. Hae ille. Ad hoc dicitur, quod tam diuina essentia quam species intellectus angelici, quamuis sit vna realiter, potest esse & de facto esse propria ratio plurium realiter, & specificiter, vel numeraliter distinctorum scilicet inadaequate cuiuslibet illorum, & superexcedens. Et cum quatuor. Aut hoc est in quantum est vna re & ratione &c. Dicitur quod vt vna re, & plures ratione, non actu, sed in virtute, in quantum equipollet pluribus rationibus representatiuis in representando, si essent actu plures & distincte, ita quod non oportet, quod intellectus antequam per illam speciem plura distincte cognoscatur, prius distinguat illam in diuersas rationes, sed sufficit quod ipsa sit distinctibilis illo modo. Et tunc cum dicit, quod impossibile est, quod vnum sub vna ratione acceptum representet &c. Dicitur quod vnum re & ratione tamen actu quam potentia, vel virtute non potest esse propria ratio plurium, sed eius de illo, quod vnica sui realitate virtualiter continet plures rationes. Item arguens deludetur, quia imaginatur, quod oporteat intellectum prius concipere speciem intelligibilem sub vna vel pluribus rationibus, antequam per illam intelligat vnum vel plura, hoc enim falsum est, quia vnitas vel pluralitas talium rationum vel habitudinum non concipitur ab intellectu actu primo recto, sed quasi secundario reflexo, quando percepto obiecto intellectus reflectitur ad considerandum principium sui actus, an sit vnum vel plura, & ideo processus ille fantastus est, & non vadit ad mentem S. Tho. vt patet, si bene consideret illud, quod dicitur prima parte q. 15. articulo secundo ad em vbi sic ait. Intellectus diuinus non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed et intelligit se intelligere multa per essentiam, sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu eius, vt intellectas. Item in sol. tertij dicit. Respondeo, quibus multiplicatur ideae, non causant a rebus, sed ab intellectu diuino comparante essentiam suam ad res. Hae ille. Sciendum est, quod magis proprie diceretur, quod diuina essentia est ratio propriorum diuersarum rerum, & dicitur esse propria ratio diuersorum, & idem dico de speciebus, quae sunt in intellectu angelico. Ad quartum negatur consequentia. Quia quantumcumque creetur superior angelus in duplo vel in triplo, tamen non oia naturaliter a se intelligibilia intelligit per vnica speciem. Tum quia essentiam propriam intelligit sine specie, reliqua vero per speciem. Tum quia si sit vnus angelus, qui omnia naturaliter a se cognoscibilia cognoscit per essentiam suam, & per vnica speciem alia a se, non tamen oportet, quod superior illo oia intelligeret per essentiam suam, sine specie superadita, sed solum quod per vnica speciem talem intelligat plura quam aliquis inferiorum per vnam vel multas. Sed est notandum, quod pluralitas cognoscibilium est duplex, quaedam specierum specialissimarum vel indiuiduorum. Alia autem est pluralitas rationum & conceptuum de eadem quidditate cognoscibilium, & per eandem

Duranus enim in se vna realiter potest esse propria ratio plurium

Qui cognitio mem de creaturis habentibus in verbo.

Corper ideae deus & angelus per speciem cognoscit materiam quae formam, non autem artificem creaturam per se quem habet in suo intellectu.

Angelus potest intelligere plura per vnica speciem

eandem spem intelligibilem. De qua duplici pluralitate loquitur S. Tho. de veritate q. 8. art. 10. ad secundum. Formae inquit in intellectu angelici superiores dicuntur magis vniuersales quantum ad cognitionem, non solum quia plurium rerum cognitionem causant, sed quia per pauciores formas ad eadem cognoscenda superior angelus perficitur, & etiam ad perfectius cognoscendum, vt potest si superior angelus per vnam formam aialis oes species aialium cognoscatur, inferior autem nisi per multas species, & prae hoc superior angelus plures rationes intelligibiles ex eisdem rebus cognoscatur. Hae ille. Item eadem q. art. 4. in solutione primi sic dicit. De vna re cognoscibili potest intelligi plures rationes, sicut de triangulo plures demonstrationes sunt, & potest esse, quod aliquis sciat quid est triangulum, qui nesciat omnia, quae de triangulo sciri possunt. Aliud igitur est scire omnes res, aliud est scire oia intelligibilia de rebus, satis autem probabile est, quod omnes videntes Deum per essentiam, omnes creaturas cognoscant secundum species suas ad minus, & hoc est, quod dicitur in 1. do. q. oia sciunt in verbo antequam fiant, fieri. n. rei est, & non intelligibilis rationis, non autem oportet, quod angelus sciens rem aliquam sciat omnes rationes intelligibiles de ipsa, & si forte sciat omnes naturales proprietates, quae comprehensione essentiae cognoscuntur, non tamen scit eam em omnes rationes, quibus substat ordini diuinae prouidentiae, quia vna res ordinatur ad varios euentus & de his rationibus angeli inferiores a superioribus vel supremis illuminantur. Hae ille. Ex quibus patet, quod non oportet, quod si aliquis angelus oia inteligeret per vnam spem, quod superior eo angelus intelligeret sine spe per solam suam essentiam, sed solum quod per vnica spem inteligeret eandem quidditates sub pluribus rationibus, quam inferior, vel quod inteligeret plures quidditates creabiles a Deo, sicut in visione beatifica per eandem formam intelligibilem, quae est diuina essentia, vnus beatus plures rerum rationes, vel plures quidditates creabiles videt & alius. Ad argumenta primo loco contra octauam conclusionem, quae sunt Scoti, nunc dicendum est. Ad primum siquidem dicitur, quod si species, qua angelus intelligit, representaret naturam vniuersalem speciei abstractae a conditionibus in diuiduantibus, ipsa non esset sufficiens ratio cognoscendi indiuidua in sua singularitate, sed spes illa non solum representat naturam vniuersalem, immo omnia quae accidunt naturae specificae, & in diuiduum, & oia quae accidunt indiuiduo, & ideo est sufficiens ratio cognoscendi vt vnum. Et de hoc S. Tho. de veritate q. 8. art. 11. Formae inquit, quae sunt in intellectu angeli sunt efficaces ad causandum cognitionem non solum vniuersalem sed particulari, quia non ita sit de formis intellectus nostri, quae se habent ad res dupliciter vno modo vt causae rerum sicut formae intellectus practici. Alio modo sic formae causatae a rebus, sicut formae intellectus speculatiui, quibus naturalia speculantur. Per formas autem practici intellectus artificis non operatur nisi formam, vnde forma illa est similitudo solius formae. Et quia omnis forma in quantum habet vniuersalis est, ideo per formam artis non habet artifex de artificia cognitionem nisi vniuersalem, sed cognitionem illius in singulari acquirit per sensum, sicut & quilibet alius. Si autem per formas artis faceret materiam & formam, tunc forma illa esset exemplar materiae, & formae, & sic per illam formam cognosceretur res artificia non solum in vniuersali, sed etiam in singulari, quia principium singularitatis est materia. Formae autem, quae sunt in intellectu speculatiuo, sunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum, ois autem actio est a forma. Et ideo quantum est ex virtute agentis non sit aliqua forma in nobis, nisi si quae sit similitudo formae, sed per accidens conuenit, vt sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipitur in organo materiali, quia materialiter recipit, & sic retinetur aliqua conditione materiae, ex quo conuenit, quod sensus & imaginatio singulari cognoscitur. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formae, quae sunt in intellectu speculatiuo sunt similitudines rerum secundum formas tantum, rationes vero ideales in Deo existentes sunt effectiue rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, & ideo sunt

similitudines rerum quantum ad vt vnum. Et propter hoc per eas cognoscitur res a Deo non solum in natura vniuersali ex parte formae, sed etiam in sua singularitate ex parte materiae, sicut autem ab intellectu diuino effluunt res naturales secundum formam & materiam ad essendum ex vt vno, ita effluunt formae intellectus angelici ad cognoscendum vt vnum; & ideo angeli per formas innatas cognoscunt res in sua singularitate & vnitate, in quantum sunt similes formis factis scilicet ideis in mente diuina existentibus, quamuis ipsae non sint factiue rerum. Hae ille. Item ibidem in solutione 13. dicit sic. Formae intellectus angelici neque sunt singulares sicut formae imaginationis vel sensus, cum sint penitus immateriales, neque sunt hoc modo vniuersales sicut formae intellectus nostri, quibus non nisi natura vniuersalis representatur, sed in se immateriales existentes expriment & demonstrant vniuersalem naturam & particulares condiciones. Hae ille. Ad em dicit, quod species intellectus angelici est quodammodo infinita in representando, & ad hoc in suo simili facit illud, quod dicit beatus Thom. de veritate q. 2. art. 4. in solutione primi. In rebus inquit inuenimus aliquid, quod simpliciter & omnibus modis est infinitum, sicut Deus, aliquid autem quod est omnibus modis finitum, sicut res materiales, quod est aliquid, quod est modo quodam finitum, & modo quodam infinitum, sicut quilibet substantia immaterialis, est quidem finita, in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia est inum esse, sed esse participat. Est tamen infinita per remotionem illius terminationis, secundum quam forma terminatur ex hoc ipso, quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis, secundum igitur quod aliqua res est infinita secundum hoc per actionem suam comparatur ad infinitum, & secundum materiam siue quantitatem & secundum naturam speciei vel generis. Vnde Deus potest cognoscere infinita in diuidua, & in finitas species, quia cognoscit omnia, quae potest facere, & potest in infinitum nouas species facere, & praeter hoc cum aliquid agat em quod est actu, sicut esse diuinum est infinitum, ita & eius actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis neutro modo habet comparisonem ad infinitum, neque scilicet ad infinita secundum quantitatem, vel materiam, neque ad infinita em speciem, sicut patet in visu, qui est virtus quaedam materialis, & ideo non potest quantumlibet speciem cognoscere, sed determinatam scilicet colorum. Nec potest infinita cognoscere, nisi per successione, eo quod cum sit materialis, actio eius materialis est, & attingit ad ea, quae sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quae est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita scilicet in potentia vel numero, numerando partem post partem, & ideo impossibile est, quod vnquam perueniat ad cognitionem infinitorum etiam in diuiduorum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, inde est etiam, quod nec ipse infinita hoc modo cognoscere potest. Substantiae vero immateriales, quae sunt quodammodo finitae, & quodammodo infinitae, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio sit limitate efficaciz, & comparatur ad naturas finitas, quia vero res immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Vnde & intellectus noster, vt dicit Commentator tertio de anima, ostenditur quodammodo infinitus, in quantum cognoscit vniuersale, in quo infinita singularia cognoscitur, sed hoc deficit, quia spes vniuersalis, quam intellectus noster apprehendit, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Si autem talis esset, tunc dato quod essent infiniti homines, tamen intellectus noster cognosceret infinita materialiter per vnam naturam finitam, quae est humana natura. In infinitis enim hominibus quamuis sit infinitum secundum quantitatem, vel secundum materiam, non tamen est infinitum em speciem, quod patet ex hoc, quia extra infinitos hoies possunt esse aliae species. Proprium autem obiectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter qui cognoscit per aliam naturam oes species alias in sua specialitate, dato etiam, quod species animalis essent actu infinitae, adhuc cognosceret infinitas spes em finitam naturam, quia praeter naturam

Entis finiti & infiniti & sim pliciter & fin quid tam in essendo quam in agendo diueritas.

Per visionem
verbi creati
anima xpi co-
gnoscit a quo
liter infinita.

naturam animalis adhuc est natura lapidis. Ita igitur cum
anima Christi cognoscat verbum, quod est sufficiens ra-
tio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, &
omnes species in sua specialitate, nihil prohibet, quamuis
sit finita secundum esse, quin cognoscat infinita, non tamē
comprehenderet naturam infinitam. Hęc ille Item Ter-
tia parte q. 20. arti. primo in solutione tertij dicit, q. ani-
ma Christi per scientiam creatam sibi inditam cognouit
omnia singularia presentia pręterita & futura. Constat
autem quod illa sunt infinita, sicut patet de infinitis cog-
itationibus damnatorum futuris, & de infinitis partibus
proportionabilibus continui &c. Ex quibus patet, quod
nulla repugnantia est, quod aliqua species creata reprę-
sentet infinita habitualiter & in potentia, cum per visio-
nem verbi creatam anima Christi videat actualiter infini-
ta. Ad tertium patet responsio per prædicta. Nam secun-
dum quod dicit Sanctus Thom. de veritate q. 3. ar. 11. in
solu. nonni argumenti. Intellectus angeli per speciem, quam
habet apud se, cognoscit singulare, non solum in sua sub-
stantia, sed etiam secundum omnia accidentia eius, &
ideo cognoscit cuiuscunq; accidenti singulare variatum
substantia, & sic variatio singularis certitudinem angelicę cog-
nitionis non tollit. Hęc ille. Tunc ad argumentum dicitur,
quod species intellectus angelici repręsentat vni-
formiter quantum in se est, sed repręsentat difformia in
diversis temporibus, non autem simul, quia sicut illa spe-
cies repręsentat ipsum singulare, dum est presentis non au-
tem dum est futurum, ita repręsentat oppositas condi-
tiones singularis, non simul, quia nec illa opposita sunt
simul, sed successiue. Et de hoc Sanctus Thom. vbi supra
articu. 12. ad octauum dicit. Angelus per intellectum
cognitionem cognoscit ea, quę sunt hic & nunc, quam-
uis ipse intellectus cognoscens sit abstractus ab hic & nunc
& ideo non est mirum, si alio modo cognoscit presentia
quam futura, non ex hoc quod ipse aliter se habeat ad il-
la, sed ex hoc, quod illa aliter se habent ad eum. Hęc ille.
Item articu. 9. ad quintum. Intellectus inquit angeli sine
hoc, quod acquirit nouas formas intelligibiles, potest ali-
quid intelligere de nouo per hoc, q. aliquid de nouo as-
similatur illis formis. Hęc ille. Item hoc argumentum
supponit, quod angelus intelligat componendo & di-
uidendo, ita quod dum fortes currit, formet talem repre-
sentationem, fortes currit. Vel quod species intellectus ange-
lici sit per modum enunciationis repręsentatiua, quod ne-
gamus, sed per modum simplicis intuitionis ad modum
speculi, in quo videtur fortes modo sedens, modo stans.
Ad quartum conceditur consequens. Et similiter quod
distantia localis in nullo impedit cognitionem angeli. Ad
dictum Augu. dicit Sanctus Thom. vbi supra articu. 11.
ad duodecimum, quod non est simile de anima separata,
& de angelo. Ad quintum dicitur, quod per idem argu-
mentum probaretur, quod anima Christi non videret in
finita in verbo vnicō actū, quod est falsum secundum su-
perius dicta in solutione secundi. Vnde conceditur quod
species intelligibilis intellectus angelici est aliquid, &
secundum quid infinita. Ad sextum dicitur, quod solum
probat, quod actus intelligendi angelicus, quo actū cogno-
scit nunc aliqua singularia presentia, non est idem cum il-
lo, quo postea cognosceret plura vel alia quam nunc, secus
autem est de specie intelligibili. Vnde si de illa fiat idem
argumentum, dicitur quod species intellectus angelici de-
terminatur ad certam vel certas quidditates, non autem
ad certam multitudinem individuorum sub illis quiddi-
tibus contentorum. Item negatur, quod talia intelligi-
bilia sint omnino disparata, cum conueniant in aliqua
ratione intelligibilitatis. Ad septimum dicitur, quod
possibile est intellectum creatum intelligere simul infini-
ta obiecta, potissime per visionem in verbo. Vterius di-
citur, quod non oportet, quod angelus simul intelligat
omnia, quę per eandem speciem possunt intelligi, nisi
illa simul sint in actu. Modo licet species intellectus an-
gelici se extendat ad infinita individua in potentia, illa
tamen non sunt, nec erunt simul in actu, & ideo non se-
quitur, quod angelus naturali cognitione simul intelli-
gat infinita. Si tamen infinita essent in actu, non est in-

Angelus co-
gnoscit p spe-
ciem nature
oia eiusdem
nature singu-
laria et secun-
dum oem va-
riatione acci-
dentia eius, &
opposita sed
no simul sic,
nec simul
sunt.

conueniens dicere, quod illa simul intelligeret vnica spe-
cie & vnicō actū cum finita efficacia & limpitate, &
ideo tam actus quam species essent solum infinita secun-
dum quid, vt dictum fuit in solu. secundi. Ad argumen-
ta secundo loco inducta contra eandem octauam conclu-
sionem, quibus Aureo. nititur probare impossibilitatem
intellectionis singularium quo ad suam signationē & sin-
gularitatem, Dicitur primo, quod omnia quę adducit
ęquę concluderent quod intellectus diuinus non intelli-
gat, nec intelligere possit singularia, sicut de intellectu an-
gelico vel humano, ideo cum illud sit erroneum, patet q.
ratio illud & hoc concludens est sophistica. Ideo dicitur
ad primum, quod non oportet tantam differentiam esse
potentię apprehensiuę huius obiecti ad potentiam appre-
hensiuam illius obiecti, quanta est inter illa obiecta, aliis
nulla potentia apprehensiuā cognoscere possit duo reali-
ter distincta. Sed si maior intelligatur ad sensum debitum
scilicet quod distinctio obiectorum in ratione obiecti ar-
guat diuersitatem potentiarum. Tunc dicitur quod vni-
uersale prout referuntur ad potentiam cognitiuam homi-
nis exigunt diuersas potentias cognitiuas, non autem vt
referuntur ad cognitionem angeli vel Dei, cuius ratio est,
quia obiectum cognitum ab homine se habet ad poten-
tiam cognitiuam hominis, vt mouens ad motum. Et
ideo nimirum si secundum diuersitatem motionis in vni-
uersali & particulari diuersificatur potentia passiuā sen-
sus & intellectus, secus est in Deo & angelis, quorum in
intellectus non mouetur ad obiecto, nec aliquid recipit ab
eo. Item. Sicut sensus communis quia est altior potentia
quam sensus exterior, ad plura se extendit quam exterior
sensus, sic intellectus diuinus & angelicus se extendit ad
singularia, licet ad illa intellectus humanus non se exten-
dat directe, cuius causa nuper assignata est. Ad omnes cō-
firmationes ibi dem factas dicitur, quod solum habent lo-
cum in intellectu, quia intelligit per species a fantasmati-
bus abstractas, nullam autem habet apparentiam loquen-
do de intellectu, qui non intelligat per talem abstractionem,
cuiusmodi est intellectus angelicus & diuinus. Ad
secundum negatur ans. Et ad probationem dicitur, quod
species intellectus angelici, licet non habeat esse materia-
le, nec conditiones materiales, tamen repręsentat eas,
sicut & essentia diuina. Nec oportet q. modus repręsen-
tandi sequatur modum essendi hoc modo, quod reprę-
sentatiuum habeat consimilem modum essendi cum eo,
quod repręsentat, sed sic, quod sicut species repręsentati-
ua est immaterialis, & abstracta, ita repręsentat immate-
rialiter & abstracte, sed cum hoc fiat, quod immaterialiter
repręsentat materialia, & conditiones materiales & indi-
uiduales. Et hanc solutionem ponit S. Tho. de veritate, q.
8. ar. 11. in solutione, 5. & 13. Ad tertium negatur ans tan-
quam hereticum & erroneum, & ad primam probationē
maioris iam dictum est. Non enim oportet q. eundem mo-
dum habeat species repręsentas in essendo, quem habet
obiectum repręsentatum per illam. Ad secundam proba-
tionem patet per idem, nam concludit q. singulare mate-
riale non potest cognosci in sua singularitate individua-
lis situs, & loci, sed de singularibus imaterialibus nihil cō-
cludit. Ad tertiam dicitur, q. antecedens est falsum & er-
roneum, aliis nullus angeius, nulla substantia separata,
nec Deus possit apprehendi in sua singularitate vel indi-
uiduatione, licet habeat apparentiam loquendo de sin-
gularibus materialibus. Et cum in probatione minoris ar-
gumenti principalis dicit, quod modus operandi sequi-
tur modum essendi &c. iam responsum est, quod verum
est, si intelligatur, quod modus operandi ex parte sui prin-
cipij conformatur modo essendi, quia sicut principium
est immateriale, ita etiam operatio est immaterialis, & ita
abstracta sicut eius principium. Sed non oportet, quod
hoc sit verum loquendo de modo operandi ex parte sui
termini vel obiecti, aliis concluderetur, quod Deus nul-
lum temporale, nullum finitum, nullum compositum, nul-
lū variabile, possit cognoscere vel producere, quia actio
sua, & sua cognitio est æterna, infinita, simplex, inuari-
abilis. Vnde pro omnibus supra dictis dicit beatus Thom.
vbi supra art. 11. ad tertium. Inter cognoscens & cogniti-
non

Cur vbi
gulariter
diuersitas
essentia
moue. in
in angelo
deo.

Nulla plurali-
tumpia ab ar-
gumta.

Modus
essendi
sequitur
dum etc.

Cap.

Inter cogno-
scens et cogno-
scit quę simi-
ludo exigi-
ent.

non exigitur similitudo, quę est secundum conuenien-
tiam in natura, sed secundum repręsentationem tantum
Constat enim q. forma lapidis in anima est longe alterius
nature quam forma lapidis in materia, sed in quantum
repręsentat eam, sic est duccens in cognitionem eius, vnde
quāuis formę, quę suat in intellectu angelici, sint immate-
riales secundum naturam suam, nihil tamen prohibet,
quin per eas assimilentur rebus, non solum secundum formam,
sed etiam secundum materiam. Item in sol. quart.
ei. Non oportet inquit, quod forma intellectus angelici,
qua singulare cognoscit sit indiuiduata, sed solum quod
sit formę indiuiduatę similitudo. Item in sol. octau. Per
illam speciem a materia denudatam, quam intellectus an-
gelici pnes se habet, intelligit etiam materiales conditiones
rei. Item q. Secunda articu. quinto in sol. 17. sic dicit.
Hoc modo aliquid cognoscitur secundum quod est in cog-
noscente repręsentatum, & non secundum quod est in
cognoscente existens. Similitudo enim in vi cognitua exi-
stens non est principium cognitionis rei secundum esse,
quod habet in potentia cognitiua, sed secundum relatio-
nem quam habet ad rem cognitam, & inde est, quod non
per modum quo similitudo rei habeat esse in cognoscente,
res cognoscitur, sed per modum quo similitudo in intel-
lectu existens est repręsentatiua, & ideo quamuis simi-
litudō diuini intellectus habeat esse immateriale, quia ta-
men est similitudo materię, est principium cognoscendi
materialia, & ita singularia. Hęc ille. Cum multis simili-
bus in eadem q. Ex quibus apparet, quod illa tertia ratio
multa falsa assumit, tam in probatione maioris quam mi-
noris, vt puta quod omnis cognitio designatiua & demō-
stratiua rei sub determinato situ, & nunc, secundum esse
apprehensum sit quantitatiua & materialis, & quod om-
nis talis apprehensio sit sub quadam linea intentionali,
cuius terminus est hic vel ibi, nunc, vel tunc, vt sit linea
precedens ab ipso apprehendente, & eius terminus sit
prius vel posterius, vel indirectum & simul. Item quod tale
iudicium oporteat esse lineare & quantitatum, &
multa alia male probata. Ad quartum dicitur, quod cog-
nitiō rei singularis in quantum huiusmodi aliquid perfec-
tionis addit ad cognitionem quidditatis. Vnde beatus
Thom. tertia parte q. 11. articu. primo in solu. tertij, sic di-
cit. Cognitiō singularium non pertinet ad perfectionem
animę intellectiug secundum cognitionem speculatiuam,
pertinet tamen ad perfectionem eius secundum cognitio-
nem practicam, quę non perficitur absq. cognitione
singulari, in quibus est operatio & vt dicitur sexto Ethic.
Vnde ad prudentiam requiritur memoria pręteritorum,
cognitiō presentium, & prouidentiam futurorum, vt
Tullius dicit in sua rhetorica, quia igitur Christus habuit
plenitudinem prudentię secundum donum consilij, con-
sequens est, quod cognouerit omnia singularia presentia
pręterita & futura. Hęc ille. Ex quibus patet quomodo
perfectionis est in intellectu diuino angelico & huma-
no cognoscere aliqua singularia. Ad quintum dicitur,
quod substantia separata secundum cognitionem maturi
nam cognoscunt simul infinita singularia, puta infinitas
partes continui, vel species numerorum, sed secundum
cognitionem vespertinam cognoscunt infinita singularia
successiue, non simul. Nec est inconueniens aliquas per-
fectiones de nouo aduenire in eis, aliis non essent illumi-
nationes, & nouę reuelationes, quod est erroneum. Nec
sequitur quod sit in eis labor, aut pœna, sed salus & per-
fectio. Vel forte cognitione vespertina cognoscunt si-
mul & vnicō actu infinita materialia, talis enim infini-
tas secundū quid eis non repugnat, vt dictum est in solu-
tione argumentorum contra presentem conclusionem
primo loco inductorum. Ad sextū negatur maior. Quia
non solum angeli, immo deus habet penes se similitudinē
repręsentatiuam indiuidui signati, & illa similitudo est
subsistens scilicet diuina essentia. Item falsum est, quod
nulla substantia separata sit hæc, immo quilibet est hæc.
Quia dicitur Commentatoris dicitur, quod si auctoritati
eius standum sit in hac parte, intelligendum est, quod
substantia separata non comprehendit intentiones parti-
culares eo modo, quo sensus & imaginatio, quorum

species sunt similitudines indiuiduorum, & non natura-
rum vniuersalium, sed non debet negari, immo debet
concedi, quod substantię separarę habent penes se spe-
cies perfecte repręsentantes naturas & quidditates primo
& directe, & singularia secundario. Ad septimum negatur
antecedens. Nam ad cognoscendum indiuiduum in
sua incommunicabilitate sufficit habere speciem reprę-
sentantem indiuiduum, quo ad principium suę indiui-
duationis, & talem speciem non oportet esse materialem,
nec quantitatum, nec signatam, nec esse terminum li-
nę protensę ab illa, vel ad obiectum, sicut arguens som-
niat, & de hoc satis dictum est in sol. tertij. Ad octauum
patet per idem. Quia assumit multa falsa, potissime quod
species repręsentatiua quidditatis non approprietur ali-
cui indiuiduo, nisi per talem demonstrationem & signa-
tionem, quia illa signatio & demonstratio non sunt prin-
cipia indiuiduationis, & dato quod essent, adhuc talia
possunt apprehendi per species abstrahentes a tali situ
in essendo licet non in repręsentando, sicut sępe dictum
fuit. De dicto Commentatoris non est curandum, quia
errauit in materia de intellectu possibili, quia intellectus
possibilis quantumcunq. sit immaterialis, tamen si est
quid subsistens, erit necessario hoc aliquid, nec oportet
quod indiuiduetur per materiam. Ad nonum patet per
prædicta, quod tam idee quam formę intelligibiles men-
tis angelicę repręsentant perfectissime quidditates indi-
uiduales & materiales, licet careant materia & situ.
Ad confirmationem dicitur, quod non est simile de spe-
ciebus abstractis a rebus, & de infusis, quia primę nullo
modo possunt repręsentare conditiones indiuiduales,
sed hoc possunt secundę, cuius causa superius assignata
est. Ad decimum patet per prædicta. Quia angelus per
vnicam speciem cognoscit simul, vel successiue omnia
individa eiusdem speciei, nec est inconueniens illam spe-
ciem esse secundū quid quidditatem, nec dicimus q. illa spe-
cies vniuersalis fiat propria isti vel illi indiuiduo solum
per tales respectus, sic intelligendo, quod respectus det
speciei quod distincte repręsentet hoc vel illud, sed pos-
tius quia absolutum illius speciei est perfecta similitudo
naturę specificę & principiorum indiuiduantium, non
solum vnus, sed omnium indiuiduorum sub illa natura
specifica contentorum, quomodo autem adueniat no-
uus respectus speciei ad hoc vel illud indiuiduum facile
est videre, quia talia indiuidua de nouo assimilantur illi
speciei, non quod species in se mutetur. Ad vndecimum
negatur minor. Quilibet enim linea habet in se aliquid
incommunicabile multis, per quod indiuiduatur, & di-
stinguitur ab alia. Quid autem sit illud in præcedenti q.
dictum est. Ad argumenta tertio loco inducta contra
octauam conclusionem, quę sunt Durandi, nunc dicen-
dum est. Et ad primum dicitur, quod vniuersale præce-
dit actum intelligendi, & non fit per actum intellectus
possibilis, sed per actum intellectus agentis, quia facit
species intelligibiles repręsentantes naturam specificam,
non repręsentando conditiones indiuiduales. Et ideo
responsio ibidem data bona est. Nec valet eius prima im-
probatio, qua dicitur, quod ficticiū est ponere intelle-
ctum agentem, immo est verum & necessarium, vt vide-
bitur in fine huius partis. Similiter nec valet secunda pro-
batio, qua dicitur quod vniuersalitas non est in rebus
&c. vniuersalitem esse in rebus potest dupliciter intel-
ligi. Primo modo, quod intentio vniuersalitatē sit sub-
iectiue in re extra, & sic falsum est, nec nos illo modo in-
telligimus. Secundo modo, quod intentio vniuersali-
tatis sit fundamentaliter in rebus extra, & hoc est ve-
rum. Quia speciei vniuersali quę est in intellectu possibi-
li, ad quem sequitur intentio vniuersalitatē correspondet
natura specifica extra intellectum, qua denominatur vni-
uersalis ex hoc, quod sic intelligitur. Potest etiam dici,
quod vniuersalitas est in re extra non quo ad esse, quod
habet extra, sed quo ad esse, quod habet in intellectu.
Item cum dicit, quod si intellectus agens ageret aliquid,
illud esset vnū numero, & singulare &c. Dicitur quod
species, quam agit intellectus agens, est quid singulare
in essendo, sed est vniuersale in repręsentando, inquan-
tum

Quo concur-
runt respectus
in repręsentando
quę sępe vni-
uersalis reprę-
sentat distincte
hoc & illud
singulare illi.

tum repræsentat naturam specificam; non repræsentando principia in diuiduantia, natura enim sic repræsentata, & sic intellectus vniuersalis est in quantum habet eundem respectum ad multa, & est vt sit vnum in multis, & de multis. Cum autem dicit arguens, quod ipse sufficienter probauit nullam speciem esse in intellectu. Dicitur quod sue probationes sunt frivole, vt superius est ostensum. Item cum addit, quod si talis species esset in intellectu, ipsa repræsentaret &c. Dicitur quod species intelligibilis non oportet quod repræsentet omnes reales conditiones, quas habet res per ipsam repræsentata, nec omnia quæ sibi accidunt, vniuersalitas autem & singularitas accidunt naturæ, ideo non oportet, quod species intelligibilis repræsentet singularitatem vel indiuiduationem, quæ accidit naturæ secundum esse, quod habet in supposito, sed repræsentat directe naturam sine talibus, ad quod sequitur ipsam esse vniuersalem, ex hoc enim natura dicitur vniuersalis, quod sic repræsentatur vel concipitur. Ad secundum dicitur, quod actus sensus terminatur ad opus fantasie, & ibi incipit actio intellectus agentis, & terminatur ad speciem vniuersalem, & ab illa incipit agere intellectus possibilis, & sic non oportet, quod intelligat primo & directè singulare, sed vniuersale. Ad tertium patet per idem, quia licet in abstractione indiuiduum vel fantasmatum indiuidui sint terminus a quo, non oportet quod ille terminus a quo primo & immediate intelligatur ab intellectu possibili, sed quod intellectus agens incipiat agere in fantasmatum, vel cum fantasmate ad productionem speciei vniuersalis. Ad quartum dicitur, quod causa, quare intellectus noster non intelligit in prima intellectuone ipsum singulare materiale est, quia non primo sibi repræsentat representatione intrinseca & formali, quam facit species intelligibilis, licet prius repræsentetur sibi per fantasmatum quadam representatione extrinseca & effectiua. Ad quintum dicitur, quod singulare non primo, nec per se mouet intellectum formali motione, licet moueat effectiue. Nec tamen imprimi speciem intelligibilem per illud, quod est principium sue indiuiduationis, sed per formam, a qua sumitur natura communis, & sic species impressa non oportet quod ducat intellectum in cognitionem singularis in quantum huiusmodi, sed in cognitionem naturæ communis actu vel potentia. Ad sextum conceditur, quod intellectus angeli primo & directè cognoscit singularia, & indiuidua immaterialia scilicet substantias separatas, non autem oportet quod primo intelligat singularia materialia. Vtrum autem prius intelligat in re materialia naturam specificam, aut indiuidua sub illa contenta. Dicitur quod non prius duratione, sed prius natura, quia forma intelligibilis prius natura repræsentat quidditatem quam ea, quæ sibi accidunt, cuiusmodi sunt principia indiuidua. Nec valet similitudo de cognitione angelicæ ad cognitionem nostram, quia si valeret, vti probaret, quod sicut sensus prius cognoscit accidentia quam substantiam rei, sic & intellectus angelicus. Item quia sicut nos prius cognoscimus sensibilia quam spiritualia, sic esset de intellectu angelico. Ad septimum dicitur, quod singulare non plus habet de entitate quam vniuersale quantum ad illud, per quod efficitur singulare scilicet materia, immo minus quia vniuersale sumitur a forma, singulare vero a materia, quæ minus habet entitatis quam forma. Conceditur tamen quod singulare plus extensiuè habet de entitate quam vniuersale, sed non plus de intelligibili, quia singulare non secundum totam suam entitatem mouet intellectum, sic autem mouet vniuersale. Et sic patet ad argumenta, & quod responsiones prædictæ sint ad mentem Sancti Tho. patet per illa, quæ dicit prima parte. q. 58. ar. 2. in solu. secundi argumenti vbi sic dicit. Cum dicitur vniuersale abstractum, duo intelliguntur scilicet ipsa natura rei & abstractio, siue vniuersalitas, ipsa igitur natura, cui accidit intelligi, vel abstrahi, vel intentio vniuersalitatatis, non est nisi in singularibus. Sed hoc ipsum, quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio vniuersalitatatis est in intellectu, & hoc possumus videre per simile in sensu, visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si autem queratur vbi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color,

Species in intellectu & singularis in essentia, vniuersalis vero in re repræsentando.

Angelus prius natura cognoscit naturam vniuersalem, quam singularia eius.

qui videtur, non est nisi in pomo, sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, & non odoris. Similiter humanitas, quæ intelligitur, non est nisi in hoc, vel illo homine, sed quod humanitas, quæ intelligitur apprehendatur sine conditionibus indiuidualibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio vniuersalitatatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo speciei & non indiuidualium principiorum. Hæc ille. Et multa similia ponit in articulo præcedenti, potissime in sol. primi. Item art. sequenti in sol. primi sic dicit. Vniuersale dupliciter potest considerari. Vno modo secundum quod natura vniuersalis consideratur simul cum intentione vniuersalitatatis, & cum intentione vniuersalitatatis, vt scilicet vnum & id est habeat habitudinem ad multa, pertinetur ex abstractione in intellectum, oportet quod secundum hunc modum vniuersale si posterius. Vnde in primo de anima dicitur, quod animal vniuersale aut nihil est, aut posterius est. Sed secundum Plato qui posuit vniuersalia subsistentia, & hanc considerationem vniuersale esset prius, quia particularia secundum eum non sunt nisi per participationem vniuersali subsistentium, quæ dicitur idem. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet humanitatis & animalitatis prout inueniuntur in particularibus, & sic dicendum est, quod duplex est ordo nature. Vnus secundum viam generationis & temporis, secundum quam viam, a qua sunt imperfecta & in potentia sunt priora & hoc modo magis commune est prius secundum naturam, quod apparet manifeste in generatione animalis & hominis. Nam prius generatur animal quam homo, vt dicitur in libro de generatione animalium. Alius est ordo perfectionis siue intentionis nature, sicut actus simpliciter prius est secundum naturam quam potentia, & perfectum prius quæ imperfectum, & per hunc modum minus commune est prius in naturam quam magis cõe, vt homo quam animal, natura enim intentio non fit in generatione animalis, sed intendit generare hominem. Hæc ille. Item ibidem in sol. quarti. Vniuersale inquit, & in quod accipitur cum intentione vniuersalitatatis est quodammodo principium cognoscendi, prout in tentio vniuersalitatatis consequit modum intelligendi, qui est per abstractionem. Non autem est necesse, quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, vt Plato estinauit, cum quandoque cognoscimus causam per effectum, & substantiam per accidentia. Vnde vniuersale sic acceptum in sententiam Aristonem est principium essendi, neque substantia, vt patet 7. met. Si autem consideremus ipsam naturam generis & speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principij formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam, ratio aut speciei sumitur ex forma, sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principij, per quod natura generis sumitur ab eo, quod est materiale in re, rō vero speciei ab eo, quod est formale, sicut ratio animalis a sensu, ratio vero hominis est ab intellectu. Hæc ille. Similia dicitur secundo contra Gen. c. 74. & de spiritualibus creaturis q. 9. in solu. sexti argumenti sic dicit. Si quis recte inspiciat non est differentia inter Ari. & Plato, nisi in hoc, quod Plato posuit, quod res quæ intelligitur eodem modo habet esse extra animam, quomodo eam intelligit id est vt abstracta & communis. Arist. vero posuit rem, quæ intelligitur esse extra animam sed alio modo, quia intelligitur abstracte, & habet esse concrete, & sicut secundum Plato ipsa res, quæ intelligitur, est extra animam, ita in Arist. quod patet ex hoc, quod neuter eorum posuit scientias esse de his, quæ sunt in intellectu nostro, sicut de subsiectis, sed Plato dicit scientias esse de formis separatis. Arist. vero de quidditatibus rerum in ipsis existentibus. Sed rō vniuersalitatatis, quæ consistit in cõitate & abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum res intelligitur abstracte & cõite, in Plato, vero sequitur et modo dum existendi substantiarum separationum, & ideo Plato posuit vniuersalia subsistere. Arist. autem non sic. Hæc ille. Ex quibus patet quid sit, & quomodo sit vniuersale, & quō potest dupliciter accipi, & quomodo sit extra intellectum, & quomodo non. Quia autem necessarium sit ponere intellectum agentem in anima humana

com. 1.

Ter. no.

Dupliciter natura perfectio

Cap. 2. lib.

Arguit Dur. non sit intellectus agentis in anima humana.

Ter. no.

Differetia agens in intellectu & inphantasmata

na ostendit S. Tho. in questionibus de anima q. 4. sic dicens. Necessè est ponere intellectum agentem. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est, quod intelligibilia moueant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid moueri, intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, vt intelligibile est, intelligit. n. intellectus noster possibilem aliquid quasi vnum in multis & de multis. Tale autem non inuenitur in rerum natura subsistens, vt probat Arist. 7. metaph. Oportet igitur, quod si intellectus possibilis debet moueri ad intelligendum, quod huiusmodi intelligibile fiat per intellectum, & cum non possit esse, vt illud, quod est in potentia ad aliud, sit factum illius, oportet ponere præter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quæ moueant intellectum possibilem. Faciat autem ea per abstractionem a materia & a conditionibus materialibus, quæ sunt principia indiuiduationis, cum. n. natura speciei quantum ad illud, quod per se pertinet ad speciem non habeat, vnde multiplicetur in diuersis, sed principia indiuiduationis fiat præter rationem ipsius poterit intellectus eam accipere præter oēs condiciones indiuiduationes, & sic accipietur vt aliquid vnum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis, quasi vnum in multis, & de multis speciebus. Si autem vniuersalia per se subsisterent in rerum natura sicut Platonicus posuerunt, nulla necessitas esset ponere intellectum agentem, quia ipsæ res intelligibiles, per se in intellectu mouerent, vnde videtur Arist. hac necessitate ductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consentit opinioni Platonis de positione deorum. Sunt tamen & alia intelligibilia per se in actu subsistētia in rerum natura, sicut sunt substantiæ immateriales, sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest, sed in aliqualem eorum cognitionem deuenit per ea, quæ abstrahit a rebus naturalibus & sensibilibus. Hæc ille. Et similia ponit in prima parte q. 79. artic. 3. & in pluribus alijs locis. Sed vt prædictum fuit, Duran. nihil est probare 1. sent. dist. 3. quod nulla necessitas sit ponendi talem intellectum agentem, & arguit sic. Si necessarium est ponere intellectum agentem, hoc erit propter aliquam operationem eius necessariam ad actum intelligendi. Operatio autem intellectus agentis non potest intelligi nisi in phantasmata vel in intellectu possibilem, sed nec in phantasmata, nec in intellectu possibilem potest habere aliquam actionem vt probabitur: ergo fictio est ponere talem intellectum agentem, assumptum probat quantum ad vtrāque partem, & primo quod non agat in phantasmata, quia si sic hoc esset aliquid imprimendo, vel aliquid abstrahendo, sed intellectus agens nec imprimi aliquid in phantasmata, nec aliquid abstrahit ab eis, igitur nullo modo agit in phantasmata. Minor probatur secundum duas partes, quas habet, & primo quantum ad primam partem, scilicet quod non agat in phantasmata eis aliquid imprimendo. Primo sic. Virtus quæ recipitur in corpore, nec eadem in speciem potest esse nisi in corpore, est virtus mere corporea, non obstante, quod ipsa sit effectiue a spiritu creato vel in creatore, sed quæcunque virtus impressa phantasmatis ab intellectu agente est in corpore, vt de se patet, nec eadem in speciem potest esse nisi in corpore, quia in corpore & spiritu nulla est communis proprietas recipiendi aliquid vniuocum: igitur illa virtus, si qua est, esset mere corporea, sed per talem virtutem non posset phantasma mouere intellectum possibilem, cum sit pure corporea, ea ratione, quæ non potest secundum se: ergo talis virtus frustra ponitur, cum tota ratio ponendi ipsam sit vt ipsa sit phantasmatis ratio mouendi intellectum possibilem. Maior patet, quia de re iudicandum est potius, quod sit corporea vel incorporea ex hoc, quod natura rei requirit, quæ ex agente extrinseco & æquiuoco, a quo potest quandoque produci tam corporeum quam incorporeum. Minor declarata est, quare &c. Secundo. Quia si angelus non potest in materia corporali imprimere formam immediate, videtur quod multo minus hoc possit intellectus agens, phantasma autem est quid corporeum, ergo intellectus agens nullam formam potest phantasmatis imprimere, & sic patet primum mem-

brū minoris propositionis, scilicet quod intellectus agens non agit in phantasmatis aliquid imprimendo. Secunda pars probatur, scilicet quod intellectus agens non agat in phantasmata aliquid subtrahendo vel remouendo, quia illa abstractio esset realis, vel in rationem, non realis, quia talis realis abstractio, vel esset realis separatio alicuius præexistētis actus in phantasmatis, sicut abstrahitur, vel separatur lapis ab acervo lapidum, vel sicut separatur accidens a subiecto per corruptionem accidentis, vel alio modo virtute diuina, vel talis abstractio vocaretureductio alicuius de potentia ad actum, sicut forma dicitur educi, vel abstrahi de potentia subiecti. Primum autem non potest dici. Quia nihil est actu in phantasmatis, quod desinat in eis esse ad præsentiam intellectus agentis, neque per corruptionem, nec per translationem ad intellectum possibilem, tamen primo esset in phantasmatis, & postea in intellectu possibilem, quia forma non migrat de subiecto in subiectum. Nec secundum potest dici. Quia cum aliqua forma educitur de potentia in actum, ipsaeducta est in illo tanquam in subiecto, de cuius potentia educitur. Si ergo intellectus agens de potentia phantasmatis passiuè educeret aliquam formam, siue esset speciei intelligibilis, vel quæcunq; alia forma, ipsaeducta esset in phantasmatis tanquam in subiecto, & ita intellectus agens ageret in phantasmata aliquid imprimendo. Illam formam, quam educeret, & sic rediret primum membrum prius immediate reprobatur, talis ergo abstractio non potest esse realis. Item nec talis abstractio potest esse secundum rationem solum, quia omnis actio rationis est cognoscentis circa cognitū obiectiue, sed intellectus agens non agit circa phantasmata sicut cognoscentis circa cognita, quia nec intellectus agens phantasmata cognoscit, nec sua actio est cognitio, sed præsupponitur omni cognitioni intelligibili in ponentes eum, igitur sua actio circa phantasmata non est abstractio secundum rationem, nullo modo igitur agit in ea, nec aliquid imprimendo, nec aliquid abstrahendo, neque secundum rem, neque secundum rationem. Item ad quid fieret talis abstractio, non vt repræsentetur quidditas intellectui absq; conditionibus indiuiduantibus, quod dicunt ponentes agere circa phantasmata abstrahendo, dicunt. n. quod illud facit intellectus agens circa quidditatem & phantasmata separando & abstrahendo eam a phantasmatis in rationem, quod dicitur bar Plato fieri circa ideas secundum rem. Et ideo sic ideas separantur secundum rem ab indiuiduis materialibus, erant secundum se intelligibiles, vt ponebat Plato, sic quidditas separata in rationem a phantasmatis, & conditionibus indiuidualibus, efficitur in se intelligibilis, vt isti dicunt. Sed istud nihil valet. Primo. Quia nullo modo ostendunt quod intellectus agens separet secundum rationem quidditatem a conditionibus indiuidualibus, sub quibus reputatur in phantasmatis, & ideo tanta facilitate, quæ hoc dicit potest negari, maxime cum probatum sit, quod talis abstractio non potest fieri per intellectum agentem, cum actio eius circa quidditatem & phantasmata non sit intellectio. Quod et patet ex alio, quia itante reali impedimento alicuius actionis, impossibile est sequi actionem, vt patet in trabe impediēte descensum lapidis, & in tenebris impediētibus visum, quam diu. n. traves manet sub lapide, & tenebræ in medio, nec lapis potest descendere, nec oculus videre, sed illud quod impedit representationem quidditatis vniuersalis, est materialis & indiuidualis cõditio phantasmatis, vt ipsimet dicunt. Cum ergo illud nūquam amoueat a phantasmate per quamcunq; actionem intellectus agētis, nec per illam abstractionem rationis, quam ponunt, sequitur quod phantasma per talem abstractionem nunquam poterit representare quidditatem vniuersalem, sed semper sub conditionibus singularibus, aliter autem non repræsentatur quidditas intellectui in istos per phantasmata, quia non ponunt, quod a phantasmatis abstrahatur aliqua species, quæ sit representatiua quidditatis: ergo talis abstractio non sufficit ad repræsentandum quidditatem vniuersalem. Tertio. Quia consequentia, quam isti faciūt, nulla est, non. n. sequitur separatio realis, quam ponebat Plato, quæ sufficiebat secundum ipsum ad faciendum ideas per se intelligibiles: ergo separatio rationis, quam tu ponis, sufficit ad faciendum quidditatem

Vicum intellectus agens agens in phantasmata aliquid ab eis subtrahendo.

Capreolus 2. Sent. N. intelli-

intelligibilem per se, sicut non sequitur realis motio trahit, quia sufficit ad hoc ut lapis descendat: ergo a motio eius secundum rationem sufficit ad illud idem. Sic igitur patet, quod intellectus agens non agit in phantasmata aliquid imprimendo, nec aliquid abstrahendo: ergo nullo modo. Sed diceret aliquis, quod haec diuisio sit insufficientis, quia intellectus agens agit in phantasmata dando eis virtutem mouendi intellectum possibilem, non quidem aliquid imprimendo, nec abstrahendo, sed solum assistendo, & ponitur simile, quia lumen dat colori virtutem mouendi visum, & tamen nihil imprimi colori, nec a colore aliquid abstrahi, sed tantum assistit, eodem modo potest esse circa intellectum agentem & phantasmata, ut videtur. Istud autem est mirabile, quod aliquid det alteri virtutem, & tamen nihil influat, nec impedimentum tollat, sed solum assistat, hoc enim videtur implicare contradictionem, scilicet quod det virtutem nihil dando. Sed & exemplum procedit ex ignorantia, lumen enim non requiritur ad videndum propter colorem, ut det ei virtutem mouendi visum, cum color ex se habeat hanc virtutem; sed propter medium & organum, quae non sunt susceptiva actionis coloris, nisi sint illuminata, vel ex alia causa, & ideo non est mirum si ex falso assumpto conclusum est aliud falsum. Non oportet ergo ponere intellectum agentem ex actione eius circa phantasmata, quia nulla est, ut probatum est, & haec est prima pars principalis deductionis. Secunda pars principalis, videlicet, quod non sit necesse ponere intellectum agentem propter aliquam actionem eius circa intellectum possibilem, patet sic, quia actio eius in intellectum possibilem non potest intelligi nisi duobus modis. Primo sic, quia intellectus agens solus agit in possibile, phantasma vero nihil agit, nec coagat, sed solum se habeat obiectiue. Secundo sic, quia tam intellectus agens quam phantasma agunt in intellectum possibilem tanquam duo imperfecta agentia, suppletia vicem vnus perfecti agentis, eo modo quo duo homines trahunt nauem, quorum neuter per se sufficeret. Primum non potest dici, scilicet quod solus intellectus agens agit in intellectum possibilem, phantasma autem nihil oino agit, sed solum se habeat obiectiue vel terminatiue. Quia si ad cognitionem non requiritur, quod obiectum vel representans ipsum agat aliquid in potentiam, sed solum quod ei representetur, cum sensus sufficiat ad apprehendendum obiectum sibi propositum sine alio mouente, non video quare intellectus non sufficiat ad illud idem, absque hoc quod propter obiectum sibi propositum ponatur intellectus agens mouens ipsum, nisi redeatur ad id, quod phantasma non sufficeret representat obiectum intellectui possibili, nisi per actionem intellectus agentis circa ipsum. Sed de hoc non agit nunc, quia actum cit supra, sed solum nunc queritur de operatione intellectus agentis in possibile an sit necessaria ad actum intelligendi supposita praesentia obiecti. Et patet quod non, sicut ad sentendum non requiritur aliud agens, sed tantum praesentia obiecti. Item idem manens idem & respectu eiusdem semper natum est facere idem, potissime si agit ex necessitate naturae, ut patet ex secundo de generatione. Sed intellectus agens agit ex necessitate naturae, & manet semper idem secundum se, & in habitudine ad possibilem, quantumcumque phantasma obiectum intellectui varietur, ergo ab initio creationis animae semper fecit idem in intellectu possibili, non obstante diuersitate phantasmatum, quae ei obijciuntur. Quia illa nec agunt, nec coagunt secundum hanc opinionem: igitur per vnum intelligere numero causatum ab intellectu agente, intellexit intellectus ab initio, & semper intelligeret omnia sibi representata, quod est inconueniens. Item illud quod semper praerogitur effectui est causa eius propinqua vel remota, sed phantasma semper praerogitur intellectui: ergo est causa eius propinqua vel remota. Patet ergo quod primus modus non est possibilis, scilicet quod intellectus agens agit in intellectum possibilem phantasmate nihil coagente. Et ideo quidam ponunt secundum modum, quod tam intellectus agens quam phantasma agunt in intellectum possibilem, tanquam duo agentia imperfecta suppletia vicem vnus perfecti agentis. Ad cuius defensionem dicitur quod duo agentia possunt tripliciter concurrere ad aliquid faciendum,

Vtrum necesse sit ponere intellectum agentem in anima humana propter aliquam actionem eius in intellectum possibilem.

text. com. 53.

Primo modo quando vnum influit in alterum, & illud alterum agit per illud, quod est sibi influxum, sicut sol illuminat lunam, & luna per lumen receptum a sole illuminat aere. Secundo modo quando vnum nihil influit in alterum, nec econtra, sed vnum causat dispositionem, & reliquum formam principalem, sicut molificans ceram disponit materiam, & imprimens sigillum vel ipsum sigillum impressum introducit principalem formam, & sic concurrunt haec duo ad figurandum ceram. Tertio modo quando nec vnum influit in alterum, nec vnum causat dispositionem, & reliquum formam, sed sicut duo imperfecta agentia quorum quodlibet habet de se virtutem agendi, sed imperfectam. Iuncta autem simul supplet vicem vnus perfecti agentis sicut est de duobus trahentibus nauem, quorum neuter per se sufficeret. Et isto modo concurrunt intellectus agens & phantasma ad causandum in intellectu possibilem vnam speciem numero vel vnum actum intelligendi, quia nec intellectus influit aliquid alteri, nec econtra, nec vnum causat dispositionem, reliquum formam principalem iuxta secundum modum. Sed vtrumque habet de se virtutem mouendi intellectum possibilem, quodlibet tamen habet eam per se imperfectam, ambo autem simul quodlibet possunt vnus perfecti agentis. Quia enim intellectus agens habet de se virtutem mouendi intellectum possibilem omnino concedunt. De phantasmate autem quod simpliciter habeat, per illud quod Philosophus dicit 3. de anima, quod sicut se habent colores ad visum, sic phantasmata ad intellectum, quod non esset, nisi phantasmata de se haberent aliquam virtutem mouendi intellectum possibilem saltem imperfectam. Haec autem non videtur bene dicta. Primo. Quia nihil probatur, sed assumitur id quod queritur. Supponitur enim in hac responsione, quod sit dare intellectui agentem; qui ex se habeat virtutem mouendi intellectum possibilem, nos autem hoc querimus. Vtrum videlicet ex aliqua operatione possit conuincere intellectum agentem esse partem animae nostrae. Secundo. Quia per omnem modum, & omnem rationem, quibus isti ponunt esse intellectum agentem, & vna cum phantasmate agere in intellectu possibilem, potest poni quod sit dare sensum agentem, qui vna cum obiecto sensibili agit in sensum passiuum, quod tamen communiter non ponitur: igitur nec illud debet poni. Quia autem eadem sit ratio vtrouque patet sic. Quia, sola phantasmata sine intellectu agente non sufficiunt ad mouendum intellectum possibilem ad actum intelligendi, hoc est, vel propter excellentiam perfectionis actus intelligendi respectu phantasmatum, vel quia phantasmata cum sint corporalia non possunt secundum se agere in intellectum, qui est potentia puri spiritualis, vel quia secundum se non possunt representare vniuersale, quod primo apprehenditur ab intellectu. Si primum detur, eadem ratio est de sensibili respectu sensus, quia sicut intelligere est quaedam forma, quae est altioris gradus quam sit quodcumque phantasma, sic sentire est altioris gradus quam sit quodcumque qualitas sensibilibus. Propter quod similes est necessitas, quod propter phantasmata requiritur aliud ad mouendum intellectum possibilem, & quod propter qualitate sensibilem requiritur aliud ad mouendum sensum ad actum sentiendi, & si illud aliud sit sibi intellectus agens, pari ratione, & hic erit sensus agens. Secundum autem non possunt ipsi dicere, quia ponunt quod phantasma agit in intellectum possibilem non per virtutem receptam ab intellectu agente, sed per propria virtutem imperfectam, & idem dicunt de intellectu agente. Nec tertium potest dici, quia phantasma sem se non representat nisi singularia. Nec enim in hac opinione intellectus agens aliquid influit phantasmatis, nec aliquid aufert ab eis, sed solum coassistit: ergo phantasmata ratione intellectus agentis non plus representant vniuersale, quam sine eo, nisi ipsi sentiant intellectus agens ipsum representet, quod nullus dicit. Patet ergo ex praecedentibus, quod sicut non ponitur sensus agens, qui cum obiecto causat actum sentiendi, sic non oportet ponere intellectum agentem ad hoc, ut cum phantasmate moueat intellectum ad actum intelligendi &c. Haec sunt argumta Dur. Quae veteris confirmat. Quia Aug. fuit magnus Philosophus, qui tamen nullam vnquam legitur fecisse mentionem de intellectu agente. Non est autem probabile eum ignorasse aliquam potentiam

potentiam animae, nec de potētis cognituius nullam mentionem fecisse. Ad ista respondetur concedendo quod intellectus agens habet actionem & in phantasmata, & in intellectum possibilem. Qualem autem actionem habeat in phantasmata, dicimus quod non agit in ea aliquid eis influendo, nec aliquid ab eis subtrahendo, nec abstrahendo secundum modos in argumentis tactos, sed hoc modo agit in phantasmata, quia est causa quodammodo efficiens, quod phantasmata recepta in potentis in eadem essentia animae radicatis sunt virtuosiora, & forte alterius speciei quam phantasmata brutorum, in hoc quod sunt habilia ad mouendum, sicut causa partialis & instrumentalis intellectui possibilem, quod non possent phantasmata brutorum. Et de hoc S. Thom. prima parte q. 85. artic. 1. in solutione quarti argumenti, vbi sic arguit. Vt dicitur in 3. de anima, in anima intellectiua sunt duo: intellectus possibilis & agens, sed abstrahere species intelligibiles a phantasmatis non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species iam abstrahas. Sed nec haec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem; qui se habet ad phantasmata ut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit: ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatis. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad quartum (inquit) dicendum est, quod phantasmata & illuminantur ab intellectu agente, & iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiua ex coniunctione ad intellectum agentem efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatis, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine indiuidualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur. Haec ille. Ex quo patet, quod actio in intellectu agentis in phantasmata non debet intelligi secundum aliquam illarum viarum, quas tangit arguens, sed modo super dicto. Et si S. Thom. alibi videtur aliter dicere, illud sit textus, & haec sit glossa, quod dico, quia secundo contra Gent. cap. 77. sic dicit. Actio intellectus agentis in phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis, ac si principalitas actionis non attribuitur phantasmatis, sed intellectui agenti. Propter quod dicit Arist. quod se habet ad possibilem, sicut ars ad materiam. Haec ibi. Et similia dicit in multis locis. Cum autem arguens contra hoc replicat, dicens. Quia mirum est, quod aliquid influat alteri per solam assistentiam &c. Dicitur quod intellectus agens, non solum assistit phantasmatis, sed est concausa eorum in eorum generatione quantum ad hoc, quod habeant talem virtutem, qualis dicta est prius, illa autem virtus non est aliud ab ipsis. Et licet ipsa virtus, vel ipsum phantasma sit quid corpuscum vel quantitatum, non obstat quin possit concurrere cum intellectu agente tanquam instrumentum eius, vel conca ad productionem speciei intelligibilis in intellectu possibili. Quia phantasma iam est aliquantulum eleuatum ad genus intelligibilem plus quam species in medio vel in organo sensus exterioris. Cum autem arguens dicit, quod exemplum de lumine respectu colorum assumit falsum. Dicitur, quod illud exemplum quantum ad hoc verum est, quod sicut lumen est necessarium ad videndum colores, ita intellectus agens ad intelligendum, licet non omnino propter idem, sicut dicit S. Thom. in pluribus locis, potissime prima parte q. 79. artic. 3. ad secundum. Constat tamen, quod sicut color nullo modo posset mouere visum, nisi participaret aliquid de lumine corporali, sic nec phantasma posset mouere intellectum possibilem, nisi participaret in sui essentia aliquid de lumine intellectus agentis. Haec autem participatio non aduenit sibi post eius generationem, ut arguens somniare nos dicit, sed inest sibi essentialiter propter coniunctionem sui subiecti ad intellectum agentem, ut dictum est. Veruntamen si quis vellet, posset probabiliter sustinere, quod intellectus agens influit virtutem spiritualem ipsis phantasmatis, & quod non est inconueniens, immo verum, quod virtus spiritualis potest esse in re corporea, sicut patet de virtute

Quomodo phantasma illuminatur ab intellectu agente.

spirituali, quae est in sacramentis nouae legis, ut diffuse declarat Sanctus Thom. 4. sent. dist. 1. q. 1. artic. 4. q. 2. Nam in solutione quarti sic dicit. In re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum, potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut etiam in instrumentis motis ab artifice est virtus artis. Et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in libro de sensu & sensu. Et tunc, continet intentiones animae quodammodo, & in motu est virtus substantia separata mouentis secundum Philosophos, & semper agit in virtute animae, ut dicitur in 1. r. de animalibus. Haec ibi. Simile dicitur tertia parte q. 61. artic. 4. in solutione primi, vbi dicit. Virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis & completae, nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem, in quantum corpus potest moueri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum, sicut & in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit ad conceptionem mentis. Haec ille. Tunc cum dicit arguens, quod nulla forma eiusdem speciei potest esse in corpore & in spiritu &c. Dicitur, quod verum est secundum idem esse, sed secundum diuersa nihil prohibet. Nam S. Thom. concedit in quodam quolibet, quod dicitur in miraculo accidens corporale posset esse in angelo, puta albedo si separaretur a quantitate, & per idem patet ad secundum. Quia licet substantia separata non possit imprimere in materiam corporealem aliquam formam spiritualem habentem esse permanentem in completum, imprimi tamen ut dictum est, virtutem spiritualem habentem esse intentionale. Veruntamen similitudo parum valet. Quia anima nostra cum sit forma corporis plus potest imprimere materiam corporealem quam substantia separata, loquendo de forma habente esse reale completum. Similiter cum arguens vult probare, quod intellectus agens non agit in phantasmata aliquid abstrahendo &c. Dicitur, quod illa abstractio est realis, non quidem per separationem accidentis a subiecto, aut partis a toto, sed per educationem speciei intelligibilis de potentia phantasmatis in actum. Et cum arguit, quod si species intelligibilis prius erat in phantasmate in potentia, ibi etiam debet esse actu post eius educationem &c. Dicitur, quod verum concluderet si species esset in phantasmate in potentia passiuam, quod non dicimus, sed erat ibi in potentia actiua. Modo non oportet, quod forma producta recipiatur in eodem subiecto, in quo erat in potentia actiua illius. Quia autem species intelligibilis sit in potentia actiua phantasmatis, ostendit S. Thom. secundo contra Gent. cap. 77. vbi sic ait. Nihil prohibet hoc respectu illius esse secundum aliquid in potentia, & secundum aliud in actu, sicut in rebus materialibus videmus. Aer enim est actu humidus, & in potentia siccus, terra autem econtra. Haec autem comparatio inuenitur esse inter animam intellectiua, & phantasmata. Habet enim anima intellectiua aliquid in actu, ad quod phantasma est in potentia, & etiam anima ad aliud est in potentia, quod actu in phantasmatis inuenitur. Habet enim substantia animae immaterialitatem, & ex hoc habet naturam intellectualem, quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet, quod dicitur inuenitur huic vel illi rei determinare cognoscibile, quod tamen requiritur ad hoc, quod anima nostra hanc rem vel illam rem determinate cognoscat, omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur, quod ipsa anima intellectiua est in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilem a nobis quae sunt naturae sensibilem, quae representantur per phantasmata, quae tamen nondum perueniunt ad esse intelligibile, cum sint similitudines rerum sensibilem, etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates indiuiduales, & sunt etiam in materialibus organo. Non igitur sunt intelligibilia actu, & tamen in hoc homine, cuius similitudinem representant phantasmata, est accipere naturam vniuersalem non dedita ab indiuidualibus, & ideo phantasmata sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habet intelligibilitatem in potentia, determinatione aut similitudinis rerum in actu, econtrario aut erat in anima intellectiua. Est igitur in anima

Lea. 2.

Cap. 1.

Quolibet 7. ar. sic. 10. tertium.

Species intelligibilis est in potentia actiua phantasmatis, non in passiuam.

intellectiva virtus activa in phantasmata, & faciens ea intelligibilia in actu. Et hæc potentia animæ dicitur intellectus agens, est etiam in ea virtus, quæ est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium, & hæc est potentia intellectus possibilis. Differt tamen hoc, quod inuenitur in anima, ab eo, quod inuenitur in agentibus materialibus & naturalibus, ubi unum est in potentia ad aliquid secundum eundem modum, quo in altero inuenitur in actu. Nam materia aeris est in potentia ad formam aquæ eodem modo, quo est in aqua, & ideo corpora naturalia, quæ communicant in materia, agunt & patiuntur adinvicem. Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum, quæ sunt in phantasmatis per modum illum, quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines eleuantur ad aliquid aliud, ut scilicet sint abstractæ à conditionibus individuans materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate præcedit receptionem intellectus possibilis, ut sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatis, sed intellectui agenti, propter quod dicit Arist. quod se habet ad possibilem, sicut ars ad materiam. Hæc ille. Rursus ad ea, per quæ arguens probat, quod intellectus agens non potest agere in intellectum possibilem dicitur, quod intellectus agens se solo non agit in possibilem, sed cum phantasmatis, ut dictum est, ita quod intellectus agens cum phantasmate causant speciem intelligibilem in intellectu possibili, sed intellectus agens est tanquam agens principale, phantasma vero tanquam instrumentale. Et ad primam huius probationem cum dicit, quod qui dicunt hoc, non illud probant, sed sine probatione assumunt, quod sit dare intellectum agentem, de quo est dubium &c. Dicitur, quod Arist. & sui sequaces hoc sufficienter probant, ut patet tertio de anima, cuius demonstrationem recitat S. Thom. secundo contra Gent. capit. 78. In omni (inquit) natura in qua inuenitur potentia & actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea, quæ sunt illius generis, & aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus & ars & materia. Sed anima intellectiva est quædam natura, in qua inuenitur potentia & actus, cum quandoque sit actu intelligens, & quandoque in potentia. Est igitur in anima intellectiva nature aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur intellectus possibilis, & aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, & dicitur intellectus agens. Vterque igitur intellectus secundum demonstrationem Arist. est in natura animæ, & non aliquid separatum secundum esse à corpore, cuius anima est actus. Hæc ille. Et multas alias probationes ibidem & alibi ponit S. Thom. super hac materia, potissime in questionibus de anima, ut supra recitatum est, & in prima parte q. 79. artic. 3. Ad secundam probationem dicitur, quod non est vique quæque simile de sensu & intellectu, ut ostendit Sanctus Thom. ibidem in solutione primi. Sensibilia (inquit) inueniuntur actu extra animam, & ideo non oportuit ponere sensum agentem &c. Item de anima questio. 4. in solutione quinti sic dicit. Sensibile cum sit quoddam particulare, non imprimit in sensum neque in medium speciem alterius generis, cum species & in medio & in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quæ illæ quæ sunt in imaginatione, cum intellectus possibilis recipiat species vniuersales, & imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus, ideo in sensu non est aliqua potentia activa, sed omnes potentie sentitiuæ sunt passivæ. Hæc ille. Et cum arguens vult probare, quod eadem ratio sit de sensu & intellectu, & inquit. Vnde est, quod phantasma sine intellectu agente non sufficit mouere intellectum possibilem? Dicitur primo, quod hoc est, quia non sufficit virtute propria causare formam alterius generis, si speciem intelligibilem. Hoc autem non concludit de sensu, quia sensibile propria virtute sufficit imprimere sensui, speciem sensibilem eiusdem generis, ut statim dictum est Vnde S. Thom. ubi supra, in solutione tertij sic dicit. Conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de vno genere in aliud, tamen potest eodem genere manente

Differens comparatio potentialis ad actum. Item res materialibus & naturalibus, & in intellectu quali.

Demonstratio quod sit necessitas intellectus agentis. 1. 1. 17.

variare speciem receptam secundum aliquem modum efficiendi. Et inde est, quod cum species vniuersales & particulares differant secundum genus, sola conditio intellectus possibilis non sufficit ad hoc, quod species, quæ sunt in imaginatione particulares, in eo fiant vniuersales, sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat. Dico secundo, quod sensibile non causat immediate actum sentiendi, sed solum speciem sensibilem, & idem dico de phantasmate respectu actus intelligendi. Dico tertio, quod intellectus agens in se phantasmatis modo supra dicto. Nam phantasma est instrumentum intellectus agentis, sicut dicit beatus Thom. de veritate q. 10. artic. 6. in solutione septimi argumenti, ubi sic dicit. In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit à phantasmatis, se habent phantasmata ut agens instrumentale secundarium, intellectus vero agens, ut agens principale & primum. Et ideo effectus actionis relinquuntur in intellectu possibili secundum conditionem vtriusque, & non secundum conditionem alterius tantum. Nam intellectus possibilis recipit formas, ut intelligibiles actu ex virtute intellectus agentis, sed ut similitudines rerum determinatarum ex actione phantasmatum. Et sic formæ intelligibiles in actu non sunt per se existentes in fantasia, neque in intellectu agente, sed solum in intellectu possibili. Hæc ille. Ad confirmationem ibidem factam, qua dicitur, quod Augustinus nullam mentionem fecit de intellectu agente. Dicitur, quod licet non fecerit mentionem sub his verbis, fecit tamen per æquiuocantiam, quod patet. Nam August. dicit 12. confessionum sic. Si ambo videmus, verum esse quod dicitis, & ambo videmus, verum esse quod dico, ubi quæso videmus, nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra nostras mentes est incommunicabili veritate. Item in libro de vera religione dicit, quod secundum veritatem diuinam de omnibus iudicamus. Et 12. de trinitate dicit, quod rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales & sempiternas, quæ nisi supra mentem essent, incommunicabiles profecto non essent. Item primo soliloquiorum dicit. Discipularum specimina vel spectamina videri non possunt, nisi aliquoties de suo sole illustrentur videlicet Deo. Et multa alia similia dicit, quæ non possunt veraciter exponi nec intelligi, nisi ad hunc sensum, in quantum, scilicet per participationem diuini luminis omnia cognoscimus & iudicamus: nam & ipsum lumen naturale participatio quædam est diuini luminis. Sicut omnia visibilia dicimus videri & iudicari in sole, id est per lumen solis. Participatio autem diuini luminis est intellectus agens, sicut ostendit Sanctus Thom. prima parte q. 12. artic. 1. in solutione tertij. Item questio. 84. artic. 5. & 6. Item q. 87. artic. 3. & de spiritualibus creaturis q. 10. in solutione octaua. Et hæc sufficienter contra proteruam nouitatem Durandi negantis intellectum agentem, quem omnes Peripatetici & sancti theologi posuerunt. Ad argumenta contra nonnullam conclusionem primo loco inducta, quæ sunt Aureol. restat nunc dicere. Et ad primum quidem dicitur, quod de verbis Commentatoris in hac materia parum est curandum, cum persume senserit, & scripserit super tertium de anima, & 12. Metaphysic. de substantijs separatis. Tamen auctoritas, quæ inducitur non aliud sonat nec concludit, nisi quod substantia separata semper apprehendit & intelligit, & quod nunquam cessat ab actu secundo, non tamen dicit, quod omnia habitualiter cognita vel cognoscibilia simul actua liter apprehendat, quod concedimus. Item si dictum Philosophi & Commentatoris esset verum ad sensum arguentis, sequerentur multa erronea in fide, ut puta, quod quilibet Angelus in primo instanti suæ creationis Deum vidit, & quod nihil ex post de nouo cognoscit, & sic periret purgatio, illuminatio, perfectio, & omnis actus hierarchicus Angelorum, & multa alia erronea. Ad secundum negetur minor. Nam licet nulla intellectio angelica aliquid abiciat à substantia intellectus angelici, tamen vna abijcit aliam in quantum non compatitur aliam modo dudum in hoc articulo exposito. Nec valet probatio, cum dicitur, quod nullam habet adinuicem oppositionem &c. Secundum. n. q. dicit beatus Thom. de veritate q. 8. artic. 14. Intellectus omne quod intelligit, intelligit per aliquam formam,

Formæ vniuersales generis tripliciter in subiecto esse dicuntur.

Formæ speciales intelligibiles sunt vniuersales generis.

Formæ accidentales non contrarie possunt simul esse in eodem subiecto, si diuersas potentias respiciant, non autem si sint vniuersales eandem potentiam respicientes, sicut patet de triangulo & quadrato. Hæc ille. Si autem fiat obiectio. Quia angelus semper intelligit essentiam suam, & cum hoc aliqua alia per speciem superadditam, & ultra hoc videt diuinam essentiam. Ad hoc dictum sunt prius, & super hoc etiam vide solutionem sexti argumenti dicti articuli. Et sic patet, quod non tota causa, quare intellectus angelicus non potest simul intelligere omnia, quorum habet species, est oppositio specierum adinuicem, sed illa quæ tacta est. Quod autem narrat arguens de causa, quare intellectus coniunctus corpori non potest simul intelligere, & dicit hoc esse propter colligationem

formam, & ideo ex formis intellectus, quibus intelligit oportet considerari, an simul angelus possit multa intelligere. Sciendum est igitur, quod formarum quædam sunt diuersorum generum, quædam sunt vniuersales generis. Formæ quidem, quæ sunt diuersorum generum, diuersas potentias respiciunt, cum vniuersales generis ex vniuersitate seu materia procedat. Vnde possibile est vnum subiectum simul perfici diuersis formis diuersorum generum, quia tunc vna potentia non determinabitur ad diuersos actus, sed diuersæ, sicut si aliquod corpus est simul album & dulce, albo inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidam. Formæ vero, quæ sunt vniuersales generis vnam potentiam respiciunt, siue sint contrarie, ut albo et nigredo, siue non, ut triangulus & quadratum. Hæc igitur formæ in subiecto tripliciter esse dicuntur. Vno modo in potentia tantum, & sic sunt simul, quia vna potentia est contrariorum & diuersarum formarum vniuersales generis. Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri. Et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur, tunc enim toto dealbationis tempore albo inest vt in fieri, nigredo vero vt in corrupti. Tertio modo vt in actu perfecto, ut cum iam albo est in termino dealbationis, & sic impossibile est duas formas eiusdem generis esse simul in eodem subiecto. Oporteret enim eandem potentiam ad diuersos actus terminari, quod est impossibile, sicut vnam lineam ex vna parte terminari ad diuersa puncta. Sciendum est igitur, quod omnes formæ intelligibiles sunt vniuersales generis, quantumcumque res quarum sunt species sint diuersorum generum, omnes enim eandem potentiam intellectiuam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, & similiter in actu imperfecto, qui est medius inter potentiam & actum perfectum. Et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam & operationem, sed in actu perfecto plurium specierum intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem, quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei, secundum quam intelligit, & ideo impossibile est, quod simul & semel secundum diuersas formas actu intelligat. Omnia igitur, quæ diuersis formis intelligit, non potest simul intelligere, illa vero, quæ intelligit secundum eandem formam, simul intelligit. Vnde omnia, quæ intelligit per vnam verbi essentiam, simul intelligit. Ea vero, quæ intelligit per formas innatas, quæ sunt multe, non simul intelligit, si diuersis formis intelligit. Quilibet enim angelus eadem forma multa intelligit, ad minus omnia singularia vniuersales generis per vnam speciem formam. Superiores vero angeli plura possunt vna specie intelligere quàm inferiores: vnde magis possunt simul multa intelligere. Sciendum tamé, quod aliquid est vnum quodammodo, & multa alio modo, nec continuum est vnum in actu, & multa in potentiis. Et in huiusmodi si sensus vel intellectus referatur ut est vnum, simul videtur. Si autem ut est multa, quod est considerare vnamquamque partem secundum se, sic non potest totum simul videri. Et sic etiam intellectus, quando considerat propositionem, considerat multa vt vnum. Et ideo in quantum sunt vnum simul, intelliguntur, dum intelligitur vna propositio, quæ ex eis constat, sed in quantum sunt multa, non possunt simul intelligi, ut scilicet intellectus simul conuertat se ad rationes singulorum secundum se intuendas. Hæc ille. Item magis ad propositum, vel altem proximum in solutione 14. argumenti sic dicit. Formæ accidentales non contrarie possunt simul esse in eodem subiecto, si diuersas potentias respiciant, non autem si sint vniuersales eandem potentiam respicientes, sicut patet de triangulo & quadrato. Hæc ille. Si autem fiat obiectio. Quia angelus semper intelligit essentiam suam, & cum hoc aliqua alia per speciem superadditam, & ultra hoc videt diuinam essentiam. Ad hoc dictum sunt prius, & super hoc etiam vide solutionem sexti argumenti dicti articuli. Et sic patet, quod non tota causa, quare intellectus angelicus non potest simul intelligere omnia, quorum habet species, est oppositio specierum adinuicem, sed illa quæ tacta est. Quod autem narrat arguens de causa, quare intellectus coniunctus corpori non potest simul intelligere, & dicit hoc esse propter colligationem

operationis eius cum operatione fantasie, & non ex natura intellectus in se, parum valet. Ad tertium dicitur, quod nihil aliud concludit, nisi quod Angelus potest omnia illa simul intelligere, quæ reducuntur ad aliquid vnum, siue illud sit vna species intelligibilis, vel aliqua alia vniuersales generis ad speciem, vel intellectiois ad intellectioem. Et hoc concedimus, non tamen omnia illa, quorum Angelus habet species, sunt huiusmodi: ideo non concludit, quod omnia illa simul intelligere possit. Ad quartum dicitur, quod causa propter quam negamus Angelum posse simul intelligere cognitione naturali & vespertina omnia illa, quorum habet species, est prima illarum, quæ argumentum tangit, sicut supra dictum est, quia scilicet impossibile est anelicum intellectum simul actu completo formari diuersis speciebus intelligibilibus. Et ad huius probationem primam dicitur, quod nunquam intellectus habet simul duas species in actu completo.

Ad secundam dudum superius dictum est, & dicit Sanctus Thom. ubi itatim allegatus est in solutione octaua argumenti, quod in medio non sunt simul plures species, nisi in actu incompleto, & in fieri. Ad tertiam dicitur, quod licet figura aliam speciem repugnantiam habeat ad figuram quam species ad speciem, tamen vna generalis repugnantia conuenit vtrique, quæ superius tacta est, quia scilicet duæ formæ eiusdem generis non possunt simul eandem potentiam actuare, sicut nec duo puncta idem extremum lineæ. Ad argumenta Gregorij secundo loco contra eandem nonam conclusionem facta, patet solutio per prædicta, quia pro maiori parte supra sunt ex dictis Aureoli. Et ad primum quidem dicit beatus Thom. in forma de veritate questio. 8. artic. 14. ubi sic arguit quarto loco. Illud quod conuenit Angelo ex virtute suæ nature, conuenit ei secundum quodcumque medium intelligat, sed Angelus ex virtute suæ nature conuenit multa simul intelligere. Vnde Augustinus dicit 4. super Genes. ad litteram. Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta, quæ voluerit simul notitia facillima comprehendit: ergo siue cognoscat res in verbo, siue per proprias species, potest simul multa cognoscere. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod ex natura mentis angelicæ est, quod per vnam formam possit multa intelligere. Et sic cum voluerit conuertendo se ad illam speciem, omnia quæ per illam speciem cognoscit, simul intelligere potest. Hæc ille in forma. Ad secundum dicitur, quod per illa verba Augustini non potest conc. udi, quod angeli in eodem instanti in diuini actualiter cognouerint simul cognitione vespertina omnia genera rerum, quæ sex diebus creata narrantur, sed quod in breui tempore. Hoc etiam argumentum militat contra factorem suum, si intelligat similitatem instantaneam. Nam cum secundum Augustinum non omnia genera rerum simul actu producta sint, sed solum in uirtute, non potuit Angelus omnia illa simul vespertina cognitione cognoscere, cum secundum arguentem talis notitia causetur in Angelo partialiter ab obiecto.

Nō omnia genera rerū simul actu producta sūt, sed solum in uirtute. In Aug.

Ad tertium dicitur, quod illa impossibilitas confurgit ex hoc, quia Angelus non potest simul actuari actu completo diuersis speciebus eiusdem generis, nec arguens oppositum probat. Illud autem, quod dicit de compositibilitate plurium habituum in anima, & plurium specierum in eadem parte medij superius est solum, quia habitus non est forma actuans actu completo, sed media inter potentiam & actum completum. Species uero, quæ sunt in medio, sunt ibi ut in fieri, & secundum esse in completum, sicut dicit Sanctus Thom. de ueritate questio. octaua articulo 14. Ad quartum dicitur, quod hoc quod intellectus noster pro statu isto non possit simul uti omnibus speciebus intelligibilibus, quas habet, penes se, non solum prouenit ex hoc quod in operationibus suis dependet à potentijs organicis & debilitantibus, nec solum ex peccati morbo, immo ex alia causa, quæ habet locum in angelis, & habuisset locum in homine in statu innocentie. Et ad dictum Augustini. decimo quinto de Trinitate capitulo. 23. dicitur, quod ex illo non habetur, nec potest haberi, quod mens, intelligentia, & uoluntas quando erunt perfecte sanate sint in hoc æquales, quod tot simul Capreolus 2. Sent N 3 possimus

posimus actu intelligere, quot habitualiter meminisse, vel quod posimus simul ut omnibus speciebus intelligibilibus. Sed in hoc quod sine difficultate, sine tarditate, aut alio impedimento poterimus uti quacumque specie intelligibili. Et quia quaecumque voluerimus intelligere, perfecte intelligemus, & intellecta semel nunquam oblivioni trademus, vel forte illa equalitatem imaginis intellexit quo ad actus, quos habet circa obiectum beatificum, & visa in illo. Ad quintum & ad sequentia, quae videntur probare, quod non solum oppositum conclusionis sit possibile, immo quod sit necessarium, scilicet quod intellectus simul intelligat omnia, quorum habet species, respondet Gregor. qui hoc negat. Et ad quintum dicit concedendo primum consequens, quod ibidem inferitur. Et dicit ulterius, quod posito, quod angelus aliqua intelligat, & aliqua non, ad huc potest intelligere aliqua eorum, quae non intelligit. Et cum arguitur contra hoc, quia omnem intellectionem necessario praecedat actualis intentio voluntatis. Dicit, quod si per actualem intentionem intelligatur aliqua volitio elicitata, negotium propositum. Et similiter dicit, quod non omnem sensationem, nec omnem visionem praecedat volitio, quamvis aliqua praecedat, & hoc saepe contingit, sicut quando qui electus aperit oculos, vel flestit ad aliquid determinate videndum. Quia autem non omnem sensationem praecedat volitio, patet in repentinis sensationibus. Ut verbi gratia, cum quis in aliqua consideratione multum intentus, subito mouetur ad vehementem sensibilem, ut igne vel aliquo fortiter pungitio. Talem siquidem perceptionem sensibilis non praecessit volitio seu voluntatis intentio amplius in violentis passionibus, quas nec praecessit, nec communicatur vlla volitio. Sicut cum quis detinetur in igne, aut alio multum disconuenienti & lesiuo, in quo casu constat, quod talis nec antecedenter, nec concomitanter vult talem sensationem, nec copulat vel coniungit sensum sensibilis, quinimo nititur quantum valet auertere sensum, & refugit & odit talem sensationem. Et ideo ad auctoritates Augustini dicit, quod Augustinus non dat illam vniuersalem, sed tantummodo indefinitam. Quae utique veritatem habet in multis, sicut cum quis volens a liquid videre aperit oculos, ut videat illud, aut dum actu videt, detinetur oculum apertum, & in oppositione debita volens continuare praedictam visionem, & sic in pluribus alijs casibus. Et hoc sufficit ad intentionem Augustini ibidem, & bene diligenter aduertenti. Si autem dicitur, quod saltem notitiam quamlibet libere habitam praecedat volitio, quicquid sit de repentinis & violentis, quarum cause sunt extrinsecae, vel saltem aliqua illarum causarum. Et hoc sufficit ad propositum argumenti, quia in angelis non possunt saltem respectu suarum specierum aliqua notitia repentinae vel violentae causari. Ad hoc dicit Gregor. quod non omnem notitiam etiam libere elicitam necessario praecedat volitio elicitata, non potest etiam in nobis satis euidenter declarari. Nam per experientiam constat, quod non semper habes actualem notitiam de aliquo obiecto, habet simul notitiam de notitia illius obiecti, alioquin simul haberet infinitas notitias, & tamen in potestate sua est ut habeat notitiam illius. Ponatur ergo, quod postquam aliquis habuit notitiam aliquandiu, dum non haberet notitiam notitiae illius, incipiat habere notitiam suae notitiae de a. Aut istam secundam notitiam non praecessit aliqua volitio elicitata respectu sui, & habetur propositum. Aut praecessit aliqua, & tunc sequitur, quod vel prius ipsa fuit volita quam fuit nota, notitia inquam simplici & incompleta, quod est naturaliter impossibile. Vel prius habuit notitiam secundae notitiae quam habuit secundam notitiam, quod est etiam impossibile. Tum quia vel notitia secundae notitiae prius fuit volita quam habita, & per consequens notitia eius fuit habita ante eam, & sic proceditur in infinitum in praeteritis notitijs, & sequitur, quod semper rectam notitiam praecessit reflexa, quae sunt impossibilia, vel aliqua fuit notitia, quae non fuit prius volita, & habetur propositum, & cum hoc eadem ratione fuit statum in prima. Tum etiam, quia qua ratione prima notitia primae notitiae fuit prius nota quam habita, eadem ratione ipsa prima notitia, quae est de ipso a, immediate fuit prius nota quam habita, quod non est intelligibile. Dicit ergo,

Volitio elicitata non praecedat omnem intellectionem vel sensationem.

quod possibile est tam in nobis quam in angelis habere aliam quam notitiam libere & sponte elicitam, quam non praecessit volitio elicitata respectu eius. Vnde sicut dicit Augustinus in libro de libero arbitrio, cap. 36. Ceteris virtutibus id est potentijs, de quibus ibi loquitur, per liberam voluntatem vitur, & ipsa libera voluntate per eam ipsam uti possumus, ut quodammodo, seipsa vtatur voluntas, quae ceteris vtur. Vti autem virtutibus vel potentijs non est aliud, quam facere illas operari, seu quam applicare ad suos proprios actus. Vnde tunc voluntas in intellectu vel habitu intellectus, seu potius homo per voluntatem, sicut hac locutionem ibi corrigi Augustinus, vtur talibus, quando sponte & voluntarie intelligit secundum habitum. Tunc autem voluntas vtur seipsa, cum ipsa in se elicitat propria operationem. Et sicut de virtutibus & potentijs, ita intelligendum est de alijs habitibus, & speciebus, & actibus, quorum vsus est in nostra libera potestate. Et istorum possunt vsus sic separari, quod homo potest aliquando libere uti intellectu, & habitu, vel specie, aut actu, quod tunc non vtur voluntate, vsu proprio eliciendo volitionem: & per consequens habere intellectionem aliquam libere, etiam quod respectu illius non habeat volitionem elicitam. Et forsan talem vsum intelligit Augustinus, cum dicit voluntatem coniungere & copulare potentias suis actibus, ita quod non sit aliud voluntatem copulare vsum uisioni, aut visibili, quorum vtrumque dicit Augustinus, quam actualiter uti vsu ad videndum. Et eodem modo de acie cogitantis, & de alijs, de quibus sepius loquitur. Ad propositum igitur dico, quod non obstante, quod plures species non intellectione sint in homine, vel in Angelo, aequae potentes concupiscere notitiam sui in intellectu, potest Angelus libere vti vna specie cum intellectu ad causandam notitiam illius speciei, non vtendo alia specie aequipotente, & praesente. Nec oportet, quod primo velit determinate illam speciem intelligere, aut istam congenerare notitiam sui, sicut quis pluribus scientijs habituata potest secundum aliquam illarum determinate operari, & non secundum aliam. Et sicut de duobus propositis aequaliter vtilibus, & iudicatis aequaliter vtilibus ad aliquem finem intentum, potest quis alterum illorum determinate velle, etiam quod non prius velit illud velle suum, aut prius velit se velle illud. Alioquin nunquam posset habere aliquod nouum velle. Hae Gregorius, & bene quod ad multa. Veruntamen non apparet mihi, quod plene satis faciat dubitationi, quam tangit argumentum. Et posset magis explicite tangi, scilicet vtrum omnem volitionem praecedat intellectus, vel econtra. Et hanc conclusionem tractat Henricus primo quolibet quaestio. 12. & 9. quolibet quaestio. 5. & Bernardus de Gannaco in impugnationibus dictorum locorum, qui terminat, quod omnem volitionem praecedat intellectus confusa, vel determinata, non autem oportet quod omnem intellectionem praecedat volitio, quia intellectus potest moueri occasionaliter a sensu exteriori. Nam sensibile occurrens mouet sensum, sensus motus mouet fantasiam, & illa mouet intellectum. S. Thom. vero in quaestionibus de malo quaestio. 6. dicit, quod Deus mouet intellectum & uoluntatem quo ad primum extrinsecum suorum actuum, sed de hoc forte alias videbitur diffusius. Ad sextum respondet Gregor. concedendo consequens, supposito quod Angelus relinqueretur suis naturalibus. Nec tamen ex hoc sequeretur, quod ipse careret intellectione vniuersali. Nam adhuc posset se intelligere, & alia entia praesentia intuitiue. Vtrum autem simpliciter posset se per suam libertatem, omni intellectione priuare, est aliud dubium, de quo nihil ad praesens. Hae ille. Sanctus Thom. diceret, quod intellectus angelicus naturali necessitate intelligit seipsum, & Deum per propriam sui essentiam, ut patet de veritate q. 8. arti. 14. in solutione, sexti. Ad septimum dicit Gregorius, quod quamuis species sit agens naturale, & posito quod intellectus sit naturaliter passiuus, respectu intellectionis, nihilominus utrumque quantum ad hoc dependet a uoluntate, quo ad productionem actus & continuationem, uel saltem quo ad continuationem. Quod dico propter primas intellectiones, & repentinas, quae non sunt in nostra potestate quo

intelligibile in intellectu simpliciter

Intellectus cognoscit in intellectu simpliciter

Vtrumque volitio praecedat intellectum

quo ad primam productionem earum secundum Augustinus. & hoc dico in nobis in via, nihilominus tamen ille sint in potestate nostra quo ad continuationem ipsarum. Vnde & libere possumus ab ipsis desistere, licet aliquando cum difficultate, quae locum non habet in bonis Angelis. Et istud sufficit ad hoc, quod aliqua specie habita Angelus non vtatur, vel possit non semper vti ea actualiter. Et potest confirmari ratio. Nam etiam habitus intellectuales in nobis sunt naturaliter motui sicut & species. Et similiter virtutes motiuae in membris, & nihilominus in potestate nostra non semper est vti talibus. Hae ille. Et satis concordat Sanctus Thom. prima parte quaestio. 107. artic. primo, sic dicens. Intelligibile est in intellectu tripliciter. Primo modo quasi habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit. Secundo autem modo ut actu consideratum vel conceptum. Tertio modo ut ad aliquid relationem. Manifestum est autem, quod de primo gradu tranfertur intelligibile in secundum per imperium voluntatis: vnde in definitione habitus dicitur, quo quis vtitur cum voluerit. Similiter autem & de secundo gradu tranfertur in tertium per voluntatem: nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Hae ille. Simile dicit de veritate quaestio. 9. artic. 4. Sed hic apparet mihi bonum recitare quandam distinctionem Bernardi de Gannaco, quam facit in impugnatione 12. quaestio. primi quolibet Henrici, ubi exponens dictum Augustini. tertio de libero arbitrio dicens. Fatendum est ex superioribus & inferioribus animam tangi, ut rationalis creatura ex utroque funat quod voluerit, qui vult, profecto aliquid vult. Nisi autem extrinsecus per sensus corporis moueretur, aut occultis modis aliquid in necessitate veniat, velle non potest. Hae Augustinus. Tunc super hoc dicit Bernardus, quod dicit Augustinus, nisi extrinsecus per sensus corporis, aut occultis modis &c. verum dicit. Quia sensus extrinsecus potest esse occasio & causa, quod aliquid occurrat intellectui, & per consequens moueat voluntatem, quod non feret, nisi per sensus extrinsecos occurreret. Ad quorum maiorem intelligentiam sciendum, quod in intellectu est duplex cognitio. Vna intuitiua, quam, scilicet habet sine discursu, quae est vel complexorum primorum principiorum, quae statim oblata intellectui cognoscuntur, vel incomplexorum, cuiusmodi sunt termini primorum principiorum. Et ista etiam in generali & in speciali potest praecedere actum voluntatis & generalem secundum quod voluntas generaliter fertur in bonum, & specialem secundum quod fertur in hoc determinatum bonum. Alia est cognitio discursiua, per quam homo deuenit in cognitionem eius, quod non statim occurrat sibi. Et ista sequitur actum voluntatis discursum imperantis & desiderantis cognoscere rem, cuius notitiam non habet, nisi in generali. Hanc ergo determinatam cognitionem, quam habet per discursum, necessario praecedat actus voluntatis, non autem illam, quae potest haberi sine discursu. Hae Bernardus. Ad octauum dicit Gregorius negando consequentiam. Quia ut dicit, ad hoc quod intellectus per aliquam speciem non intelligat, non est necessarium, quod velit per illam determinate non intelligere, sed sufficit, quod non velit per illam intelligere, & quod non detineat intellectum in intellectione illius, vel non copulet memoriam aciei iuxta modum loquendi Augustini, & hoc per eum bene innuitur vndecimo de trinitate, capitulo 8. in fine, ubi ait. Iam porro ab eo, quod in memoria est, animi acie velle auertere, nihil aliud est quam non inde cogitare, ita quod tunc voluntas dicitur velle auertere, cum sponte non facit aciem cogitare. Hae ille. Ad primum Gregorii contra decimam conclusionem dicitur concedendo totum argumentum, quia in nullo est contra nos, sed equiuocat de discursu. Nam secundum mentem S. Tho. intelligere cum discursu non est intelligere vnum intelligibile post aliud, nec vnum per aliud, sed est proprie intelligere aliquid prius ignotum per aliquid notum, sicut in probatione conclusionis expositum fuit. Vnde Sanctus Thom. prima parte q. 58. artic. 3. in sol. primi. Discursiua (inquit) cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto deueni-

tur in cognitione alterius posterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem in vno in speculo aliud inspiciatur, sicut in speculo simul inspiciatur rei imago, non propter hoc est cognitio discursiua, & hoc modo cognoscunt angeli res in verbo. Hae ille. Simile dicit de veritate quaestio. 8. articulo. 15. ubi vult, quod non est discursus si vnum intelligibile intelligatur in alio, sed dum intelligitur ex alio, quod contingit dum alio motu mouetur in vnumque, & vnum est prius duratione cognitum actu & habitu quam aliud, & iam est ibi processus a noto ad ignotum. Hoc autem in angelis locum non habet, quia nihil est eis ignotum eorum, quae naturaliter cognoscere possunt, quin omnia talia sciat actu vel habitu: vnde in solutione secundi sic dicit, Angelus non est ignotum aliquid eorum, ad quae possunt per naturalem cognitionem peruenire, sed aliqua ignorant, quae naturalem cognitionem excedunt, & in horum cognitionem ex se ipsis peruenire non possunt conferendo, sed solum ex reuelatione diuina. Sed intellectus noister non nouit omnia, quae naturaliter possunt cognoscere. Et ideo ex his, quae nouit potest in ignota deuenire, non tamen in ignota quae naturalem cognitionem excedunt, sicut ea, quae sunt fidei. Item in solutione quarti sic dicit. Cordis abscondita in motibus corporis intuentur angeli, sicut cause videntur in similitudinibus suorum effectuum absque omni discursu. Nec per hoc, quod illos motus de nouo percipiunt, aliqua collatione indigent. Statim enim ut res sensibiles sunt, similes sunt angelorum formis, & sic ab angelis cognoscuntur, & sic sine discursu sensibilia de nouo facta cognoscunt. Item in solutione sexta dicit. Angeli vident causas in effectibus, & effectus in causis, non quasi discurrendo de vno in aliud, sed sicut videtur res in sua imagine sine discursu. Item in solutione septimi dicit. Experimentalis cognitio in demonibus non fit per collationem, sed secundum quod vident effectus in causis, vel causas in effectibus modo praedicto, & quanto sunt tempore diuturniores, tanto plures effectus alicuius cause cognouerunt, & sic de ipsa maiorem cognitionem habent quodammodo, non quidem intensiue, sed extensiue, secundum quod in pluribus effectibus virtutem eius videant. Hae ille. Et per idem patet ad secundum Gregor. nam equiuocat de discursu. Nam si cognoscere vnum per aliud sufficeret ad cognitionem proprie discursiuam, tunc cognitio Dei esset discursiua, cum Deus omnes creaturas cognoscat per essentiam suam, & in essentia sua, ut ostendit Sanctus Thom. prima parte q. 14. articulo 5. Ad tertium dicitur, quod consequentia non valet. Nam daretur quod mundus in perpetuum duraret, & quod angelus distincte cognosceret omnes eclipses futuras in suis causis, non tamen sequitur, quod habeat infinitas cogniciones per species vel similitudines intelligibiles in actu specificae distinctas, nec vnam aequiualem infinitis specificae distinctis, quia actus non specificatur per intelligibile secundarium, sed per principale. Et quia Angelus omnes illas eclipses, siue intelligat eas simul, siue successiue, intelligit in eodem principio, scilicet in causa sua, & per eandem speciem intelligibilem, ideo non sequitur, quod si simul vnicuique actu intelligatur, actus ille aequiualeat infinitis notitijs specificae differentibus. Nec quod si successiue, & per diuersos actus intelligantur, quod illi actus differant specie, sed solum sequitur, quod Angelus habeat vnum actum intelligendi aequipollentem infinitis notitijs numeraliter distinctis, talis autem infinitas non repugnat intellectui angelico. Probabile mihi namque videtur, quod Angelus distincte cognoscat omnes partes proportionales alicuius continui, & consequenter cum numerus causetur ex diuisione reae vel imaginata continui, quod angelus cognoscat infinitas species numerorum. Et si dicatur, quod illae infinitae species numerorum, si distincte cognoscerentur, singulae singulis cognitionibus sibi proprijs, tunc cognitio vnius specificae distingueretur a cognitione alterius: igitur si vnicuique actu distincte cognoscantur, ille actus aequiualeat infinitis notitijs specificae distinctis.

Probabile est angelum infinitas partes continui, & infinitas numerorum species simul actu cognoscere.

Dicendum ut mihi videtur, quod sicut tota latitudo specierum numerorum non aequipolet alicui formae simpliciter infinitae, sed solum secundum quid, cum tota claudatur Capreolus 2. Sent. N 4 sub

sub vno genere subalterno, quod est quantitas discreta, sic nec infinita cognitiones correspondent infinitis speciebus numerorum aequipollent vni formae, vel vni cognitioni simpliciter infinita, sed solum secundum quid. Talem autem infinitatem potest habere cognitio intellectus angelici, vt patet ex superius dictis. Ad hoc facit etiam quod dicit S. Thom. de spiritualibus creaturis q. 10. in responsione septimi, vbi sic dicit. Intellectus quo intelligimus, non est virtus infinita simpliciter, sed secundum quid respectu alicuius generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem, quae in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato, sed tamen habere terminum in quantum ad superius genus se extendere non potest. Sicut visus non habet terminum in genere caloris, quia si in infinitis coloribus multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci, non tamen potest cognoscere ea, quae sunt superioris generis. Sicut vniuersaliter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibilibus abstrahuntur, sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quae sunt substantiae separatae deficit, habet enim se ad manifestissima rerum, sicut oculus non quae ad lumen solis. Haec ille. Similiter in proposito dici potest, quod naturalis virtus intellectus angelici finita est simpliciter, quia non se extendit ad videndum diuinam essentiam, nec ad supernaturalia multa, tamen nihil prohibet eam esse infinitam secundum quid modo praedicto. Ad quartum dicitur, quod persuasio, quam S. Thom. inducit ex similitudine corporum superiorum ad inferiora, bona est. Nec arguens eam sufficienter improbat, vt superius visum fuit. Glosa vero, quam adducit arguens ad dicta Dionysij, est contra mentem Dionysij. Nam Dionysius loquitur de notitia, quam angelus naturaliter habet, & de omnibus angelis tam beatis quam miseris. Sicut patet ex expositionibus auctoritatum doctorum super illo capitulo, scilicet 7. de diuinis nominibus. Nec valet quod dicit primo loco, scilicet quod Dionysius loquitur de angelis beatis pro statu beatitudinis, quod dicit apparere per hoc, quod praemittit Dionysius, beatos habent intellectus. Na duplex est beatitudo angelica. Quaedam naturalis, in qua creati sunt. Quaedam supernaturalis stantibus collata per gratiam, modo Dionysius loquitur de prima, & non de secunda. Nec valet quod secundo, inducit, scilicet quod post praedicta verba Dionysius specialiter loquitur de demonibus, quia Dionysius non negat a demonibus, quod dixerat generaliter de angelis. Angelus valet quod tertio inducit illud verbum, diuinam cognitionem. Quia omnis cognitio diuinitus infusa licet sit naturalis, potest dici diuina, immo etiam Philosophus vocat Metaphysica scientiam diuinam, & scientiam diuinorum, & omnem formam potissime intellectualem dicit esse quid diuinum. Et quod verba Dionysij non solum & potest debeant intelligi de cognitione beatifica angelorum per gratiam patet. Quia Dionysius 7. cap. de diuinis nominibus dicit, quod angeli neque a diuisibilibus aut sensibilibus congregant diuinam cognitionem, neque ab aliquo communi ad ista particularia simul aguntur. Ex quibus verbis, vt arguit Sanctus Thom. de veritate vbi supra, excludit ab eis omnem discursum. Omnis enim discursus est ex vniuersalibus ad particularia, vel a particularibus ad vniuersalia, quia omnis ratio reducitur ad syllogismum & inductionem. Primum autem discursum excludit ab eis in secunda parte auctoritatis, secundum autem in prima. Item vt arguit Sanctus Tho. secundum hoc homo dicitur rationalis, quia inquirendo discursus, sed angelus non dicitur rationalis, sed intellectus, vt patet per Dionysium 4. capitulo coelestis hierarchiae: igitur angelus non est discursus. Item Maximus Commentator dicit in 7. capitulo de diuinis nominibus, quod angeli non circueunt circa existentium veritatem sicut & animae nostrae. Sed secundum hoc animae dicuntur circueunt existentium veritatem, quod de vno in aliud discursus: igitur angeli non intelligunt discurrendo. Item quod glosa, quam iste arguens ponit, non fit ad mentem Dionysij, nec quod Dionysius solum loquitur de cognitione angelica, quae est per gloriam, patet manifeste, quia ibi Dionysius assignat differentiam inter cogni-

Virtus simpliciter finita potest non habere terminum non simpliciter, sed in determinato genere.

Duplex angelorum beatitudo.

Q. 6. arti 15

tionem angelicam & cognitionem animae rationalis, & constat quod anima rationalis per gloriam sequatur angelis in diuina visione. Nec quantum ad illam differunt anima & angelus, quia in tali visione non plus anima circuit, nec discursus quam angelus: ergo oportet, quod intelligatur de cognitione naturalis vtriusque. Vnde per illa verba Dionysius intendit assignare processum omnis cognitionis a diuina sapientia, siue sit cognitio angelica, siue animae rationalis, huc sensus, siue demonis. Quare autem facit mentionem specialem de demonibus, est idem, quia quia cognitio deprauata est, quo ad diuinorum & supernaturalium perceptionem, vt ibidem dicit Dionysius. Ad argumentum in pede quaestionis factum patet responsio per praedicta, licet ad illud Sanctus Thom. respondeat in prima parte q. 54. artic. 1. in sol. tertij. Actio (inquit) quae tranfit in aliquid extra in se, est realiter media inter agens & subiectum recipiens actionem. Sed actio, quae manet in agente non est medium realiter inter agens & obiectum, sed tantum secundum modum significandi, realiter vero sequitur vno nem obiecti cum agente. Ex hoc enim quod intellectum fit vnum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab vtroque. Et haec de quaestione. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO III.

QVAESTIO I.

Verum Angelus potuerit appetere aequalitatem Dei in primo instanti sui esse, vel sua creationis.



IRCA quartam distinctionem 2. sententia queritur, verum angelus potuerit appetere aequalitatem Dei in primo instanti sui esse, vel suae creationis. Et arguitur quod sic. Angelus potuit peccare in primo instanti sui esse aliquo peccato, sed non plus vno peccato quo alio: igitur in primo instanti potuit peccare peccato superbie appetendo aequalitatem Dei. Maior probatur. Tum quia angeli potuerunt mereri in primo instanti suae creationis: igitur & peccare. Tum quia anima in primo instanti potuit peccato maculari: igitur & angelus.

In oppositum arguitur sic. Angelus nullo modo potest peccare: igitur. Antecedens probatur. Quia angeli sunt digniores quam corpora coelestia, sed in corporibus celestibus, non potest esse malum vt Philosophi dicunt: igitur neque in angelis, & si non potest esse in eis malum: igitur nec peccatum.

In hac quaestione erunt tres arti. 1. ponetur opinio Sancti Thom. per conclusiones, secundo recitabuntur aliorum obiectiones, tertio ponentur solutiones. Quantum ad primum articulum ponuntur quinque conclusiones, prima est ista. Angelus in solis naturalibus consideratus potest & potuit peccare. Hanc probat Sanctus Thom. prima parte q. 63. artic. 1. sic dicens. Tam angelus quam quaecunque creatura rationalis si in sua sola natura consideretur potest peccare, & cuiusque creatura hoc conuenit, vt peccare non possit: hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae, cuius ratio est, quia peccare nil aliud est quam declinare a rectitudine actus, qui debet habere, siue accipitur peccatum in naturalibus siue in artificialibus, siue in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset in ipso, non posset artificem nisi recte legem incidere. Sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem rectam, & non rectam esse. Sola autem diuina voluntas est regula sui actus, quia non ordinatur ad finem superiorem. Omnis autem voluntas creaturae cuiuslibet rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate diuina, ad quam pertinet vltimus finis. Sed quilibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris vt voluntas

Actio in se non est medium realiter inter agens & obiectum, sed tantum secundum modum significandi.

Capit. 3. Capit. 5.

Regularis est virtus agentis, non est regula a rebus.

Capit. 6.

Quem non debet a rebus declinare.

voluntas in se secunda voluntatem ducis exercitus: sic igitur in sola voluntate diuina peccatum esse non potest. In qualibet autem voluntate creaturae peccatum potest esse secundum conditionem suae naturae. Haec ille. Item ibidem in solutione quarti argumenti sic dicit. Peccatum in actu liberi arbitrij contingit esse dupliciter. Vno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium, aut aliquod esse secundum se malum, & tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore. Alioquin illud, quod est malum non eligeretur vt bonum, errat quidem in particulari aduiter eligens hanc inordinatam delectationem actus, quia aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitus, etiam si in vniuersali non erret, sed verum de hoc sententiam tenet. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit, quia nec in angelis sunt passiones quibus ratio, aut intellectus ligetur, nec iterum primum peccatum praecedere potuit habitus ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium eligendo aliquod, quod secundum se est bonum, sed tamen non cum ordine debite mensurae, aut regulae, ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quae non habet debitum ordinem, non ex parte rei electae, sicut si aliquis eligeret orare non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum, & huiusmodi peccatum non praerogit ignorantiam, sed solum absentiam considerationis eorum, quae considerari debet, & hoc modo angelus peccatum conuertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam diuinae voluntatis. Haec ille. Simile ponit secundo sententia distinct. 5. q. 1. artic. 1. dicens. Apud omnes catholicos certum est angelos peccasse, & demones effectos. Quomodo autem peccauerint difficile est videre, quia non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo deceptio in ratione, vnde omnis malus est quodammodo ignorans, vt in 3. Ethicorum dicit Aristoteles, quod qualiter sit, videndum est ad propositum quaestionis intellectum, ipse enim distinguit 7. Ethicorum operandum duplicem cognitionem, scilicet vniuersalem & particularem, & quia operationes sunt circa singularia, ideo aliquid recte in vniuersali opinantem circa singularia peccare contingit. Singularia etiam contingit cognoscere dupliciter. In habitu & in actu, contingit ergo aliquem peccatum rectam existimationem habere etiam de singularibus operationibus in habitu, non tamen in actu, quia in nobis habitus passionis ligatur, ne in actum exeat ad deliberationem particularis operandi, sicut ebrietate, ira & concupiscentia, adeo vt si verba pronunciet mente, non teneat in quantum iudicium rationis vehementia passionis absorbetur, vnde dicitur 6. Ethicorum quod delectatio corrumpit existimationem prudentiae. Sed quamuis hoc modo in angelis iudicium intellectus ligari non possit, eo quod tales passiones in eis non sunt, potest tamen ligari, in quantum considerando vnum retrahitur a consideratione alterius, eo quod intellectus eius simul plurimum non est, nisi sicut in verbo omnia contemplantur. Contingit autem aliquid esse eligendum secundum vnam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est omnibus conditionibus concurrentibus consideratis. Et ita potuit in angelis error electionis esse peccatum. Haec ille. Eandem ponit sententiam de malo q. 16. artic. 2. vbi in responsione ad primum sic dicit. Sicut dicit Augustinus in libro de natura boni, malum non solum est privatio speciei, sed etiam modi & ordinis, vnde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. Vno modo quia tendit in illud, quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni, sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo cum quis vult id, quod est simpliciter, & secundum se bonum, puta orare, vel meditari, tamen non tendit in illud secundum ordinem diuinae regulae. Sic ergo dicendum est, quod primum malum in voluntate demonis non fuit ex hoc quod velle malum simpliciter, sed quia voluit illud, quod est bonum simpliciter, & conueniens sibi, non tamen quasi sequendo directionem superioris regulae, id est diuinae sapientiae, vt dicit Dionysius 4. cap. de diuinis nominibus, quod malum est in demonibus auersio, scilicet a superiori regula inconuenientium ipsius excessus, quia videlicet

bonum conueniens consequi voluerunt, non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum. Item in solutione quarti. Malum in actu voluntatis non solum est ex obiecto, quod dat speciem actui, & per hoc, quod aliquis vult malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus, puta si aliquis in hoc ipso, quod vult, bonum, non seruet debitum modum & ordinem. Et tale fuit peccatum demonis, quo factus est malus, non enim appetijt aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conueniens, inordinate tamen & immoderate illud appetijt, quia scilicet non appetijt illud vt asequendum per diuinam gratiam, sed per propriam voluntatem quod excedebat modum suae conditionis, vt dicit Dionysius 4. cap. de diuinis nominibus. Auersio igitur in demonibus ab malo, in quantum scilicet eorum appetitus auertit se a directione superioris regulae inconuenientium ipsius excessus, in quantum, scilicet appetendo bona sibi conuenientia, modum suum exceperunt. Semper autem in peccato defectus intellectus vel rationis, & defectus voluntatis proportionaliter se concomitantur. Vnde non oportet ponere in primo peccato demonis talem defectum intellectus, vt aliter quid falsum est imauerit, puta aliquod malum esse bonum. Sed in hoc quod deficit ab apprehensione suae regulae, & ordinis eius. Haec ille. Conueniens ponit 3. contra Gentiles, cap. 108. & 109. Ex praedictis potest formari talis ratio. Omnis voluntas potens non sequi ordinem suae regulae in suis actibus potest deficere & peccare, sed voluntas angeli suae naturae relicti est huiusmodi: igitur potest peccare. Et quod de facto peccauerit testatur Ioan. 3. cap. suae primae canonice. Ab initio diabolus peccat. Secunda conclusio. Diabolus peccando appetijt aequalitatem Dei, non simpliciter, sed secundum quid. Hanc probat Beatus Thom. de malo q. 16. artic. 3. vbi sic ait. Multae auctoritates in id tendere videntur, quod diabolus peccauerit inordinate appetendo diuinam aequalitatem, non autem potest esse, quod appetit diuinam aequalitatem absolute, quae aequalitas est relatio quaedam duorum adinuicem aequalium ex parte vtriusque extremi. Et huius ratio manifesta est. Primo ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid aequari, sed etiam hoc est contra rationem essentiae eius. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens, nec est possibile esse duo huiusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se subsistentes, vnde quicquid aliud ab eo est, necesse est quod sit participans esse, quod non potest esse aequale ei, quod est essentialiter ipsum esse subsistens. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare, naturale enim est intelligentiae, siue intellectui separato, quod intelligat substantiam suam, & sic naturaliter cognoscebat, quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum. Quae quidem cognitio nondum erat in eo corrupta per peccatum, vnde relinquitur, quod intellectus eius non poterat apprehendere aequalitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit vt impossibile, vt dicitur primo coeli & mundi. Vnde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute diuinam aequalitatem. Secundo hoc apparet ex parte ipsius angeli appetentis, voluntas enim semper habet appetere aliquid bonum sibi vel alteri. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc, quod voluerit aequalitatem diuinam alteri, potuit enim sine peccato velle huiusmodi aequale patri. Sed ex hoc quod appetijt diuinam aequalitatem sibi, dicit enim Philosophus 9. Ethicorum, quod vnusquisque appetit bonum sibi, si autem fieret alius, non curat quid illi alij accideret, vnde patet quod diabolus non appetijt id, quo existente, iam ipse idem non esset. Si autem esset aequus Deo, etiam si hoc esset possibile, iam non esset ipse idem, tolleret enim eius species, si transferretur in gradum superioris naturae, vnde relinquitur, quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem. Et simili ratione non potuit appetere, quod absolute non esset Deo subiectus. Tum quia hoc est impossibile, nec potuit in eius apprehensione cadere, quasi possibile, vt patet per praedicta. Tum etiam quia iam ipse desineret esse, si totaliter Deo non esset subiectus, & quicquid aliud dici potest, quod ad ordinem naturae

Primo eorum tenita ad omne peccatum.

Sex com.

Capit. 4.

naturæ pertineat, in hoc enim malum eius consistere non potuit. Malum enim non inuenitur in his, quæ sunt in actu, sed solum in his, in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur 9. Metaphys. Angeli autem omnes, sic sunt conditi, ut quicquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim à principio suæ creationis habuerint, tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. Vnde relinquuntur, quod peccatum diaboli non fuit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit igitur primum peccatum diaboli in hoc, quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tanquam in supernaturalem perfectionem, ex eius gratia desiderans cum angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suam naturæ, non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Vnde Aug. 3. de libero arbitrio, Peccatum diaboli in hoc ponit, quod est sua potestate delectatus. Et 4. super Genes. ad litteram dicit, quod siue ad sese natura angelica conuerteretur, seu se angelus amplius delectaretur quam eo, cuius participatione beata est, intumescens superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suam naturæ, non ex gratia alicuius superioris, est proprium Deo, manifestum est, quod quantum ad hoc appetijt Deo non subijci, ut scilicet eius gratia supra virtutem naturæ suæ indigeret. Et hoc etiam congruit ei, quod supra dictum est, quod diabolus peccauit non appetendo aliquid malum, sed appetendo aliquid bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, id est non ut consequenda ex gratia Dei. Hæc ille. Eandem ponit sententiam prima parte. q. 63. artic. 3. vbi sic ait. Angelus absque omni dubio peccauit, appetendo esse vt Deus. Sed hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo per æquiparantiam. Alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non appetijt esse vt Deus, quia scilicet hoc esse impossibile naturali cognitione, nisi primum actum peccandi præcesserit, vel habitus, vel passio ligans cognoscitiam virtutem ipsius, vt in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato, quod hoc esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim vnicuique naturale desiderium ad conferendum suum esse, quod non conseruaretur, si transferretur in alio rem naturam. Vnde nulla res, quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum altioris naturæ, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipit, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalialia, quæ possunt crescere absque corruptione subiecti, æstimatur quod possit appetere altioris naturæ, in quem peruenire non possit, nisi esse desineret. Manifestum est autem, quod Deus excedit angelum non secundum aliqua accidentalialia, sed secundum gradum naturæ, & etiam vnus angelus alium. Vnde impossibile est, quod angelus inferior appetat esse equalis superiori secundum gradum naturæ, nedum quod appetat esse equalis Deo. Appetere autem esse vt Deus per similitudinem contingit dupliciter. Vno modo quantum ad id, in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, vt scilicet eam à Deo habeat. Peccaret vero si quis etiam secundum iustitiam appeteret esse similis Deo quasi propria virtute, & non ex virtute Dei. Alio vero modo potest aliquis appetere esse similis Deo, quantum ad hoc, in quo non est natus Deo assimilari, sicut si quis appeteret creare celum & terram, quod est proprium Dei, in quo appetijt esse vt Deus, non vt ei assimilaretur, quantum ad hoc, quod est nulli subesse simpliciter, quia sic etiam suum non esse appeteret, cum nulla creatura possit esse nisi per hoc, quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetijt esse similis Deo, quia appetijt vt vltimum finem beatitudinis id, ad quod virtute naturæ suæ poterat peruenire, auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel si appetijt vt vltimum finem ipsam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit

Appetere Dei similitudinem contingit dupliciter, bene scilicet & male.

hoc habere per virtutem suam naturæ non ex Dei auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit, quod appetijt illud, ad quod peruenisset, si stetit. Et hæc duo quodammodo redeunt in idem, quia secundum vtrique appetijt finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Quia vero quod per se est, est causa & principium eius, quod est per alium, ex hoc etiam consequenter est, quod appetijt habere aliquid principatum super alia, in quo etiam peruersè voluit Deo assimilari. Hæc ille. Simile ponit 2. sent. vbi supra. Ex quibus potest formari talis ratio. Quodcumque appetijt habere finalem beatitudinem per virtutem suam propriam naturæ, licet non tantam habet Deus, appetit esse æqualis, vel similis Deo, & esse vt Deus secundum quid, licet non simpliciter, & in hoc peccat, sed diabolus fuit huiusmodi: igitur &c. Vnde 2. sent. vbi supra artic. 2. sic dicit. Diabolus non appetijt æqualitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, vt scilicet vellet tantam bonitatem habere, quantum Deus habet, sed tamen appetijt æqualitatem secundum quid, quantum ad modum habendi, bonitas enim siue beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, & à qua omnis creatura bonitas, & beatitudo transfunditur. Videns ergo angelus dignitatem suam naturæ, qua creaturis ceteris præminet, voluit quod ad bonitatem & beatitudinem in omnia inferiora dominari. Voluit etiam per suam naturalia in perfectionem beatitudinis peruenire, & ideo dicitur, quod sine merito voluit hoc, quod mens habiturus esset, si stetit. Nec etiam quantum ad modum habendi voluit Deo simpliciter æquiparari, non enim voluit à se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens, sed à Deo, & sub Deo secundum quod ipse in omni natura operatur. Tertia conclusio. Primum peccatum diaboli fuit superbia. Hanc ponit Sanctus Thomas prima parte. q. 63. artic. 2. vbi sic ait. Peccatum aliquod potest esse in aliquo dupliciter, vno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in demonibus esse conuenit, quia dum homines ad omnia peccata in ducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum vero illa solum peccata in angelis malis esse possunt, ad quæ conuenit affecti naturam spiritualem. Spiritualem autem naturam non conuenit affecti ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea, quæ in rebus spiritualibus, inueniri possunt. Nihil enim afficitur nisi ad ea, quæ suæ naturæ possunt esse aliquo modo conuenientia. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur nisi per hoc, quod in tali affectu superioris regulæ non ordinatur, & hoc est peccatum superbiæ, non subdij superiori in eo, quod debet. Vnde primum peccatum angeli non potest esse aliud quam superbia, sed consequenter potuit in eis esse inuidia. Eiusdem enim rationis est, quod affectus tendat in aliquid appetendum, & quod renitatur opposito. Inuidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affecti per angelum malum, nisi in quantum affectauit singularem excellentiam, quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat, & ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccatum inuidiæ, secundum quod de bono hominis uoluit, & de excellentia diuina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli vitit in gloriam diuinam. Hæc ille. Item post in solutione tertij sic dicit. Sub superbia & inuidia prout in demonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata, quæ ab illis deriuantur. Simile ponit 2. sent. dist. 5. q. 1. artic. 3. Item 3. contra Gentil. cap. 109. vbi tres conclusiones præmissas includit dicens. Sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus, vt secundarius finis à principali dependeat, sicut secundarius agens à principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus, quando secundarius agens exit ab ordine principalis agentis, sicut cum tibia deficit propter sui curuitatem ab executione motus, quam virtus appetitiua imperat, sequitur claudicatio. Sic igitur & in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis,

Angeli tunc ad se sententiam in dicitur

Omnia peccata in demonibus esse conuenit

Vnde dicitur in d. p. q. 1. artic. 3. Item 3. contra Gentil. cap. 109. vbi tres conclusiones præmissas includit dicens.

nis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est bonum, & finis. Quælibet autem voluntas naturaliter vult id, quod est proprium voluntatis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, & non potest contrarium huius velle. In illo igitur volenti nullum potest peccatum voluntatis accidere, cuius proprium bonum est vltimus finis sub nullius alterius ordine, sed sub eius ordine omnes alij finis continentur. Huiusmodi autem volens esse, est Deus, cuius esse est summa bonitas, quæ est vltimus finis: in Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit vnicuique volenti ad volendum & amandum suum perfectiorem, ita quod contrariū huius velle non potest, non tamen sic est ei inditum naturaliter, vt ita ordinet suam perfectionem in alium finem, quod ab eo deficere non possit, cum finis superior non sit natura suæ proprius sed superioris naturæ. Requiritur ergo, quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his, quæ voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se & sua in finem, vnde & liberi arbitrij esse dicuntur. Quæ autem voluntate carent non ordinant se in finem, sed ordinantur à superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem se ipsi. Potuit igitur in voluntate substantiæ separata esse peccatum, ex hoc quod proprium bonum & perfectionem in vltimum finem non ordinauit, sed inhæsit proprio bono, vt fini, & quia ex fine necesse est, quod regulæ actionis sumantur, consequens est vt ex se ipsa, in qua finem constituit, alia regulari disponeret, & vt eius voluntas ab alio non regulareretur: hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est, quod appetijt Deo æqualitatem, non quidem vt bonum suum esset bono diuino æquale, hoc enim in intellectu cadere non poterat, & hoc appetendo appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diuersos gradus rerum proueniat. Velle autem alios regulari, & voluntatem suam à superiori non regulari, est velle præesse, & nullo modo subijci, quod est peccatum superbiæ, vnde de conuenienter dicitur, quod primum peccatum demonis fuit superbia. Sed quia ex vno errore circa principium varius & multiplex error consequitur ex prima inordinatione voluntatis, quæ fuit in demone, constitutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius, vt odium ad Deum resistentem suæ superbiæ, & punientem iustissime suam culpam, & inuidia ad hominem, & multa alia. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Omnis peccans in volendo inordinate præesse, & non volendo ordinate subesse, peccat peccato superbiæ, sed angelus primo peccat prædicto modo peccauit: igitur superbiæ peccato peccauit. Quarta conclusio. Angelus malus non peccauit, nec peccare potuit in primo instanti suæ creationis. Hanc ponit beatus Thom. prima parte. q. 63. artic. 5. vbi sic ait. Quidam posuerunt, quod statim demones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis. Quia ex quo factus est diabolus statim iustitiam recusat: cui sententia, vt Aug. dicit 11. de ciuitate Dei, quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est Manichæis, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali. Sed hæc opinio auctoritati scripturæ contradicit. Dicitur enim sub figura Principis Babylonis de diabolo Isa. 13. Quomodo cecidisti Lucifer qui mane oriebaris, & Ezech. 28. In delicijs paradisi Dei fuisti, dicitur ad diabolum sub persona Regis Thri, & ideo à magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est. Vnde aliqui dixerunt, quod angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed tamen non peccauerunt. Sed hæc opinio à quibusdam reprobatur ea ratione, quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur, quod in eodem nunc vtraque operatio terminetur. Manifestum est autem, quod peccatum angeli fuit posterius operatione creationis, terminus autem creationis est ipsum esse angeli, terminus vero operationis peccati est quod sint mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti, in quo angelus esse cepit, fuerit malus. Sed hæc

ratio non videtur sufficere. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successiue aguntur, sicut si motus localis sequeretur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio & motus localis. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul & in eodem instanti potest esse terminus primæ & secundæ mutationis, sicut in eodem instanti, in quo illuminatur Luna à Sole, illuminatur aer à Luna. Manifestum est autem, quod creatio est instantanea, & similiter motus liberi arbitrij in angelis, non enim indigent collatione & discursu rationis, vt ex supradictis patet, vnde nihil prohibet simul & in eodem instanti esse terminum creationis, & terminum actus liberi arbitrij. Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrij. Quamuis enim res aliqua in primo instanti, in quo esse incipit, possit operari, tamen illa operatio, quæ simul esse incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse sicut motus veri fursum inest igni à generante. Vnde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiue actionis, poterit in primo instanti, in quo incipit esse, habere defectiuam operationem, sicut si tibia nascitur claudicare ex debilitate seminis, statim incipit claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati, vnde non potest dici, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus. Hæc ille. Eandem conclusionem ponit 2. sent. dist. 3. q. 1. artic. 1. sed aliter probat conclusionem sic dicens. Cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid vultum nisi apprehendatur bonum ad appetendum, quod si vere bonum est appeti, non est peccatum in appetitu: oportet ergo, quod si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, & non vere bonum. Sed secundum August. in lib. contra Academicos non potest aliud iudicari verisimile, nisi verum sit cognitum: ergo oportet quod intellectus veri boni præcedat intellectum verisimilis boni, & ita appetitus æstimati boni, quo malus sit angelus, non potest sequi primum actum intellectus, quo considerat verum bonum, sed secundum, quo considerat verisimiliter bonum, vnde cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit in primo instanti suæ creationis angeli esse appetitus malus. Hæc ille. Eandem conclusionem tenet de malo. q. 16. artic. 4. sed aliter eam probat. Considerandum (inquit) est quod differantia est inter motum, qui mensuratur quasi tempore, & causat tempus, sicut est motus primi coeli, & motum qui mensuratur tempore, sed non causat tempus, sicut motus animalium, in quibus successio temporis non respondet diuersitati, vel identitati mobilis. Contingit enim aliquid animal manere in eodem loco, tempore tamen currente, nam quies mensuratur tempore, sicut & motus, vt dicitur 6. Physic. sed in motu, qui causat tempus successio temporis & motus se consequuntur, quia per prius & posterius in motu, est prius & posterius in tempore, vt dicitur 4. Physic. & ideo quicquid in tali motu distinguitur, est in diuersis instantibus temporis. Quod enim in tali motu est indistinctum, non potest esse in diuersis instantibus, vnde cessante motu cæli, necesse est esse simul temporis cessationem secundum illud quod dicitur Apoc. 14. quod tempus amplius non erit. Est autem considerandum, quod in conceptibus & affectionibus angelorum est quædam temporalis successio. Dicit enim Aug. 8. super Genes. ad litteram, quod Deus mouet creaturam spirituale per tempus. Non enim angeli omnia simul actu intelligunt, quia non omnia intelligit vnus angelus per vnâ speciem sed diuersa diuersis speciebus, & tunc vnusquisque angelus naturaliter per pauiores species plura cognoscit, quanto superior est. Vnde omnia illa, quæ angelus per vnâ speciem cognoscit, potest simul cognoscere, quæ autem per diuersas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successiue. Ita autem successio non mensuratur per tempus, quod causatur à motu cæli, supra quem sunt conceptiones & affectiones angelorum. Superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipse conceptiones & affectiones sibi succedentes causent diuersa instantia huius temporis. In ea igitur, quæ per vnâ speciem angelus comprehendere non potest, necesse est quod moueatur in diuersis instantibus

Text. com. 32.

Text. c. 139.

ribus sui temporis. Ea autem quae sunt supra naturam ad gratiam pertinentia, circa quae fuit peccatum angeli, magis distant a quibuslibet naturaliter cognitis, quam quaecunque naturaliter cognita abinueniunt. Unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest angelus apprehendere per unam speciem & simul, multo minus potest simul moueri in naturaliter cognita & supernaturalia, quae sunt gratuita. Manifestum est autem, quod motus angeli primo est in id, quod est sibi conaturalis, quia per illud pertingit in id, quod est supra naturam, & ideo oportuit, quod angelus in primo instanti suae creationis conuerteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare. Postmodum vero potuit conuerteri in id, quod est supra naturam, vel ab eo auertere, & ideo angelus in primo instanti suae creationis non fuit beatus per conuersionem perfectam in Deum, nec peccator per auersionem ab eo. Unde Aug. dicit 4. super Genes. ad litteram, quod post vesperam primae diei fit mane, cum lux spiritalis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriae naturae, quae est non id, quod Deus refert se ad laudandam lucem, qui est ipse Deus, cuius contemplatione formatur. Haec ille. Et quia hanc conclusionem aliter probat in summa, aliter in scripto, aliter in de malo, videtur mihi, quod prima & vltima probatio potior sit quam secunda, ideo illa relicta, prima probatio potest sic formari. Nulla operatio angelica, cuius causa principalis est Deus, & naturaliter est indita a Deo, habet rationem peccati, sed prima operatio angelica est naturaliter indita a Deo: igitur & cetera. Maior nota est, sed minor probatur, quia prima operatio angelica est, quae se conuertit ad naturalem sui cognitionem & affectionem, ut deductum est, illa autem indita est a Deo: igitur & cetera. Sic tertia probatio declarat primam. Quinta conclusio. Angelus malus statim post primum instantis suae creationis peccare potuit, & peccauit de facto. Hanc ponit S. Thom. prima parte. q. 63. art. 6. vbi sic ait. Probabilior positio, & dictis Sanctioribus magis consona est, quod statim post instantis suae creationis diabolus peccauerit, & hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suae creationis in actu liberi arbitrii prorupit, & cum gratia fuerit creatus. Cum enim angeli per unum actum meritum ad beatitudinem proueniant, ut supra dictum est, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instantis beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum praestitisset peccando. Si vero ponatur, quod angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem & lapsum. Haec ille. Quia autem angeli creati fuerint in gratia probat S. Thom. q. 62. art. 3. Item q. 63. art. 6. in solutione quarti sic dicit. Inter quolibet duo instantia esse tempus medium habet veritatem in quantum tempus est continuum, ut probatur in 6. Physic. sed in angelis qui non sunt subiecti caelesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus vel effectus. Sic igitur primum instantis in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelice, quae se in seipsum conuertit per vesperinam cognitionem, quia in primo die commemoratur vesper, sed non mane. Et haec quidem operatio in omnibus bona fuit, sed ab hac operatione quidam per matutina cognitionem ad laudem verbi sunt conuersi, quidam vero in seipsis remanentes facti sunt nox per superbiam intumescens, ut Aug. dicit 4. super Genes. ad litteram. Et sic prima operatio fuit omnibus communis, sed in secunda discreti sunt, & ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo mali fuerunt a bonis distincti. Haec ille. Ex praedictis potest formari talis ratio. Mali angeli in tertio instanti vel morula damnati fuerunt propter aliquod peccatum praecedens ipsam damnationem: igitur peccauerunt in primo instanti, vel in secundo, sed non solum in primo: igitur in secundo. Antecedens probatur quo ad primam sui partem, quia boni angeli in tertio instanti beatificati sunt propter meritum praecedens: igitur mali in eodem miseriam damnationis incurrerunt. Sed quo ad secundam partem patet ex quarta conclusione. Et in hoc primo articulo terminatur,

Hae doctrina est contra mis dicis sanctorum.

Quantum ad secundum articulum ponende sunt objectiones aduersario. Et quidem contra primam conclusionem arguit Aureolus probando, quod inconsideratio intellectus non fuit causa primi peccati in voluntate angeli. Et primo arguit sic. Si inconsideratio illa fuit causa, quare lucifer peccauit. Quero quare lucifer magis habuit istam inconsiderationem quam vnus angelus bonus multo imperfectior eo in naturalibus: aut enim fuit a casu, & sic peccasset a casu, nunc autem peccatum est in his, quae fiunt a proposito & ex deliberatione. Aut fuit ex conditione naturae, & hoc non, cum habuerit naturalia splendidissima, & considerationem splendidiorum. Aut fuit a voluntate ipsius volentis considerare, quemadmodum voluntas alterius volebat considerare, & si sic, propositum, quod prima radix peccati fuit in angelo ex parte voluntatis, & non ex parte intellectus. Secundo ad id. Quia si peccatum angeli fuisset inconsideratio de gratia, sequitur quod non fuisset peccatum, & ratio est, quia appetere bonum sub ratione illa, sub qua est appetibile, non est peccatum, sed beatitudo secundum se & propriam rationem est quoddam appetibile, & non secundum rationem gratiae: ergo appetere beatitudinem absolute non considerando de gratia non est peccatum. Confirmatur. Quia naturalis inclinatio est ad appetendum beatitudinem, secundum enim Aug. omnes volumus esse beati. Confirmatur secundo. Quia multum refert habere actum electionis indebitae circumstantiarum priuatiuae, & contrariae, hoc est, aut elice re actum circumstantiarum circumstantia opposita, vel elicere actum carentem praecise circumstantia debita absque hoc, quod sit ibi circumstantia opposita, sicut aliud est velle esse beatum sine gratia priuatiuae, ut gratia non cadat in electione, nec oppositum, & aliud sine gratia contrariae, quia oppositum cadit in electione, puta velle esse beatum ex propriis meritis. Licet igitur actus habens circumstantiam oppositam sit malus & demeritorius, tamen actus, qui tantum caret circumstantia debita, non est malus, nec demeritorius, nisi vbi est obligatio ad semper elicendum cum illa circumstantia. Tunc enim esset peccatum omissionis, sed nullus viator obligatur in omni actu appetendi beatitudinem actu considerando de gratia. Et praeterea. Si non semper tenebatur actu considerare de gratia, haberetur propositum, si sic, igitur primum peccatum eius fuit omissionis, & non superbiae. Si enim non semper tenebatur considerare de gratia, licet quandoque & appetere beatitudinem in se non est de se malum, non videtur quod appetere hoc modo beatitudinem sit peccatum. Confirmatur. Si peccatum angeli fuisset appetere beatitudinem cum opposito gratiae contrariae: igitur in eo vere fuisset consideratio gratiae. Si vero tantum priuatiuae, quare peccauit? Tertio principaliter, & inconsideratio non est radix peccati. Quia ex articulo Parisiensis intellectus existens in apice rationis, voluntas ponitur in oppositum: ergo dato quod angelus summe considerasset de gratia, potuit per voluntatem elicere conformem vel dinonem actum. Quarto. Sequitur quod primum peccatum angeli fuerit ignorantia. Vel enim non tenebatur considerare de gratia, & tunc illud, quod sequebatur, ex illa inconsideratione non erat peccatum, sicut si non teneor considerare ad inebriandum me, illud quod sequitur ex ebrietate, non est peccatum. Si enim ebrius fornicatur, non peccat, nisi per hoc, quod tenebatur se non inebriare. Si autem tenebatur considerare, & ex non considerare sequebatur electio mala: ergo illa inconsideratio primo fuit peccatum, immo erat dupliciter imputabile, ut dicit Aristot. 3. Ethic. de ebrietate. Haec Aureolus in forma. Contra secundam conclusionem arguit Sco. probando, quod diabolus potuit appetere aequalitatem Dei absolutam. Primo. Quia voluntas habet duplicem actum amandi, scilicet amorem amicitiae, & actum concupiscendi aliquid amato. Et secundum utrunque actum habet totum ens pro obiecto, ita quod sicut quodcumque ens potest amare amore amicitiae, ita quodcumque ens potest appetere vel concupiscere ipsi amato: igitur angelus potuit seipsum amare amore amicitiae, potuit etiam sibi concupiscere quodcumque concupiscibile bonum. Et ita cum aequalitas Dei sit quoddam bonum concupiscibile secundum se, igitur au-

Capit. 1. hinc 75.

Capit. 1.

Contra tertiam conclusionem. Sco. 2. dist. 6. q. 4. artic. 1.

Capit. 1.

Capit. 1. Contra tertiam conclusionem. Sco. 2. dist. 6. q. 4. artic. 1.

gelus potuit illud bonum concupiscere. Secundo. Si aequalitas Dei esset possibilis angelo, angelus posse eam concupiscere sibi, planum est, sed huiusmodi impossibilitas non prohibet quin angelus posset hoc velle, quia voluntas potest esse impossibile. 3. Ethicor. & Damasc. cap. 38. Hoc etiam probatur, quia damnati odiunt Deum iuxta illud Psal. Superbia eorum qui te oderunt ascendet semper, odius autem vult odium non esse, secundum Aristot. 2. Ethicor. igitur volunt Deum non esse, sed hoc in se est omnino impossibile, & impossibile: igitur impossibilitas appetibilis non prohibet quin possit appeti a volente peccante. Confirmatur. Quia voluntas peccans potuit velle Deum non esse, & potuit cum hoc velle illum gradum, & illam eminentiam Dei esse in alio quo alio: ergo potuit illam velle esse in se, sicut in alio, & ita potuit velle sibi illam eminentiam Dei. Ad idem arguit Aureolus primo. Non minus est potens voluntas in appetendo quam intellectus in representando, immo aliqua, quae intellectus sequens naturam rei non potest componere, potest voluntas copulare & appetere, sed intellectus potest representare simultarem contradictionis, vnde potest representare, quod esse & non esse sunt contradictoria: ergo voluntas potest velle. Confirmatur. Quia voluntas potest velle, quod contradictoria essent simul vera. Confirmatur etiam. Quia licet intellectus sequens naturam rei non possit componere contradictoria, cuius ut sic est tantum formare propositiones indicatias, tamen intellectus qui sequitur determinationem voluntatis, cuius est formare, ut sic propositiones imperatias, cuiusmodi est actus liberi arbitrii, talis intellectus videtur posse formare, vel componere simul contradictoria. Secundo. Non minus est potens voluntas deliberatiua quam sit voluntas non deliberatiua, sed voluntas non deliberatiua, licet non discreta potest appetere contradictoria, vnde potest esse impossibile. 3. Ethicor. quare & c. Dicitur forte, quod ratio non concludit, non enim est simile de voluntate deliberatiua & non deliberatiua, quoniam deliberatiua semper sequitur rectam rationem, sed recta ratio non est impossibile. Contra. Quia hoc falsum supponit, quia voluntas deliberatiua quandoque potest esse contra dictamen rectae rationis, ideo dixi voluntate, licet non discreta. Tertio tu ponis, quod angelus potuit appetere aequalitatem Dei indirecte, puta appetendo se habere gloriam a se. Ex hoc arguo sic. Ita implicat contradictionem, quod angelus habeat gloriam a se, licet quod sit Deus: igitur propter implicationem contradictionis non oportet ponere, quod angelus non potuerit appetere aequalitatem Dei. Consequenter patet, sed antecedens probatur, quia habere gloriam a se est habere gloriam per principia naturalia, sed habere beatitudinem vel gloriam per principia naturalia arguit in angelo infinitatem essentiae suae in ratione obiecti: arguit etiam omnipotentiam, quare & c. Haec ille in forma. Contra tertiam conclusionem arguit Scot. probando, quod non fuit primum peccatum diaboli superbia, multipliciter. Et primo sic. Peccatum diaboli fuit maximum peccatum, quia patet, quia eius oppositum, scilicet humilitas non est maxima virtutum. Tum quia humilitas potest esse informis, non autem caritas: igitur minus bonum est humilitas. Tum quia loquendo de virtutibus moralibus, humilitas est quaedam temperantia, omnis autem temperantia est minus perfecta virtus quam amicitia, quae est perfectissima virtus sub iustitia 8. Ethicor. igitur & c. Secundo. Quia superbia consistit in irascibili, nullus autem actus irascibilis potest esse primus, quia irascibilis est propugnatrix concupiscibilis, & ideo passionis eius oriuntur ex passionibus concupiscibilis. Tertio. Quia superbia videtur esse appetitus excellentiae, quia secundum Aug. 14. de ciuitate Dei, quid est superbia nisi peruersa celestis appetitus. Excellentia autem est respectu aliorum, quibus excellit, sed angelus non primo appetit aliquid in ordine ad alios sed prius appetebat aliquid in se, quam illud appeteret in ordine ad aliud. Sicut enim nihil est ad alterum, nisi quod prius est ad se, ita nullus appetit aliquid in ordine ad aliud, nisi quia prius appetit sibi, & per consequens primo sibi appetebat illam quam respectu aliorum.

Quarto. Quia inferiores demones non videntur appetisse dominium disconueniens eis, nec etiam consensisse domino luciferi, probabile enim videtur quod magis appetierat esse sub Deo quam sub lucifero: igitur primum peccatum non videtur in eis fuisse superbia. Quinto. Quia primus actus inordinatus voluntatis demonis fuit velle amicitiae respectu sui: igitur non fuit proprie superbia, antecedens probatur. Quia nullum nolle est primus actus inordinatus voluntatis, quia non potest haberi nolle nisi in virtute alicuius velle, & si velle fuit ordinatum accipiendum obiectum cum circumstantiis debitis, nolle quod haberetur sibi consequenter esset ordinatum. Eodem modo omnis amor concupiscitiae praesupponit amorem amicitiae, & si amor amicitiae esset ordinatus, tunc amor vel velle concupiscitiae consequens esset ordinatum, nam si ordinate amo illud, cui amo bonum, ordinate volo illud bonum, cui volo bonum. Sequitur igitur quod primus actus inordinatus voluntatis fuit primum velle amicitiae respectu eius, cui voluit bonum. Hoc autem obiectum non fuit Deus, quia non potuit Deum inordinate amare ex intentione amoris amicitiae, nam Deus est tale amabile, quod ex tota ratione sui, ut obiectum est, dat completam rationem bonitatis actui perfecte intento. Nec est verisimile quod aliquid aliud a se nimis intense amauerit actu amicitiae. Tum quia inclinatio naturalis magis inclinatur ad se quam ad aliquid aliud creatum amandum sic. Tum quia non videtur quod aliquod aliud creatum sic intellexerit sicut se. Tum quia amicitia fundatur super veritate 8. Ethic. & etiam amabilia ad alterum procedunt ex amicitia ad seipsum 9. Ethic. igitur primus actus inordinatus fuit actus amicitiae respectu sui, & sic patet antecedens. Sed consequentia probatur. Quia inordinatus amor amicitiae respectu sui non est superbia proprie dicta, sed videtur reduci ad luxuriam sicut peccatum, quo quis inordinate delectatur in speculatione conclusionis geometricae, reducit ad luxuriam. Sexto. Quia praesumptuosus videtur praeferre se alijs in bonis, quae vere habet, vel in his, quae reputat se habere de se. Amor autem amicitiae inordinate respectu sui non videtur esse talis praesumptio, quia eiusdem rationis videtur esse in malitia immoderate se amare amore amicitiae, & alium puta proximum, sed amando alium immoderate nullus dicitur praesumptuosus, sed magis luxuriosus: igitur nec sic amando se. Septimo. Quia primum peccatum eius aut fuit velle, aut nolle, non potest dici, quod nolle, quia omne nolle praesupponit aliquod velle. A nullo enim refutatur aliquid nisi quia non potest stare cum obiecto voluto, vel cum aliquo acceptato tanquam conuenienti, & a simili omne nolle inordinatum praesupponit velle deordinatum. Si dicatur quod primum peccatum eius fuit velle, aut ergo velle amicitiae, aut velle concupiscitiae, si velle amicitiae, probatum est, quod illud fuit luxuria, si velle concupiscitiae: igitur illud fuit etiam luxuria, quod probatur, quia primum concupiscitiae ab eo non fuit aliud quam beatitudo, sed concupiscendo illam non peccauit nisi peccato luxuriae: igitur & cetera. Maior patet quadrupliciter. Primo. Nam primum concupiscere inordinatum non processit ex affectione iustitiae, si cur nec aliquod aliud peccatum procedit ex illa affectione: igitur ex affectione commodi. Quia omnis actus voluntatis elicitus aut elicitorum est affectionem iustitiae, aut commodi, sicut Ansel. de casu diaboli c. 4. Secundum autem Ansel. maximum commodum maxime appetitur a voluntate non sequente regulam iustitiae, & ita primo, quia nihil aliud regular illam voluntatem non rectam nisi appetitus inordinatus & immoderatus illius maximi commodi, maximum autem commodum est beatitudo perfecta: igitur & cetera. Secundo. Quia primum peccatum in concupiscendo fuit aliquod velle, nihil enim refugit aliquid a se, hoc est ne sibi adiungatur, vel coniungatur, nisi quia eius oppositum concupiscitiae. Aut igitur illud concupiscitiae amore non nesci, aut amore vtilis, aut amore delectabilis. Non amore honesti, quia tunc non peccasset. Nec amore vtilis, quia ille non est primus amor, ex quo enim omne velle respectu alicuius est vtile, nullus primo concupiscit vtile, sed illud ad quod est vtile. Primo igitur peccauit amando aliquid excessiue tanquam summe delectabile, summum autem delectabile est beati-

Capit. 1. Idem Sco vbi supra artic. 2.

Idem Sco vbi supra artic. 1. Virtus prima concupiscit ab angelo malo fuerit beatus do.

beatitudo: igitur &c. Tertio. Omnis potentia appetitiva consequens in actu apprehensivæ potentie primo appetitibilem convenientissimum suæ cognitivæ, vel delectationem in appetibili, quia in tali appetitu maxime quietatur, quod patet de appetitu consequente apprehensionem gustus, vel auditus, visus, vel tactus, quia quilibet talis maxime appetit obiectum perfectissimum potentie apprehensivæ, cuius actum consequitur in appetendo: igitur voluntas separata ab omni appetitu sensitivo, primo omnino appetit illud, quod est convenientissimum intellectui, cuius convenientiam sequitur illud appetere. Vel primo appetit delectationem in tali obiecto, & per consequens beatitudinem includentem obiectum, & actum, & delectationem consequentem. Quarto. Illud primo appetitur à voluntate non regulata per iustitiam, quod si esset solum appeteretur, & nihil aliud sine illo, sed tale est delectatio, non enim excellentia, nec aliquid aliud si esset trite appeteretur, sed delectatio vel aliquid tale appeteretur: ergo videtur quod primo concupiuit beatitudinem. Sic igitur patet prima pars antecedens. Sed secunda probatur, quia appetitus beatitudinis non est proprie superbia, sed ad peccatum luxurie reduci potest. Licet enim proprie luxuria sit in actibus carnis, tamen omne delectabile immoderate appetitum in quantum delectabile, potest dici luxuria, si non est excellentia concupita, sicut nec fuit ista appetitio beatitudinis. Hæc ille in forma. Contra quartam conclusionem arguit Aureolus probando, quod angelus potuit peccare in primo instanti sui esse, vel suæ creationis. Et arguit primo sic. Quia in quocunque instanti sunt omnes causæ alicuius actus, potest actus elici sic circumstantionatus, vel carens circumstantia debita in esse. Hæc propositio patet, quia pro quocunque instanti potest poni causa, potest poni suus effectus, ut patet per Aristot. 2. Met. loquendo de potentia propinqua. Sed in primo instanti creationis angeli fuerunt omnes causæ, quæ sunt necessariæ ad actum circumstantionatum: igitur pro illo instanti potuit elici actum circumstantionatum, vel etiã carentem aliqua debita circumstantia, quare potuit peccare. Maior probata est, minor patet. Quia angelus in primo instanti potuit se intelligere, nam habuit intellectum agentem, & possibilem, & obiectum præsens, quæ sunt causæ concurrentes ad intellectum, in eodem instanti potuit se diligere. Et quia licet actus intellectus sit prior naturæ actu voluntatis, tamen potest esse simul tempore, non minus enim voluntas potuit se diligere pro primo instanti quam intellectus se intelligere. In illo etiam instanti directio illa potest habere circumstantiam debitam eliciendo amorem, qui natus est esse rectus circa se, & potest habere circumstantiam oppositam eliciendo actum circa se, qui secundum rectam rationem natus est elici circa Deum, puta amando se supra Deum: igitur in illo instanti potuit habere actum perfecte prius circumstantionatum, & etiam actum defectuosum a recta ratione per superabundantiam alicuius circumstantiæ malæ, vel per defectum alicuius circumstantiæ debite in esse. Unde possibile fuit, quod in primo instanti obijceretur tibi beatitudo, & pro illo instanti illam appeteret sine gratia, & hic actus ponitur à quibusdam primum peccatum angeli, quia appetit gloriam non per meritum Dei gratiam, sed quasi debitam sibi propter excellentiam suorum naturalium. Secundo sic. Si angelus non potuit peccare in primo instanti sui esse, aut hoc fuit, quia primus actus naturæ productæ imputatur producenti, aut quia termini duarum mutationum, creationis & avertionis non possunt esse simul, aut tertio, quia in primo instanti non potuit habere actum elicitum à deliberatione procedentem, aut quarto, quia actus, qui elicitur in primo instanti, non elicitur libere contingenter, sed propter nullum istorum negandum est angelum potuisse peccare in primo instanti sui esse: igitur &c. Maior patet ex communiter opinantibus circa istam materiam, quorum omnes aliquam dictarum rationum assignant. Sed minor probatur. Nam prima ratio non valet, nam maxima illa, quæ assumitur, est vera de actu, qui necessario concomitatur naturam. In talibus. n. agens quantum dat de forma tantum dat de actu, sed de actu qui sequitur libertatē arbitrij, ratio non concludit, quia non oportet quod ille actus sit ab eo, qui producit naturam, immo est à natura. De isto igitur

Verum angelus potuit peccare in primo instanti sui esse.

Verum primus actus naturæ productæ imputatur producenti.

actu oportet probare, quod non possit esse defectuosus in primo instanti. Nec similiter valet secunda ratio. Diceretur enim ad maximam, quam assumit quod termini duarum mutationum etiam ordinarum adinueniuntur, licet non possint esse simul natura, tamen sunt simul tempore, ut patet de generatione & alteratione. Generatio enim præsupponit alterationem non tempore, sed natura, consimiliter illi minatio Solis præsupponit productionem Solis, tamen sunt simul tempore, sic in proposito, licet avertio naturaliter præsupponat productionem naturæ, tamen potest esse simul tempore. Nec iterum tertia ratio valet, quoniam angelus in primo instanti potuit habere notitiam de Deo: ergo in primo instanti potuit considerare circa Deum, quod eius equalitas non est appetenda, non apparet etiam si principium fuisset ei revelatum respectu conclusionum supernaturalium in instanti, quare in instanti non potuisset inferre conclusionem, cum simul tempore possit cognoscere conclusio & principium, licet non simul natura. Non denique valet quarta ratio. Quia Deus ab æterno prædestinavit hominem, & tamen libere prædelinavit: ergo non aufert libertatem in actu ponere, quod potentia sit simul tempore cum actu. Et præterea actus non elicitur libere nisi pro instanti pro quo elicitur, quia nihil est contingens quando non est: ergo accidit actui ad hoc, quod sit contingens, quod potentia eliciendi præcedat ipsum tempore. Tertio sic. Pro quocunque instanti voluntas potest habere actum elicitum potest peccare, quia in illo potest recte, & non recte agere, & potest pro tunc in utraque partem contradictionis. Sed voluntas angeli in primo instanti suæ creationis potuit elicere actum suum, cuius ratio est. Quia secundum Augustinum effectus potest esse coævus suæ causæ, & non est minus verum de causâ naturali quam de causâ libera. Pro quocunque enim instanti potest poni causa libera, pro illo potest agere, causa autem libera pro quocunque instanti agit, libere agit. Nec obuiat si ponatur quæcunque naturalis inclinatio, quia talis non necessitat agens liberum: ergo pro instanti, in quo est, potest agere & non agere: igitur libere agere. Hæc ille in forma. Ad idem arguit Gregorius, primo. Omne quod habuit angelus quando peccavit necessitatio requisitum ad hoc, quod possit peccare, habuit vel habere potuit in primo instanti sui esse: igitur & in primo potuit peccare, consequentia clara est. Sed probatur antecedens, nam ex parte intellectus æqualem & eandem habuit notitiam, vel habere potuit, cum notitia sit producibilis in instanti, & cuiuslibet talis omnes per se causæ esse potuerunt in primo instanti, sicut patet discurrendo: Similiter æque potens & libera fuit voluntas in principio, sicut & tunc, vel nunc. Et quod dictum est de notitia, confirmatur ex intentione Augustini. 1. de civitate Dei cap. 10. vbi dicit, quod nullo modo secundum sparium temporis prius erant spiritus illi tenebræ, quos angelos dicimus, sed simul ut facti sunt, lux facti sunt, non tamen ita creati, ut quoquo modo viverent, sed etiam illuminati, ut sapienter beateque viverent. Ab hac illuminatione averti quidam angeli non obtinuerunt excellentiam peccantis, beateque vite, quæ proculdubio non est nisi æterna, æternitatisque suæ certa atque secunda. Ex his patet, quod etiam sapientiam atque notitiam, à qua mali ceciderunt, ipsi in suo initio habuerunt: quod vero dictum est de potestate atque libertate voluntatis non cadit in dubium. Secundo arguit sic. Christus secundum animam meruit in primo instanti suæ creationis: ergo possibile fuit, quod angelus in primo instanti meruerit, & similiter quod peccauerit. Consequentia patet, sed antecedens probatur ex intentione magistri sententiarum. 8. vbi vult quod Christus secundum animam ab initio suæ conditionis meruit, nec proficere in meritis potuit, sicut probat ibidem auctoritate Gregorij. Nec potest gloriari ab initio, id est immediate post primum instans. Quia si sic, aut immediate post illud instans meruit in instanti, & hoc non, quia tunc instans esset immediatum instanti, aut in tempore immediato illi instanti, & hoc non, quia tunc proficisset in merito contra magistrum. Tertio arguit contra probationem conclusionis. Quia cum tu arguis, quod si angelus peccasset in primo instanti, Deus fuisset causa sui peccati & cetera. Ista ratio non valet, quia si conse-

Verum in mo instanti potuit agere & libere contingenter.

Ad idem Gregorius 2. dicitur q. 1. articulo.

In com. 11.

consequens intelligatur sic, quod Deus fuisset causa immediata, & totalis illius peccati, aut quod fuisset angelo causa eliciendi illum actum malum, in quorum altero sensu debet ipsum reputari in convenientem, & in quo sensu non conceditur. Deus esse causam peccatorum, negatur consequentia illa. Nec valet eius probatio, quæ assumitur, quod omnis operatio, quæ simul incipit cum esse rei, hæc est ab agente, à quo habet esse &c. Dicitur enim, quod illa propositio si intelligatur de operatione naturaliter consequente, falsa est, ut dicit se alius probaturum. Si autem intelligatur de operatione libere elicitâ, nullam habet apparentiam. Et ista inquit responsio confirmatur. Nam hanc videtur Augustinus, sententia negare secundo de civitate Dei cap. 4. vbi dicit, quod illi qui dicunt, quod diabolus nunquam fuit cum sanctis angelis beatus, illa scilicet beatitudine imperfecta non excellenti & æterna suo recuans subditus esse creatori &c. non consentiunt Manichæis, qui sentiunt, quod diabolus suam quandam propriam tantquam ex aduerso quodam principio habeat naturam mali. Ita quod secundum Augustinum non sequitur quod si peccauit ab initio, fuerit ex aduerso malo quæ principio, ac per hoc simul stat, quod peccauit ab initio, & tamen fuerit productus à bono Deo, qui non fuerit prædicto modo causa sui peccati. Item. Quia si ratio illa valet, ita posset argui, quod nunc de facto Deus sit causa cuiuslibet peccati, quoniam non solum eum primo creat animam, sed & semper postea donec illam conseruet in esse, est causa eius. Quia si non sequitur ex hoc ipsum esse causam peccati, sic non sequitur si angelus tunc in primo instanti peccasset. Arguit etiam Durandus contra secundam probationem conclusionis adductam ex dictis S. Thome. 2. sententiarum, quia illa ratio deficit in duobus. Primo in hoc quod dicit, quod in appetendo verum bonum non est peccatum. Contingit enim peccare in appetendo verum bonum, si appetatur absque debitis circumstantiis. Item. Quia ipse S. Thomas ponit alibi angelum peccasse appetendo verum bonum: secundum illa ratio deficit in hoc, quod dicit quod verisimile bonum non potest esse primum apprehensum sub ratione, qua simile, quia verisimile bonum non dicitur, nisi quia est vero bono simile, & ideo supponit cognitionem veri boni iuxta quem sensum loquitur Augustinus tamen talem apprehensionem verisimilis boni æque parum sequitur electio mala, sicut apprehensionem veri boni, quia ille qui apprehendit aliquid non esse verum bonum, sed simile vero bono, æque parum decipitur, sicut ille qui apprehendit verum bonum, & ideo si peccatum in electione sequitur defectum in cognitione, ita parum potest peccare vnus, sicut alius. Secundo arguit idem contra primam probationem sumptam ex prima parte summæ. Primo. Quia quod actio, quæ simul incipit cum esse rei attribuitur agenti vel generanti, & eidem imputetur, hoc solum est in illis, in quibus non est principium actuum, sed solum passiuum, non liberum, sed naturale, sicut in grauibus & leuibus, quod patet. In eodem enim instanti, in quo est ignis, illuminat domum, & hæc actio attribuitur igni, in quo est principium actuum illuminationis, nec attribuitur generanti ignem, nisi sicut causæ remotæ. Grauibus autem & leuibus, in quibus non est actuum principium sui motus, sed solum passiuum, oportet quod sit extra ipsa, & hoc est generans, quod est proxima causa per se mouens grauiam & leuiam, ut docet Aristoteles. 8. Physic. in quibus est etiam solum principium passiuum, non naturale, sed liberum. Si tamen aliquod principium passiuum liberum esse potest, actio non imputatur agenti, quia generans non causat actionem, nisi dando tale principium, sicut generans non mouet graue, nisi dando ei formam grauitatis, ad quam naturaliter sequitur esse deorsum, nisi sit aliquid prohibens. Sed si principium datum à producente sit liberum, actio sequitur ad tale principium per indifferentiam, propter quod determinatio imputari ad hoc vel illud bonum, vel malum, non potest imputari producenti, sed rei productæ, quæ ratione libertatis suæ ad alterum se determinat: igitur in illis solum actio attribuitur generanti vel producenti, in quibus non est principium actuum, sed solum passiuum naturale, & non liberum, sed in angelo, vel est principium actuum sui velle, vel si sit passiuum, est ta-

men liberum: quare primum velle angeli non debet attribui Deo creati. Item. Quando docunque actio, quæ incipit cum esse rei, attribuitur generanti, omnes actiones eiusdem rationis attribuntur eidem, sicut patet in grauibus & leuibus. Non enim solum mouetur graue deorsum, & generante quando sit, immo quando est graue, & est extra locum suum, mouetur per se à generante, per accedens autem à remouente prohibens, ut docetur 8. Physic. Si igitur primum velle angeli attribuitur Deo creati, & omnia velle sequentia attribuentur eidem, & ita nunquam poterit angelus peccare, quod falsum est. Contra quintam conclusionem arguit Scotus probando, quod mali angeli peccauerunt priusquam fuerint in termino, ita quod ibi fuerint tres, vel quatuor morulæ. Primo sic. Omnes angeli creati sunt vniformes, & in secunda morula aliqui demeruerunt, & alij meruerunt, & in tertia omnes fuerunt in termino: igitur oportet ibi ponere tres moras. Antecedens probatur supponendo aliquas propositiones. Prima est, quod merentes vsque ad nunc præmiationis in illo nunc fuerunt præmiati. Probatur ista. Quia in illo nunc non fuit in via, quia illud nunc est nunc præmij: igitur in illo nunc nullus potest demereri, quia illud non potest impediri, quin reddatur sibi præmium debitum pro merito pro tota duratione meriti continuata vsque ad illud nunc. Confirmatur. Quia homo in tota vita sua existens in merito in instanti mortis non potest demereri, nec ponere obijcem ne præmietur. Meritum enim ut tunc daretur sibi impeccabilitas, ne tunc posset ponere obijcem, & ideo demerentibus pro tota vitam viæ non potest dici, quod ille in instanti remunerationis posuerit obijcem, & ille non. Hoc enim videtur ponere, quod in instanti præmij non sit terminus, sed quod tunc sit in via, aut saltem ille qui potest ponere obijcem, est in via, & irrationale videtur ponere obijcem in termino. Secunda propositio est, quod in angelis meritum duratione præcessit præmium, ista communiter conceditur. Tertia est, quod tota mora viæ præfixæ angelis erat æqualis in omnibus, hoc enim verisimile est, quod sicut tota mora præfixa est homini vsque ad instantem mortis, ita etiam istis & illis præfixitur æqualis mora existendi in via. Quarta est. Quia quando boni vltimate meruerunt, tunc in eodem mali demeruerunt. Probatur. Quia si non demeruerunt, aut igitur tunc meruerunt, & per consequens cum bonis angelis fuissent præmiati ex prima propositione, aut tunc fuissent in termino contra propositionem tertiam, quia tunc boni erant in via, aut tunc fuissent in puris naturalibus, & ita adhuc in mora sequente fuissent, in via, in qua tamen boni erant in termino, quod est contra tertiam propositionem. Quinta est, quod omnes creati sunt vniformes. Sexta, quod omnes angeli aliquando fuerunt in gratia. Probatur ista. Quia Deus non discreuit inter istos & illos antequam ipsi per actus suos se discreuerint, quia secundum Augustinum. 12. super Genes. & ponitur, distinct. 3. secundum, non Deus prius est vltor, quam aliquis sit peccator: igitur vsque ad instantem meriti & demeriti erant omnes vniformes, & sicut gratia appolita fuit bonis, videtur etiam quod tunc debuit apponi alijs, qui demeruerant. Concessa igitur hac propositione sequitur quod prius dictum est, scilicet quod oportet ponere tres vel quatuor morulas. Prima erit, quando omnes fuerunt in gratia, secunda quando isti fuerunt in merito, & alij in demerito, & tertia quando isti & illi fuerunt in termino. Non enim possunt poni solum duæ moræ, in quarum prima fuerint in via, & ita tunc in secunda fuerint in termino, vtpote, quod in primo instanti omnes fuerint in gratia, & meruerint, & in secundo isti demeruerint, & non illi, quia posuerunt obijcem. Hoc enim est contra primam & secundam propositionem. Item arguitur, quod secunda mora, in qua, scilicet isti meruerunt & alij demeruerunt non fuit indiuisibilis propter duo. Primo, quia mali angeli peccauerunt pluribus peccatis diuersæ speciei, & non habuerunt simul omnes istos actus: igitur habuerunt vnum post alium, & ita in tota mora, qua habuerunt illos actus fuerunt in via, alioquin actus posteriores non fuissent eis demeriti, sed quasi postea existentium in termino. Secundo. Quia angelis bonis pro magno merito ascribitur, quod vicerunt prælium tentationis

Tex. com. 12. & 13.

Contra quintam conclusionem. Scotus 2. dist. 1. q. 1. articulo 1.

Verum in illo instanti, in quo boni vltimate meruerunt mali demeruerunt.

Verum secunda mora in angeli meruerunt vel demeruerunt sit indiuisibilis.

Apoca-

Apocalyp. 13. Factum est praelium magnum in coelo &c. Si enim esset praecise vnum instans, in quo mali demeruit, & boni meruissent, non fuisset ista pugna, nec victoria tentationis, & ita non ascriberetur eis ista victoria in laudem, & excellens meritum eorum. Assumptum probatur, quoniam si tantum fuisset vnum instans, simul peccasset mali, & boni meruissent. Sed in illo instanti natura, in quo mali peccauerunt, peccatum eorum non tentauit bonos, non enim tentauit eos nisi posterius natura, quam esset committum a malis. Posterius igitur vicerunt boni tentationem, quam mali peccauerunt, & ita videtur quod mora demeriti eorum non erat indiuisibilis. Ex quo sequitur, quod nec mora meriti bonorum, quia erant aequales, ex propositione prima, & secunda, & quinta. Hae Scotus. Contra eandem conclusionem arguit Gregorius probando, quod diabolus non peccauit statim post primum instans sui esse, sed fuit aliqua mora inter creationem & lapsum, & arguit sic. Angelus in primo instanti fuit in gratia: igitur non immediate post primum instans peccauit, antecedens tunc concedis. Sed probatur consequentia, quia si gratia eius fuit in primo instanti: igitur & post primum instans, cum non sit dare vitium instans, in quo fuerit gratia in eo, ita quod post nihil eius fuerit in eo, sicut nec contingit in alijs rebus secundum potentiam naturalem creatam, quicquid sit de potentia Dei absoluta. Ad hoc est etiam auctoritas Origenis super Ezechielem, quam magister recitat in tertia distinctione. Serpens (inquit) est hostis contrarius veritati, non tamen a principio, nec statim super peccatum & ventrem suum ambulauit, sicut Adam & Eva non statim peccauerunt. Ex qua auctoritate concludit magister quod aliqua mora, licet breuissima, cecidit inter creationem eius & lapsum. Tertio arguit, quod S. Thom. dicit incompensabilia, & dictis eius alibi repugnancia, quod probatur, quia si angelus malus in primo instanti habuit aliquem actum liberi arbitrij, aut habuit tunc actum meritorium aut demeritorium, patet per eum. Si meritorium: igitur secundum eum fuit beatus, quod tamen vitare intendit tanquam falsum. Si demeritorium: igitur tunc non habuit gratiam, quia cum demeritorio non itat gratia, non enim fuit veniale peccatum, sed mortale. Quarto. Angelus in aliquo instanti primo peccauit, ut ipse habet concedere, cum ponat quod angelus producit actum suum in instanti. Aut igitur peccauit in primo instanti, aut in aliquo alio, non in primo, quia tunc in primo fuisset malus, quod est erroneum, & ipse negat, & concedit consequentiam: ergo in aliquo instanti sequenti peccauit primo, sed inter quolibet duo instantia cadit tempus medium & mora. igitur &c. Nec valet responsio, qua ipse facit ad hoc argumentum dicens, quod propositio assumpta veritatem habet loquendo de tempore continuo, non autem loquendo de tempore discreto &c. Quia enim hoc non valet ad propositum arguitur. Quero enim (inquit) supposito, quod tunc fuerit tempus caeli continuum, sicut possibile fuit, aut coelum fuit in eodem loco primo, cum angelus fuit primo creatus, & cum primo peccauit, aut in alio & alio, secundum quod dicimus coelum nunc esse in vno loco, & nunc in alio. Si in eodem: igitur in eodem instanti temporis fuit creatus, & fuit malus, & non fuit malus, quod est impossibile. Si in alio & alio: igitur tempus medium lapsus fuit, siue igitur mensurentur operationes angelice tempore vel instanti temporis continui, siue non, coexistunt tamen si illud sit, & per consequens inter creationem angelicam & eius lapsum tempus fluxisset, si tunc tale fuisset, quod est propositum. Quinto. Quia pari ratione si aliquam nouam notitiam habeat modo angelus bonus vel malus, posset dici, quod immediate post eius creationem habeat eam, & quod nulla mora vel tempus fuerit inter eius creationem & notitiam hanc, quod nullus diceret. Sexto. Quia falsum assumit quod angelus per quemlibet actum meritorium consequitur suam beatitudinem. Et similiter cum dicit, quod naturale est angelo quod naturalem perfectionem acquirat non per discursum, sed statim habeat &c. Nam quicquid sit verum naturale perfectionem acquirat per discursum vel no, beatitudinem tamen supernaturalem non simul acquirat cum merito, & licet gratia perficiat naturam, non tamen facit, quod primum supernaturale

monte eandem & ad idem Greg. 2. dist. 3. q. 1. artic. 3. conclus. quarta.

Verum angelus per quemlibet actum meritorium acquirat beatitudinem.

rale naturaliter consequatur quodlibet meritum, nec etiam ex dispositione diuina quodlibet meritum sequitur beatitudo illa, sed meritum perseverans & durans iuxta dispositionem diuinae voluntatis, quale quidem meritum non fuit in angelis malis, fuit autem in bonis. Et haec est ratio secundum Anselmum de casu diaboli cap. 6. quare isti consecuti sunt perfectam beatitudinem, non autem illi, sed perpetua damnationem. Et in hoc secundus articulus terminatur. **Q**uam ad tertium articulum restat cum Dei adiutorio praemis obiectionibus responderet. Et quidem ad primum contra primam conclusionem dicitur quod causa illius in consideratione, quae praesens primum peccatum angeli, fuit intensa consideratio vel dilectio suorum naturalium. Vnde Beatus Thom. 3. contra Gentil. cap. 10. de hac materia sic dicit. Non cogimur credere, quod error fuerit in intellectu substantiae separatae in dicendo aliquod bonum, quod bonum non sit, sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum ordinandum erat, cuius inconsideratione ratio potuit esse voluntas in proprio bonum intense conuersa. Est enim liberum voluntati in hoc, vel illud conuertitur. Haec ille. Simile dicit 2. sent. dist. 5. q. 1. artic. 1. vt in probatione primae conclusionis recitatum est. I. quod intellectus angelicus potest ex consideratione vnius ligari & retrahi a consideratione alterius. Ex quo patet, quod non oportet ponere, quod prima radix peccati angelici primi fuerit, voluntas volens considerare consideranda, sicut arguens false putat, sed voluntas intrens se conuertit in bonum suum, cum quo statim, quod inconsideratio fuit causa proxima illius peccati. Nec tamen sequitur quod illa inconsideratio fuerit primum peccatum, nec quod illa intensa conuersio voluntatis ad proprium bonum fuerit primum eius peccatum, sed causa peccati. Et de hoc S. Thom. de malo. q. 1. artic. 3. diffuse prosequitur. Sciendum (inquit) est quod malum per se causam habere potest, quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa, quod d. n. prouenit prae intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens, sicut effusio sepulchri, per accidens est causa inuentiois thesauri, cum prouenit prae intentionem foedientis sepulchrum. Malum autem in quantum huiusmodi non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum, quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi vnde videmus, quod nullus facit aliquod malum, nisi intendens aliquod bonum, vt sibi videtur, sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, & propter hoc adulterium committit, vnde relinquitur quod non habeat causam per se. Secundo idem apparet, quia omnis effectus per se habet aliquam similitudinem suae causae, vel eam eandem rationem, sicut in agentibus vniuocis, vel sim deficientem rationem, sicut in agentibus aequiuocis. Omnis autem causa agens agit sim quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Vnde malum sim quod huiusmodi non assimilatur cause agenti sim illud, quod est agens, relinquitur ergo, quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc, quod omnis causa per se habet certum & determinatum ordinem ad suum effectum. Quod autem sit sim ordinem non est malum, sed malum accidit in praetermittendo ordinem, vnde malum sim quod huiusmodi non habet causam per se, oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est. n. quod cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inherens, vt priuatio, quae quidem est defectus eius, quod est natum inesse, & non inesse, quod esse malum non naturaliter inesse ei cui inesse. Si. n. aliquis defectus est alicui rei naturalis, non potest dici, quod sit malum eius, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est sim natura, omne autem quod inest alicui prae natura, oportet habere aliquam causam, non. n. aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Vnde relinquitur, quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest, omne autem quod est per accidens reducitur ad id, quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, vt ostensum est, relinquitur quod solum bonum habeat causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo, quod cuiuslibet mali bonum sit causa per accidens, contingit autem malum, quod est defectuum bonum, esse causam mali. Sed tamen oportet deuenire ad

Causa in consideratione quae praesens primum peccatum dicitur.

Malum est causa per se non potest.

Voluntas est causa per se non potest.

re ad hoc, quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus, quo malum causatur a bono. Vno modo bonum, est causa mali in quantum est deficiens. Alio modo in quantum est per accidens agens, quod quidem in rebus naturalibus defacili patet. Huius enim mali quod est corruptio aquae, causa est virtus ignis actiua, quae quidem non principaliter intendit, & per se non esse aquae, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui coniungitur ex necessitate non esse aquae, & sic per accidens est, quod ignis faciat aquam non esse. Huius vero mali, quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in femine. Sed si quaeratur causa huius defectus, quod est malum feminis, erit deuenire ad aliquod bonum, quod est causa mali per accidens, & non in quantum deficiens. Huius enim defectus, qui est in femine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati, quae requiritur ad bonam dispositionem feminis, cuius alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducit, & per consequens defectum feminis consequentem. Vnde malum feminis non causatur a bono in quantum est deficiens, sed causatur ex bono in quantum est agens per accidens. In voluntarijs autem quodammodo similiter se habet non quantum ad oia. Manifestum est. n. quod delectabile secundum sensum mouet voluntatem ad alterum, & afficit eam ad delectandum tali delectatio neque excludit ordinem rationis, & legis diuinae, quod est malum mortale. Si ergo ita esset, quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, oio idem esset in voluntarijs, & naturalibus. Non est autem sic, quia quantumcumque exterius delectabile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere. Vnde mali, quod accidit ex hoc, quod recipit, non est causa ipsius delectabile mouens, sed magis ipsa voluntas, quae quidem est causa mali secundum vtrunque praedictorum modorum, scilicet per accidens, & in quantum est bonum deficiens. Per accidens quidem, in quantum voluntas fertur in aliquid, quod est bonum secundum aliquid, sed habet coniunctum aliquid, quod simpliciter est malum. Sed vt bonum deficiens, in quantum oportet in voluntate praecognoscere aliquid defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit, quod est sim quod bonum, & similiter malum, quod sic patet. In omnibus. n. quorum vnum oportet esse regula & mensura alterius, bonum in regulato & mensurato est ex hoc, quod regulatur & conformatur regulae & mensurae, malum vero ex hoc, quod est non regulatum, vel non mensuratum. Si ergo sit aliquis artifex, qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu, quod artifex erat sine regula & mensura. Similiter delectatio, & quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum & regulandum secundum regulam rationis, & legis diuinae, vnde non vt regula rationis & legis diuinae praecognoscitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huius autem quod est non vt regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere, & non agere. Et hoc ipsum, quod est non attendere actu ad talem regulam, in se considerata, non est malum, nec culpa, nec poena, quia anima non tenetur, nec potest semper in actu attendere ad talem regulam, sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quae sine actu li consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem. Sicut artifex non peccat in eo, quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc, quod non actu attendit ad regulam rationis, vel legis diuinae, sed ex hoc, quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi procedit ad huiusmodi eligendum. Et inde est, quod Aug. 12. de ciuitate Dei dicit, quod voluntas est causa peccati, in quantum deficiens est, sed illum defectum comparat silentio, vel tenebris, quae scilicet ille defectus est negatio sola. Haec ille. Item in solutione sexti sic dicit. In voluntarijs causa mali, quod est peccatum, est voluntas deficiens. Sed ille defectus non

habet rationem culpae, nec poenae secundum quod praecognoscitur turpiter, sicut expositum est. Nec huius defectus oportet quaerere aliam causam &c. & intellige quod non habet aliam causam praeter voluntatem. Et praedictis apparet quomodo proxima causa, & radix primi peccati angelici vel humani fuit defectus considerationis & attentionis ad regulam rationis, vel diuinae legis. Ad Secundum dicitur, quod nos non dicimus quod consideratio fuerit primum peccatum angeli, sed quod fuit causa. Et cum vltimus infer arguens, quod tunc nullum habuisset peccatum, negatur consequentia. Nec probatio valet, quia appetendo bonum sub ratione, quae est appetibile, puta beatitudinem, potest quis peccare, si beatitudo appetatur contra regulam, vel praeter regulam rationis, & legis diuinae, sicut dictum fuit in probatione conclusionis, quia secundum Augustinum malum non solum est priuatio speciei, &c. Actus enim interioris bonitatis non solum dependet ab obiecto, sed etiam a ratione, & lege diuina, vt probat sanctus Thom. prima secundae q. 19. articuli 3. & quarto. Ad primam confirmationem dicitur, quod licet naturalis inclinatio sit ad appetendum beatitudinem in communi, non tamen in speciali, nec secundum hunc ad illum modum, vnde appetendo beatitudinem aliquis potest mereri & demereri. Et de hoc pulchre sanctus Thomas de veritate q. 22. articuli 7. sic dicit, Aliquis volendo illud, quod naturaliter vult, quodammodo meretur, & quodammodo non. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod differenter est aliquid prouisum homini, & ceteris animalibus tam secundum corpus quam secundum animam. Alijs enim animalibus secundum corpus prouisa sunt specialia tegumenta, sicut corium durum, & plumae, & aliqua huiusmodi, specialia etiam munimenta, sicut cornua, & ungues, & huiusmodi, & hoc quia habent paucas vias in operando, ad quae possunt determinata instrumenta ordinari. Sed homini ista prouisa sunt in generali, in quantum sunt ei datae manus a natura, quibus sibi valeat varia tegumenta & munimenta praeparare. Et hoc ideo, quia ratio hominis est ita multiplex, & ad diuersa se extendens, quod non possent determinata instrumenta ei sufficienter praeparari. Similiter est etiam ex parte apprehensionis quia alijs animalibus sunt indita secundum naturalem estimationem quaedam speciales intentiones eis necessariae, sicut ovi, quod lupus sit ei inimicus, & alia huiusmodi. Sed loco horum homini sunt indita principia vniuersalia naturaliter intellecta, per quae in omnia, qua sunt ei necessaria procedere potest. Et similiter est etiam ex parte appetitus alijs enim rebus inditus est naturalis appetitus alicuius rei determinatione, sicut graui quod sit deorsum, & vnicuique animali illud, quod est sibi conueniens secundum suam naturam, sed homini inditus est appetitus vltimi finis sui in communi, vt scilicet naturaliter appetat se esse completum in bonitate. Sed in quo ista completio consistat, vtrum in virtutibus, vel scientijs, vel delectabilibus, vel alijs huiusmodi, non est ei determinatum a natura. Quia ergo homo ex propria ratione, adiutus diuina gratia apprehendit aliquod speciale bonum vt suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo consistit, tunc meretur non ex hoc quod appetit beatitudinem, quia naturaliter appetit, sed ex hoc quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, vt visionem Dei, in quo tamen secundum veritatem sua beatitudo consistit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur vt appetat aliquid speciale, vt suam beatitudinem, puta delectationes corporales, in quibus tamen secundum veritatem sua beatitudo non consistit, sic appetendo beatitudinem demeretur, non quia appetit beatitudinem, sed quia indebite appetit hoc in quo beatitudo non est. Patet ergo quod volendo id, quod quis naturaliter vult, non est meritum neque demeritorium, sed sim quod specificatur ad hoc vel ad illud potest esse meritorium vel demeritorium. Haec ille. Et quo patet, quo in appetitu beatitudinis potest esse peccatum, puta si quaeritur, vbi non est quaerenda, & similiter si alio modo appetitur quam sit appetenda. Ad Secundam confirmationem patet responsio ex dictis in solutione primi. Dicitur enim primo, quod electio damnationis fuit indebite circum-

Diuerfa prouisio facta homini & alijs animalibus ad conuenientiam praeceptionis.

In appetendo beatitudinem qd potest esse meritum vel demeritum.

stantionata ex parte volentis non contrarie, sed priuatite. Vnde S. Tho. de malo. q. 16. arti. 2. in solutione 7. sic dicit. Peccatum demonis non prouenit ex defectu, qui habet rationem contrarietatis. Non enim approbatur malum pro bono, nec falsum pro vero, sed solum ex defectu habente rationem negationis, in quantum scilicet voluntas eius non fuit regulata regula diuini regiminis, vel diuine legis, qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente. Hec ille. Dicitur Secundo quod non solum actus habens circumstantias contrarias regule rationis, vel diuine legis est peccatum, immo actus carens de bitis circumstantiis diuina lege preceptis, cuiusmodi est in proposito. Non enim licitum est aliquid naturam rationalem vel intellectualem electiue appetere beatitudinem, non appetendo eam ex gratia dei, immo nec appetere virtutem vel iustitiam, nisi cum hac conditione tacita vel expressa, seu implicita vel explicita, quod habeatur ex gratia Dei. Sicut dicit beatus Thomas prima parte q. 63. arti. 3. ut recitatur fuit in probatione 2. conclusionis. Dicitur 3. quod licet viator non semper teneatur considerare de gratia, vel de lege diuina, teneatur tamen de predictis considerare, dum actualiter eligit hoc vel illud, & hoc non solum in habitu, sed in virtute, sicut quilibet teneatur omnia in Deum referre virtualiter. Vnde Sanctus Thomas in de virtutibus q. 2. arti. 1. in solutione secunda sic dicit. Omnia actu referre in Deum non est possibile, sicut nec est possibile, quod homo semper de Deo cogitet. Hoc enim pertinet ad perfectionem patrie, sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ad quam omnes teneatur. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod sicut in causis efficientibus virtus primae cause manet in omnibus sequentibus, ita etiam intentio principalis finis, virtute manet in omnibus secundariis, vnde quodcumque intendit actu finem secundarium, virtute intendit finem principalem, sicut medicus dum colligit herbas, actu intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans, virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur cum aliquis seipsum ordinat in Deum, sicut in finem in omnibus, quae propter seipsum facit manet virtute intentionis ultimi finis, quae Deus est, vnde in omnibus mereri potest, si charitatem habeat. Hoc igitur modo Apostolus praecipit, quod omnia in Dei gloriam referantur. Hec ille. Item in solutione tertij. Aliud (inquit) est habitualiter referre in Deum, & aliud virtualiter, habitualiter enim refertur in Deum etiam qui nihil agit, nec aliquid actu intendit, ut dormiens, sed virtualiter referre in Deum est agens propter finem ordinatum in Deum. Vnde habitualiter referre in Deum non cadit sub precepto, sed virtualiter referre omnia in Deum cadit sub precepto charitatis, cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum vltimum finem. Hec ille. Ex quibus patet, quod quilibet teneatur virtualiter omnia in Deum referre. Quod non potest facere, nisi aliquando seipsum, & omnia sua actualiter in Deum retulerit, & contraria intentio ex post non interuenierit. Consimiliter dico, quod cum quilibet teneatur sperare a Deo beatitudinem, oportet quod aliquando actualiter cogitauerit de Deo, & de beatitudine, & de gratia Dei, & de meritis propriis, & de ceteris, quae concurrunt ad actum spei fortificat. Et ita quodcumque appetet beatitudinem, appetet eam virtualiter considerando in auxilio diuinae gratiae, & propositionis, sicut docet Sanctus Thomas secunda secundae q. 21. articulo 1. 3. Ad tertiam confirmationem dicitur, quod angelus non appetit beatitudinem cum opposito gratiae, sed appetit beatitudinem non ex auxilio diuinae gratiae, nec ex meritis propriis, ut supra dictum est. Ad tertium principale dicitur, quod quicquid dicitur articulus Parisiensis, impossibile est peccatum esse in voluntate, nisi praecedat defectus aliquis in ratione, sicut ostendit Sanctus Thomas in multis locis, vt puta 2. sen. dist. 24. q. secunda articulo 3. Item dist. 5. q. 1. Item prima parte q. 63. articulo 1. Item prima secunde q. 77. articulo. Secundo. Item de malo q. 3. articulo 9. Tunc ad articulum Parisiensem, dicitur primo, quod secundum Godofredum, & Egidijum, & multos alios dicti articuli egent

In adu caritate debilis circumstantiis potest esse peccatum.

Habitualiter & virtualiter aliquid referre in Deum, potest dici.

bona correctione. Secundo dicitur, quod illi articuli in quantum tangunt doctrinam Sancti Thomae. relictis sunt scolastico exercitio, ita quod tenens oppositum incurrit quantum sententiam. Tertio dicitur, quod articulus potest gloriari ad hunc sensum quod intellectu existente in apice rationis quo ad vniuersalia principia, licet non quo ad particularia, voluntas potest in oppositum. Vel sic, quod intellectu existente in apice rationis quo ad vniuersalia & particularia in habitu, licet non in actu, voluntas potest in oppositum. Vel sic, quod intellectu existente in apice rationis speculatiue, non autem practice, voluntas potest in oppositum. Vel sic quod intellectu stante in apice rationis per modum consilij & iudicij, non tamen imperij, voluntas in oppositum potest, & multis alijs modis potest articulus gloriari sane. Si autem articulus intelligatur simpliciter, & sine quacumque exceptione, falsum est in quantum tangit propositum. Et de hoc Bernardus de gano in impugnatione. 14. questionis primi quolibet Henri ci multa pulchra dicit, & similiter Henricus multa bona dicit ibidem. Ad Quartum principale, negatur prima contentia, qua infertur, quod peccatum angeli fuerit ignorantia. Et ad probationem eius dicitur, quod angelus tenebatur considerare de gratia, & de lege diuina actualiter, quando actualiter eligebat vel operabatur ex electione, non autem prius, nec sequitur quod illa inconsideratio fuerit primo peccatum quam eius electio, immo ille defectus accipit rationem culpe ex hoc quod concomitatur electionem, non ex hoc quod praecedat electionem. Et de hoc satis dictum est in solutione primi. Item hoc idem ponit Sanctus Thomas prima parte q. 63. arti. primo solutione quarti. Ad argumenta contra secundam conclusionem dicitur nunc. Et primo ad primum dicitur, quod voluntas nullum ens potest amare amore amicitiae, nec concupiscentiae, nisi quod potest sibi praesentari sub ratione boni. Nunc autem ita est, quod equalitas absoluta diuinae essentiae nullo modo potest praesentari voluntati angelicae sub ratione boni concupiscentibus. Tum quia eminenter cognoscebat illam equalitatem non habere rationem possibilem. Tum quia manifeste sciebat illam equalitatem, dato quod esset possibile esse sibi nocuam, vt pote suae essentiae destructiuam, sicut deductum fuit in probatione conclusionis. Quia autem dicit, quod voluntas potest quod dicitur ens amare amore amicitiae & concupiscentiae, falsum, & oio derisibile est & contra philosophum 8. Ethic. & contra theologiam. Nullus enim potest appetere miseriam de se, & de hoc multa dicta sunt in primo. Ad secundum dicitur quod falsum statim negatur assumit. Quod angelus potest appetere equalitatem dei absolutam, dato quod esset sibi possibilis. Hoc enim non potuit appetere, nisi praecedente falsa estimatione in eius intellectu, qua aestimaret translationem sui de gradu suae speciei in alium altiore gradum specificum esse sibi bonum & conuenientem. Et multo minus poterat illam equalitatem appetere, si aestimabat illam esse sibi impossibilem. Nec valet quod dicit, quod voluntas potest esse impossibilem. Ad hoc enim soluit beatus Thomas de malo. q. 16. arti. 3. in responsione noni argumenti dicens. Voluntas, quae dicitur esse impossibilem, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in illud, quod reputatur impossibile, vt dictum est, sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet illud, quod est impossibile, sub hac conditione, si possibile esset, talis autem non est voluntas auersionis vel conuersi omnis, in qua peccatum & meritum consistit. Hec ille. Simile ponit prima parte q. 63. arti. 3. Item 2. sen. vbi supra in pro. prima conclusionis. Quia autem additur, quod damnati odiunt Deum, & sic volunt eum non esse, licet sit impossibile &c. Dicitur quod non est simile, quia in angelo ante peccatum non potuit esse perturbatio cognitionis quantum ad naturalem ordinem rerum, licet potuerit in eo esse defectus cognitionis respectu gratuitorum. Secus autem est de diabolo post peccatum, & alijs damnatis, in quibus potest esse perturbatio cognitionis non solum respectu gratuitorum, sed etiam respectu ordinis naturalis. Sed vltimus dicitur, quod secundum quod ponit beatus Thomas de

Cap. 4.

Angelus potest appetere equalitatem dei absolutam, dato quod esset sibi possibilis.

1. Ethic. 8. Voluntas simpliciter tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in illud, quod reputatur impossibile, vt dictum est, sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet illud, quod est impossibile, sub hac conditione, si possibile esset, talis autem non est voluntas auersionis vel conuersi omnis, in qua peccatum & meritum consistit. Hec ille.

Cap. 5.

Tho. de veritate q. 22. art. 2. in solutione tertij. Deus dupliciter potest considerari, vel in se, vel in effectibus suis. In se quidem, cum sit ipsa essentia bonitatis, non potest non diligi, vnde ab oibus videntibus eum per essentiam diligitur, & in quantum quilibet cognoscit, tunc diligit. Sed in aliquibus effectibus suis, in quantum sunt contrarij voluntati, sicut sunt praecipue illae, vel praecipue, quae graui videntur, ipse Deus refugitur, & quodammodo odio habetur. Et tunc oportet, quod illi qui eum quatuor ad aliquos effectus odium, in alijs effectibus diligant eum, sicut ipsi daemones secundum Dionysium 4. c. de diuinis nominibus, appetunt esse & viuere naturaliter, & in hoc ipsum Deum appetunt, & diligunt. Hec ille. Simile ponit secunda secundae q. 34. arti. vbi sententia dicitur, quod Deus vt visus per essentiam non potest odiri. Similiter in quantum apprehendit vt actor horum effectuum, qui sunt esse, viuere, & intelligere, qui quidem effectus nullo modo possunt esse contrarij voluntati, non potest odiri, sed in quantum apprehendit, vt prohibitor peccatorum & penarum iniustitiam potest odio haberi. De vltimis, quod nullus actualiter considerans, quod impossibile est Deum non esse, potest eum odire odio completo, quo velle Deum non esse, sed quod odio incompleto quo velle si possibile esset Deum non esse, ita quod tale odium non est velle, sed velleitas modo superius exposito. Ad confirmationem dicitur, quod nullus peccans potest velle Deum non esse, nec quod eminenter diuinitatis inesse sibi, vel alteri, nisi apprehendat hoc esse possibile, vel saltem non appareat sibi hoc esse impossibile. Talis autem falsa estimatione vel consideratione non potuit esse in diabolo ante peccatum. Nunc dicendum est ad arg. Aureoli. & ad primum reddit finaliter beatus Thomas de malo, vbi supra vbi recitat tale argumentum. Sicut accipi potest ab Aug. 9. de trinitate plus fertur in obiectum appetitus quod intellectus. Vnde anima, quae perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem angeli cognoscebat Deum esse infinitum, igitur ad hoc magis potuit tendere eius appetitus, vt appetere esse Deo aequalis. Ecce argumentum sequitur ratio. Dicendum (inquit) quod quantum ad obiecta non plus potest tendere appetitus, quod apprehensiuum, quia non potest esse appetitus, nisi boni apprehensiuum. Quantum autem ad intentionem actus, potest finis excedere, quod quod maior est feruor desiderij quod claritas cognitionis, quod autem eorum. Potest et contingere, quod intellectus cognoscat aliquid, sed non habet illud, & voluntas potest illud appetere tanquam cognitum, & hoc cum intellectu non habet perfectam cognitionem sui, quia cum intellectu apprehendit quid est perfecta cognitio, potest voluntas illam appetere, sicut conuerso intellectus potest apprehendere illud, quod non est in voluntate. Et sic hoc non sequitur, quod diabolus appeteret esse equalis Deo, quia illud non potuit intelligere. Hec ille. Ex quo patet responsio ad arg. conceditur. n. quod sicut intellectus potest representare quod esse & non esse suae contradictoriae, quod et voluntas angeli potest illud velle. Sed quia intellectus non potest representare sub ratione boni possibilis, quod contradictoria sint simul vera, ideo nec voluntas potest illud velle. Ad confirmationem primam patet ex praedictis. Na falsum est, quod voluntas possit velle contradictoria esse simul vera, nisi quada velleitate, de qua prius dictum est. Ad secundam confirmationem dicitur, quod propositiones optatiuae vel imperatiuae non representant, nec representant possunt sub ratione boni vel possibilis contradictoria esse simul vera, quia tales orationes non afferunt re esse vel non esse, sed solum exprimunt affectionem perfectam vel imperfectam voluntatis, & potius velleitatem quam perfectam velle. Tale autem velleitatem respectu impossibilitatis non negamus in voluntate per peccatum deprauata, illa tamen velleitas non potuit esse primu peccati diaboli, vt dictum fuit supra. Ad Quartum dicitur, quod nulla voluntas nec deliberatiua, nec non deliberatiua potest esse respectu eorum, quae non possunt sibi proponi sub ratione entis, vel veri, vel boni, vel possibilis. Vltimus dicitur, quod maior argumenti est contra Avic. 3. Ethic. vbi vult quod voluntas, quae nominat absolutum motum, & simplicem voluntatis in bonum potest esse impossibilem, sed electio quae nominat motu voluntatis sequentem deliberationem rationis, & relatu ad operabilia humana nullo modo potest esse impossibilem. Ad Quintum dicitur, quod angelus non appetit habere gloriam, nec super naturalem beatitudinem a seipso positue, ita quod

propria virtute attingeret ad claram visionem diuinae essentiae, quia hoc apparebat sibi impossibile, sed appetit habere gloriam a se negatiue. i. non ab aliquo alio per gratiam ipsum beatificante, quia appetit beatitudinem perfectam & vltimatam, & non appetit illam sibi conferri per Dei gratiam & propria merita. Nec tamen appetit se facere impossibilia sibi, quia non considerauit de modo acquirendi gloriae supernaturalem a se, vel ab alio perfecte considerando eius causam efficientem, & modum efficiendi, nec meritum & dispositiones necessarias ex parte recipientis, & ideo argumentum non est ad mentem conclusionis. Veruntamen non est simile de veritatibus naturaliter cognoscibilibus, & de veritatibus mere supernaturaliter cognoscibilibus, quia circa primas intellectus angeli non potest deficere per errorem, vel ignorantiam, aut inconsiderationem, sed circa secundas potest deficere aliquo tritum modum maxime post peccatum. Sed ante peccatum non potuit deficere per errorem, aut ignorantiam, sed per negligentiam vel inconsiderationem, sicut dictum fuit in probatione conclusionis. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, quod primum peccatum angeli non oportuit esse maximum secundum suum genus vel suam speciem, immo post primum peccatum commisit grauiora peccata. Nec valet probatio, qua dicitur quod fuit irremediabile, quia quodlibet peccatum diaboli est irremediabile, siue sit paruum, siue magnum, quia post primum peccatum est extra terminum vitae, & obstinatus in malo, cuius causa postea dicitur. Et de hoc in suo simili dicit beatus Thomas secundae secundae q. 136. articulo 3. vbi sic dicit. Duplex grauitas in peccato attendi potest. Vna quidem ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse grauius fornicatione simpliciter. Alia est grauitas peccati, quae attenditur secundum aliquam circumstantiam loci, vel personae, aut temporis. Prima autem grauitas essentialior est peccato & principalior, vnde secundum eam magis dicitur peccatum graue, quam secundum aliam. Dicendum est igitur, quod peccatum primi hominis non fuit grauius omnibus alijs peccatis humanis secundum speciem peccati, & si enim superbia secundum genus suum habet quandam excellentiam inter alia peccata, maior tamen est superbia, qua quis Deum negat, vel blasphematur, quam superbia, qua quis diuinam similitudinem inordinate appetit, qualis fuit superbia primorum parentum, sed secundum conditionem peccantium personarum peccatum illud habuit maximam grauitatem propter status ipsorum. Et ideo dicendum est, quod illud peccatum fuit secundum quid grauissimum, sed non simpliciter. Hec ille. Item ibidem in solutione secunda sic dicit. Magnitudo praecipue, quae consecuta est ad illud peccatum non correspondet ei secundum quantitatem propriae speciei, sed in quantum fuit primum, quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subiecta deordinata est tota natura humana. Hec ille. A simili per omnia dico de primo peccato angeli, quod non fuit grauissimum simpliciter, sed secundum quid. Nec irreparabilitas, vel aliud malum inde secutum arguit illud fuisse grauissimum. Item aliud falsum assumit argumentum, scilicet quod superbia non sit maximum peccatorum. Huius enim oppositum probat beatus Thomas secunda secundae q. 162. arti. 6. ibidem enim ostendit, quod superbia licet ex parte conuersionis non habeat, quod sit maximum peccatorum, quia celsitudo quae superbus appetit inordinate secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis, tamen ex parte auersionis superbia habet maximam grauitatem, quia in alijs peccatis homo auertitur a Deo, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, siue propter desiderium cuiuscumque alterius boni, sed superbia habet auersionem a Deo ex hoc ipso, quod non vult Deo, & eius regulam subijci. Vnde Boetius dicit, quod cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod specialiter dicitur Iaco. 4. quod Deus superbis resistit, & ideo auerti a Deo, & eius praecipis, quod est quasi consequens in alijs peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est dei contemptus. Et quia illud, quod est per se, semper est potius eo, quod est per accidens, conueniens est quod superbia sit genus suu sit grauissimum peccatorum, quia excedit Capreolus 2. Sen. O 2 auersione,

Primum peccatum angelum potuit esse maximum secundum suum genus vel sui ipsam

di 7 conclusionem secunda.

auerfione, quæ formaliter complet peccatum. Hæc ille. Tunc ad probationem huius minoris respondet Sanctus Thom. in forma ibidem in solutione secundi sic dicens. Oppositio vicij ad virtutem attenditur secundum obiectum, quod consideratur ex parte conuerfionis, & secundum hoc superbia non habet, quæ sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas maxima virtutum, sed ex parte auerfionis est maximum, utpote alijs peccatis magnitudinem præstans. Nam ipfius infidelitatis peccatum grauius redditur, si ex superbiæ cõceptu procedat, quæ sit ex ignorantia, vel infirmitate proueniat, & id est dicendum de desperatione, odio Dei, & de homicidio, & similibus. Hæc ille. Ad fm dñi, quæ li cet superbia fit subiectiue in irascibili eo mo, quo irascibile est in Deo, & substantijs separatis. Et similiter licet superbia sicut & ois actus irascibilis præsupponat aliud actum prior rem, potissime amoris, qui est actus concupiscibilis, non tñ sequitur quæ præsupponat aliud actum viciofum priorē se, quia non ois actus requisitus ad peccatum est peccatum, nec ois causa peccati est peccatum. Quia vt dicit beatus Tho. de malo q. 2. ar. primo aliquis actus bonus potest esse per accidens causa peccati, & potissime peccati omiffionis, vide ibidem in solutione septimi in cõtrarij. In diabolo autem præcessit alijs actus amoris, nã in primo instanti quilibet angelus dilexit se naturali dilectione, quæ bona erat in se. Ad Tertium dñi, quæ superbia non solũ cõstitit in appetendo excessum suum p alios, immo in subducendo se ab obedientia vel regula vel subiectione sui superioris. Et hoc vel per actualē cõtemptum regule vel præcepti, vel quia operat non aduertendo, nec attendēdo ad regulam superioris, quia in hoc est cõtemptus in terpretatiuus superioris regule, & illo mo peccauit angelus, vt supra dictum fuit. De hoc beatus Tho. secunda secundæ q. 162. ar. 7. illud (inquit) quod est per se, est primum in quolibet genere. Dicitur autem supra quæ auerfio a deo, quæ formaliter implet rationem peccati, pertinet ad superbiã per se, ad alia autem peccata ex cõsequenti, & in deo est, quæ superbia habet rationem primi peccati, & est et principium suum peccatorum ex parte auerfionis, quæ est principalior in peccato. Itē in solutione quarti sic dicit. Cõuenit ante superbiã esse alia peccata leuiora, quæ scilicet ignorantia, vel infirmitate committuntur, sed inter grauiora peccata primum est superbia, sicut causa, per quã alia peccata aggrauantur. Hæc ille. Ex quo patet, quæ si diabolus non primo appetierit excellētiã suam p alios adhuc primum eius peccatum sunt superbia, inquantum appetit sibi mereri bona spãalia non seruato ordinē diuinæ legis. Hoc n. pertinet proprie ad peccatum superbiæ non subdi superioriori in eo, quod debet, sicut dicit beatus Tho. prima parte q. 63. art. 2. & recitatũ fuit in probatione cõclusionis. Vterius dñi, quod quia diabolus appetit finalē beatitudinē per se ipsum habere, quod est proprium Dei, & illud quod est per se, principium & causa eius, quod est per aliud, ex hoc est cõsecutum est, quod appetit aliquid principatũ super alia habere. In quo et peruerse voluit deo assimilari, vt dicit S. Tho. eadē q. ar. 3. i. fine. Ad Quartum dñi quæ S. Tho. soluit illud argumentum in forma prima pte q. 63. art. 8. in solutione secundæ, vbi sic dicit. Superbus ceteris partibus magis vult subesse superiori quæ inferiori. Sed si aliqua excellētiã consequatur sub inferiori, quã sub superiori cõsequi non posset, magis eligit subesse inferiori quæ superiori. Sic igit non fuit contra superbiã demonũ, quod subesse inferiori voluerint in eius principatũ cõsentientes, ad hoc eum ducē & principem habere volentes, vt virtute naturali suã vltimã beatitudinē consequerentur. Præferim, quia supremo angelo natura, & ordinē et tunc subiecti erant. Hęc ille. Ad Quintum dñi, quod primus actus inordinatus in voluntate angelici eodē actu intelligit principium, & et cõclusiones in illo cõtentas, sic similiter voluntas angeli eodē actu fertur in finē, & ea, quæ sunt ad finē. Illud autem, quod amatur amore amicitie, cui quis vult bonũ, se hēt vt finis, illud vero, quod amat amore concupiscētiæ, quod dñi. quis vult amicum, se habet, vt quod est ad finē, & ideo vnũ & eodē actu amat se, & bonũ, quod optat sibi, & ita idē actus potest in eo dici amor amicitie, & amor concupiscētiæ respectu diuersorum obiectorum. Eodē igit actu peccati dilexit se, & optauit sibi beatitudinē, in quo quia supergressus est regulam diuini

Cur demones cõ sunt superbia maluerint subesse inferiori. Lucifero, quia in superio ri scilicet Deo

Idē actus potest esse amor amicitie & amor concupiscētiæ.

ne legis, nec se subiecit eidē vt debuit, superbiuit. Quia autem eodē actu possint diligere prædicta duo obiecta, ostendit S. Tho. prima scđ q. 26. ar. 4. vbi dicit. Amare quod quis vult est velle alicui bonum, sic ergo motus amoris in duo redit. In bonũ alicui, vel sibi vel alteri, & in illud cui vult bonũ. Ad illud ergo bonũ, quod quis vult alteri, habet amor concupiscētiæ, ad illud autem, cui quis vult bonũ, habet amor amicitie. Item primo cõtra G. c. 19. Sciendũ (inquit) quæ cum alijs operationes sint circa vnũ obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri potest. Si ergo diabolus eodem actu voluntatis dilexit se & bonum, quod sibi appetiit, ille autem actus superbia fuit, inquantum supra limites regulę diuinae se exiit. Nec potest reduci ad genus luxurię, nec auaritię, nec alterius peccati, & potissime cum quis appetit sibi ardēt ex cõsideratione suę proprię perfectionis. Quia autem dicit arguens, quæ inordinata delectatio circa speculabilia geometrica reducit ad genus peccati luxurię. Dñi primo, quæ fallum est, quod dicit, imo hoc est peccatum curiofitatis, sicut docet S. Tho. secunda secundæ q. 167. art. primo, & scđ o. Luxuria vero proprie sumpta solum hēt locũ circa delectationes tactus, secundario autem locũ habet in quibuslibet; ad excessum pertinentibus, vt pbat S. Tho. secunda scđ q. 153. ar. primo. Ad sextũ dñi primo quæ non solum est presumptio cum quis inordinate se pferat proximo, imo cū inordinate se subducit a regula superioris, inordinatio est amando amore amicitie, vel inordinate appetendo sibi, quæ excedunt naturę suę facultatem, & sicut si vulticus appetat regnũ, vel papatũ imediate habere sine alia dispositione media, & sine alio merito. Similitudo autem, quæ afferret de inordinata dilectione proximi, non valet. Tum quia non ois talis dilectio reducitur ad genus luxurię, nisi proximus diligat propter turpem cõmixtionē, vel turpē cõtactum. Tum quia concupiscere proximo bona excedētia proportionē illius ex appreciatione inordinata suorum naturalium, vel et merito rum, ad superbiã pertinet. Ad septimũ dñi, quæ primum velle demonis nullo mo potuit ad luxuriã pertinere, siue fuerit velle amicitie, seu concupiscētię, vt dictũ est. Et cū dñi, quæ inordinata concupiscētia beatitudinis pertinet ad luxuriã, negatur. Nec valet pbatio, non n. oportet, quæ ois appetitus inordinatus rei delectabilis ad luxuriã pertinet, nisi fit delectabile finem actum, sicut nec ois ordinatus appetitus rei delectabilis pertinet ad castitatē, vel temperantiam, sed potius sicut ordinatus appetitus beatitudinis pertinet ad virtutē spei, sicut ostendit beatus Tho. scđ a secundæ q. 17. ar. 2. ita ois inordinatus appetitus beatitudinis pertinet ad viciũ presumptionis, sicut ostendit S. Tho. secunda secundæ q. 21. art. 2. Talis autem presumptio finem eum ibidē art. 4. oritur ex superbia, vel ex inani gloria. Ad primum contra quartã cõclusionem negatur maior tanq. falsa in multis casibus, nã nullus motus localis, vel alijs successibus, potest esse in instanti, & tñ constat quæ ois causę motus sunt in instanti, sicut patet de corpore, quod mo mouetur cõtinē p aliquod tps. Itē. Licet in aliquo instanti sint ois causę naturaliter productę ignis, vel alterius corporis physici, cuius generationis præsupponit alterationē præcedentē, non oportet quæ in eodem instanti producatur ignis, nec imediate post illud instans propter naturalem ordinē generationis & alterationis ad inuicē, sic est in proposito, vt itatim dicitur. Dñi vterius, quæ licet angelus in primo instanti sui esse haberet liberum arbitriũ, & alias causas sui actus meritorij vel demeritorij, tñ ipse angelus finem suam naturalem potentiam non poterat moueri in actũ meriti vel demeriti, nisi prius moueretur ad actũ naturalem, in quo nec meritũ, nec demeritũ proprie consistit. Et de hoc S. Tho. de malo q. 16. art. 4. in solutione tertij argumenti sic dicit. Quia angelus non potest in primo instanti peccare, non sicut neq. ppter defectum alicuius potētie, quia postmodũ fuerit impietas, neq. propter perfectionem, quæ postmodum fuerit subtrahita ante peccatũ, sed propter inordinationē actus, quia primo oportebat, quæ consideraret illud, quod pertinet ad suam naturam, & postmodũ moueretur in supernaturalia per conuersionem vel auerfionē. Hęc ille. Ex quo patet ad argumentũ. Ad Secundum dñi, quæ causa quare angelus non potuit peccare in primo instanti sui esse est prima, quæ in argumento assignatur. Quod primus actus naturę produciẽt imputatur

Cur angelus non potuit peccare in primo instanti sui esse. Ad 2. pbat

tur ino producenti. Et ad improbationē dñi, quod illa natura est vera, non solum de actu, quæ necessãriõ inseparabiliter cõcomitatur naturã, sed et de actu naturali, qui licet non semper cõcomitetur naturã, tñ naturali ordine præcedit oēs alios actus naturę, & est primus inter oēs. De hoc beatus Tho. vbi supra in solutione quarti. Operatio (inquit) quam res habet in principio sui esse cõuenit naturę ipsius, & ideo oportet, quæ retorquetur in actore naturę, sed postmodũ angelus poterat moueri ex his quæ sunt finem naturam in alia, vel bene vel male. Et hoc non oportebat referri in actorem naturę eius, sed in voluntatē angeli peccati. Item in solutione quinti sic dicit. Voluntas rationalis creaturę determinata est ad vnũ naturaliter, in quod mouetur, sicut ois homo naturaliter vult esse, & viuere, & beatitudinē. Et ista sunt, ad quæ primo mouetur naturaliter creaturã, vel intelligētiã, vel volēdiã, quia semper actio naturalis præsupponitur alijs actionibus, & ideo si angelus in primo instanti suę creationis peccasset, videretur hoc cõpetere, suę naturę. Hęc ille. Itē in solutione sexti sic dicit. Defectus prouenientis ex causa secunda non imputat primę in illis, quæ causa secunda non habet ex prima, sicut tibia non hēt curuitatem ex virtute motiua, sed oportet quæ prima actio angeli sit finem naturalia eius, quæ habet ex Deo. Hęc ille. Itē prima parte q. 60. ar. 2. sic dicit. In angelis est quedã dilectio naturalis, & quedã electiua, & naturalis dilectio est in eis principium electiue, quia semper illud quod pertinet ad prius, habet rationē principij. Vñ cum natura sit principium in vnoquoq. oportet quæ illud, quod ad naturã pertinet, sit principium in quolibet, & hoc apparet in hoie, & quantum ad intellectum, & quantum ad voluntatem. Intellectus n. cognoscit principia naturaliter, & ex hac cognitione causatur in hoie scientia cõclusionis, quæ non sciuntur naturaliter ab hoie, sed per inuentionē, vel doctrinam. Similiter in voluntate finis hoc mo se habet. sicut principium in intellectu, vt dñi 2. phy. vnde voluntas naturaliter tendit in suum finem vltimũ. Ois n. homo naturaliter vult beatitudinē, & ex hac naturali voluntate causantur oēs alię voluntates, cum quicquid homo vult, velle p finē. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis. Dilectio autem ab hac derivata, quæ est boni, quod diligitur p finem, est dilectio electiua, hoc tñ differeret se habet ex parte intellectus & voluntatis, quia cognitio intellectus sit finem quod res cognoscit in cognoscēte. Est autem ex imperfectione naturę intellectualis in hoie, quæ non statim intellectus eius naturaliter habet oia intelligibilia, sed quãdã dicit quibus in alia quodã modo mouetur. Sed actus appetitiue virtutis e cõtra est finem ordinē appetitus ad res, quorũ quedã sunt finem se bona, & propter se amabilia & appetibilia, quedã vero habent rationē bonitatis ex ordine ad aliud, & sunt appetibilia ppter illud. Vñ non est ex imperfectione appetitus, quæ aliquid appetat naturaliter vt finē, & aliquid per electionē, vt ordinat ad finē, quia igitur natura intellectualis in angelis perfecta est, inuenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinatio, sed inuenitur in eis dilectio naturalis & electiua. Hęc autem dicta sunt prætermisiss his, quæ supra natura eorũ sunt, horum n. natura non est principium sufficientis. Hęc ille. Sciendũ et, quæ angelus non solũ diligit aliqua naturalia dilectione per modũ amoris concupiscētiæ, imo per modũ amoris amicitie. Vnde Sanctus Tho. eadē q. art. 3. ostendit, quomodò angelus diligit se ipsum naturalia dilectione, inquantum aliquod bonũ naturalia appetitu sibi desiderat. Et similiter dilectione electiua, inquantum desiderat sibi aliquod bonũ per electionem, & in 4. articulo, ostendit, quomodò vnus angelus naturalia dilectione diligit alium angelum, non solũ naturalia dilectione, immo electiua, & non naturalia. Et in 5. ar. hoc idē ostendit de deo. Patet igitur ex predictis quæ primus actus voluntatis angelicę naturalis est, & non electiua, & per consequens retorquetur in deum, nec potest esse peccatum, quia dilectio naturalis semper est recta. Vñ S. Tho. ibidē art. primo in solutione tertij sic dicit. Sicut cognitio naturalis finem p est vera, ita dilectio naturalis semper est recta, cū amor naturalis nihil aliud sit quæ inclinatio naturę indita ab actore naturę, dicere ergo, quæ rō naturalis non sit recta est derogare actori naturę. Alia tñ

est rectitudo naturalis dilectionis, & alia est rectitudo charitatis & virtutis, quia vna rectitudo est pfectiua alterius, sicut alia est virtus naturalis cognitionis, & alia est virtus cognitionis in fuisse, vel acquisite. Hęc ille. Ex quibus patet ad argumentũ. Ad Tertium negatur maior, vt n. dictum fuit statim, & in probatione cõclusionis, angelus finem suam naturalem potentiam non potest in primo instanti sui esse habere volitionē electiuam, quia oportet quæ primus actus cuiuslibet voluntatis sit naturalis, qui semper est bonus & rectus, non autem sunt simul duo actus in voluntate angeli, nisi moueretur per gratiam a Deo. Sed de hoc dicitur post, cū redetur causa, cur in primo instanti potuit mereri, non autem demereri. Falsum est ergo quæ pro quocunq. instanti voluntas potest habere actum elicitum, pro illo possit peccare, & age re recte & non recte, sicut patet ex dictis. Ad primum Gregorij cõtra eandē, negat consequētiã, nec n. est clara, sicut dicit, & de hoc dñi est in solutione primi Aureo. Quia impossibilitas, de qua loquimur, non infurgit ex defectu, vel ex perfectione existente in angelo magis in primo instanti qua in sequentibus, sed p p naturalem ordinē actũ, vt ibidem dictum est. Ad fm dñi in forma S. Tho. in de malo q. 16. ar. 4. in solutione 2. o. dicit. Alia est rō de merito, & de peccato, nam meritum procedit ex hoc quæ mens rationalis creaturæ mouetur a Deo qui a principio potest eam mouere ad quod voluerit, sed ad peccatũ mouet mēs rōnalis creaturæ a seipsa, quæ non potest se mouere nisi finem existētiã naturalis ordinis. Itē in solutione 1. Malus angelus sicut non peccauit in primo instanti suę creationis, ita nec bonus angelus perfecte beatus fuit in primo instanti suę creationis, & ideo non oportuit, quæ fuerit præsciũ futurę stabilitatis, sicut nec mali angeli fuerunt præsciũ sui casus anteq. peccarent. Quia tñ beatitudo angeli est principaliter a deo, peccatũ vero est ex libero arbitrio creaturæ, potuit deus in primo instanti suę creationis beatificare angelũ mouēdo ipsum in id, quod est supra naturã, quia et hoc ipsum quod mouebat in illo instanti in id, quod est finem naturã, erat ei a deo. Non autem potuit angelus per seipsum puerse moueri in id, quod est supra naturã, nisi post primum initũ. Hęc ille. Ad tertium patet rōsio per prædicta. Quia prima operatio intellectus & voluntatis imputat actori naturę, cū operatio naturalis, & naturę rei cõpetens pcedat alias, & sit principium osum sequentiũ mo prædicto & ad illa mouet Deus quãtum ad substantiã actus, & quantum ad eius oēs circūstantias positiuas & priuatiuas. Ideo quæ non potest esse victiosus, nec culpabilis, nec ad penã imputabilis, iõq. consequētiã, si negat arguens bona est. Et cū dicit arguens, quæ Aug. videt eã negare. 1. de ciuitate dei, cap. 14. &c. Dñi quæ ex dictis Augustini non plus potest cõcludi, nisi quæ poneres diabolũ in primo instanti suę creationis peccasse, pproba voluntatē non incidit in heresim Manicheorũ dicentium, quæ natura diaboli essentialiter est mala, & non a deo, sed ex aduerso principio creatæ, sed non negat quin incidant in alios errores, puta quæ bonus Deus sit causa principalis actus peccati, & inclinēt creaturã suã ad actũ viciofum, nec n. heresis 2. differt a prima. Ad aliud, quod ibi addit, quæ si rō ista valeat similiter probare, &c. Dñi quæ consequentia non valet, quia aliud est loqui de primo actu naturę intellectualis, quia oportet esse naturalem, & aliud est loqui de actibus primũ sequētib, qui potest esse ex electione non ex inclinatione naturę sibi indita ab actore, sicut prius dictũ fuit. Ad primum Durandi cõcedit tota deductio, & quæ illa causa, quã assignat S. Tho. 2. scđ n. sufficit. Et hoc videns ipse omisit illam pbatōnē in summa, & assumpsit meliorē, & aliqua repugnãtia prima. quare de illa probatione non curamus, quia inualidũ est sicut pbat Durandus. Ad Secundum dñi, quæ actio incipiens cū esse rei attribuit agēti generanti vel pducanti non solum in illis, in quibus est solũ principium actionis passiuũ, immo vbi est actiuũ principium. Et cū dicit quæ actio ignis, quia illuminat domũ in primo instanti sui esse, non attribuitur generanti, nisi sicut causę remotę &c. Dico quæ quilibet actio naturalis & cõpetens naturę rei retorquetur in actore naturę, qui dedit talē inclinationē, siue dedit principium actiuũ, siue passiuũ, imo plus, si dedit vtrũq. & quia deus dedit voluntati principium actiuum elicitum sui primi actus quod ad substantiã actus, & quo ad oēs eius circūstantias, Capreolus 2. Sent. O 3 & mo. et

Angelus non potest naturaliter habere electionem in primo instanti sui esse.

Bonus angelus non fuit præsciũ suę stabilitatis, sicut nec malus sui casus.

Ad argu. Durandi contra rationem. S. Tho. ex secundo sententiarum

& mouet immediate voluntatē ad illū actū, & vltimus de
dit voluntati potentiam passivam receptivā illius primi
actūs, & dilectionis naturalis, ideo primus actus volunta-
ris attribuitur principaliter p̄ductori & creatori potius q̄
naturæ productæ, q̄ ad illū actum se habet vt actus potius
quā agens. Itē argumentū illud supponit multa falsa. Pri-
mum est, q̄ primus actus voluntatis sit vel eō possit electi-
uus, & a voluntate, vt est liberū arbitriū, & nō est natura,
quod est falsum, vt patet ex supradictis, quia primus actus
voluntatis est naturalis. Scđ m̄ falsum est, q̄ principū mere
passivum sit liberū, & q̄ possit se determinare indifferēter
ad hoc vel illud. Itē cū vltimus addit, q̄ si primū velle vo-
luntatis attribuit Deo, pari rōne & oia aliā sequentia &c.
dē, q̄ non sequit̄. Tum quia aliqua volutio est naturalis, &
aliqua est electiua. Tū quia vna volitio est respectu finis, a-
liā respectu eorū, quæ sunt ad finē, & hñt vel habere q̄
sunt diuersa obiecta, & sic nō sequit̄, q̄ sint eiusdem rōnis.
Dī tñ, q̄ ois actus voluntatis quantū ad substantiā actus de-
pendet a Deo tanq̄ a causa efficiente, licet non quantū ad
oēs sui circūstantias positivas vel priuatiuas, vt postea vide-
bitur. Ad primū contra quintā cōclusionē dē, q̄ tenendo
quod angelus malus in primo instanti sui esse fuit in grā,
& vltis fuerit illa grā eliciendo actū meritorū dilectionis
charitativæ erga Deū, difficile vī, quomō potuerit pecca-
re in scđo instanti per auersionē a Deo prima facie. Item
quō possit defendi, quin sit implicatio in dictis S. Tho. q̄
de malo, q. 16. art. 4. in solu. 14. dicit sic. Angelus in primo
instanti suæ creationis simul natura, dū mouebat̄ in suam
naturam, mouebatur ēt in Deū, in quātū est actor nature,
quia vt dī in lib. de causis intelligentia cognoscēdo essentia
suā cognofcit causam suam, non tñ tunc ferebatur in
Deū, vt est actor gratiæ. Itē ibidē in solutione 15. sic dicit
Diligere se p̄ Deum, inquantū est obiectū supernatura-
lis beatitudinis, & actor gloriæ est actus charitatis, sed dili-
gere Deum super oia, & se p̄ Deū, inquantum in eo con-
sistit naturale bonū ois creaturæ cōpetit naturaliter non
solum creaturæ rōnalis, sed ēt brutis animalibus, & corporibus
inanimatis, inquantum participant naturali amore summi
boni, vt Diony. dicit 4. c. de diuinis nominibus, & hoc mō
angelus in primo instanti suæ creationis se dilexit p̄ Deū,
in eodem arguit sic in loco 22. Sicut creatura decideret in
nihilum, nisi manu diuina cōtineret, vt dicit Grego. ita &
decideret in peccatū rōnalis creaturæ, nisi contineretur
per gratiam. Si ergo angelus in primo instanti suæ crea-
tionis non habuit grām, non potuit esse, quin peccaret,
si aut̄ habuit gratiam, & non fuit vltis ea, similiter pecca-
uit, si aut̄ vltis fuit ea conuertendo se ad Deū, sicut confir-
matus in bono, vt de cetero peccare nō posset, ergo oēs an-
geli qui peccauerūt, peccarūt in primo instanti suæ crea-
tionis. Ecce argumentū. Sequitur eius rñtio Ad Decimū se-
cundum (inquit dicendū, q̄ illa deficit in duobus. Pri-
mo quidē, quia sicut creatura decideret in nihilū, nisi per
diuinā potentia cōtineret, ita ēt decideret in nō bonū, nisi
contineretur a Deo, nō tñ sequitur q̄ nisi contineret a deo
per gratiā, q̄ rueret in peccatū, nisi solum de natura cor-
rupta, quæ de ē hēt inclinationē ad malū. 2. quia homo nō
obligatur ex necessitate præcepti ad vtendum grā sem p̄,
quia præcepta affirmatiua nō obligant ad sem p̄, & iō non
est necessariū, q̄ in quolibet instanti aliquis mereatur vel
peccet. Hęc ille. Ex quibus vī innuere q̄ mali angeli nunq̄
meruerunt, quod ēt ex alio patet. Nam prima pte q. 63. ar.
6. in solutione argumentorum, vt allegatū fuit in p̄batio-
ne conclusionis 5. dicit, q̄ oēs angeli in primo instanti suæ
creationis habuerunt motū naturalem in bonum, & in 2.
instanti boni cōuersi sunt ad Deū, & mali in eodē auersi
sunt ab eo, in quo innuit, q̄ boni inceperunt mereri in 2.
instanti, & non in primo, quia in primo non fuerunt con-
uersi ad Deum, sed in scđo, quæ quidē conuersio ēm eū in
relligitur per actum dilectionis Dei. Itē quia ēm eū volū-
tas angeli cuiusq̄ adheret per electionem immutabiliter
adheret, vt patet ex dictis eius prima parte q. 64. ar. 2. & in
multis alijs locis. Si igitur angelus in primo instanti me-
ruisset, sequitur q̄ habuisset electiua dilectionē Dei, &
adherisset Deo electiue, & cōsiderasset de gratia, & de mō
appetendi supernaturalia, & sic nunquā auersus fuisset a

Dilectio an-
gelorū in pri-
mo instanti
qualis.

Nullus tene-
tur de nece ssi-
tate præcepti
ad vtendum
sem p̄ gratia.

Deo p̄ electionē, nec peccasset appetendo supernatura-
lia per inconsiderationē, cuius oppositū S. Tho. ponit. Et
ideo videtur dicendū prima facie, q̄ licet diabolus fuerit
creatus in gratia sicut & boni angeli, nunquā tñ vltis fuit
gratia conuertendo se ad Deū meritorie, nec dilexit Deū
dilectione electiua in qua cōsistit meritū, sed solū dilectio-
ne naturali, inquantū est actor nature, & ois boni natura-
lis, in qua dilectione meritū nō cōsistit. Quia aut̄ dicit bea-
tus Tho. q. 63. ar. 5. in solutione quarti, q̄ oēs angeli creati sunt
in gratia, & q̄ in primo instanti beatitudinē meruerunt,
sed q̄ quidā eorū statim impedimentum præstituerunt suæ
beatitudini, & ideo beatitudine, quā meruerunt sunt pri-
uati &c. intelligi pot̄, q̄ meruerunt nō eliciendo actū meri-
torū & formatū grā, sed quia in primo instanti digni fue-
runt beatitudine per grām, quā habebant eo mō, quo qui-
libet in gratia & charitate existens, dignus est vita eternā,
dato q̄ nullum actū meritorū eliceret, sicut patet de par-
uulis nouiter baptizatis. Fuit igit̄ in eis in primo instanti
meritū potentiale, vel virtuale, vel habituale, vel interpre-
tatiuū, nō aut̄ actuale & elicitū, quod quidē fuerit dile-
ctio dei electiua, nisi quis dicat, q̄ in primo instanti habue-
runt actū meritorū, quæ fuit dilectio electiua non Dei, sed
ipsorū et gratia informata, & lege diuina regulata, & de-
bitis circūstantijs vestita, quod non reputo impossibile.
Et fm̄ hoc facilliter diceretur ad prædicta q̄ diabolus non
est auersus ab eo, q̄ electiue dilexit, quia seipsum tūc dile-
xit ordinate in primo instanti, sed in secundo instanti inor-
dinate se dilexit. Difficile ergo vī, quō S. Tho. posset salua-
re, q̄ diabolus in primo instanti Deū electiue dilexerit, &
in 2. instanti per electionē ab eo fuerit auersus, potissimē
cū q. 63. ar. 6. in solutione tertij dicit sic. Angelus habet li-
berū arbitriū inflexibile, post electionem, & iō nisi statim
post primū instans, in quo naturale motū habuit ad bonū
impedimentū beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in
bono. Hęc ille. Vbi vī dicere, q̄ in primo instanti nō habuit
motum electiū, sed motū naturalem, vel si habuit motum
electiū ille fuit respectu sui boni naturalis. Forte posset
dici, q̄ dilectio Dei electiua est duplex. Quæda elicitā ex
puris naturalibus, & fm̄ inclinationē solius nature, & a ta-
li dilectione & electione, vel a taliter dilecto & electo dia-
bolus nō pot̄ auerti, immo cuiusq̄ taliter adheret per ele-
ctionē immobiliter adheret. Alia est electio elicitā ab ange-
lo deo per gratiā mouente eius voluntatē ad supernatura-
lia, & a taliter electo & dilecto angelus pot̄ auerti quādiu
est in via. Et ideo quia diabolus per duo instantia fuit in
via, in primo. I. & 2. ideo quamuis in primo instanti dilexe-
rit Deum dilectione electiua per grām, in 2. instanti potuit
auerti. Rō aut̄, cur cuiuslibet angelo præfixa est via per duo
instantia præfixe est, quia fm̄ virtute propriæ naturæ præ-
fixe sumptam nō pot̄ habere actū electiū in primo instāti,
sed in 2. pot̄, ideo si in 2. mala eligit, in 3. instanti est ex-
tra viā. Teneatur ergo ista via pro præfenti. Et tunc ad pri-
mū argumentū Scoti, quod includit & supponit sex pro-
positiones dicitur primo, q̄ prima proposito est probabili-
s. I. q̄ angeli merentes vsq̄ ad nunc præmiationis, in illo
nunc sunt præmiati. Illud aut̄ nūc fuit tertij instans, quia
via duratur per duo instantia precedentia. Dī 2. q̄ simili-
ter scđa proposito est probabilis. I. q̄ in angelis meritū du-
ratione præcessit præmium. Hanc. n. ponit S. Tho. prima
parte. q. 62. ar. 4. Dī 3. q̄ similiter tertia proposito est proba-
bilis. I. q̄ tota mora viæ præfixæ angelis erat equalis in omni-
bus. Dī 4. q̄ similiter quarta p̄positio est probabilis. I. q̄ quā
boni vltimate meruerunt, tunc in eodē instanti mali demer-
uerunt. I. in secundo instanti. Dico ergo q̄ hæc p̄positio
est probabilis. I. quod oēs angeli creati sunt vniformes quo
ab hoc, q̄ est habere grām gratum facientē. Dico 6. q̄ 6.
proposito est probabilis. I. q̄ oēs angeli aliqñ fuerunt in grā.
Sciendum tñ, q̄ qui vellet sustinere ad litterā verba beati
Tho. recitata de prima parte in p̄batione 5. cōclusionis. I.
q̄ diabolus meruit beatitudinē i primo instāti suæ creationis,
sicut & angeli cōfirmari, & q̄ in scđo instanti peccauit, &
in eodē miser factus est, & obstinatus, haberet negare pri-
mam propositionē, quā Scotus ponit, & oppositā cōcede-
re, & dicere, q̄ angelus in eodē instāti vltimate merebat̄,
& beatificatus fuit, ita q̄ simul erat in termino viæ, & me-
rebatur

Modo im-
possibile
quod dicit̄
scđo angelo
vultu esse
me instans

Si angelus
bonus in
scđo instāti
meruit
beatitudinē

rebat̄ & beatificabatur. Et consimiliter, q̄ diabolus in
secundo instanti simul erat in termino viæ, & peccabat,
& miser damnatus & obstinatus fuit, quod qualiter possit
sustineri ostendit beatus Tho. in quo dam quolibet, prout
recitabitur in sequenti questione arti. in probatione 2.
conclusionis. Et secundum hanc modum inter creationē
& casum diaboli nulla fuit mora, quia in primo instanti
creatus est in gratia, & meruit, & in instanti immediate se-
quenti fuit in termino, in peccato, in damnatione, sicut
bonus angelus in primo instanti creatus in gratia meruit,
in 2. autem immediato primo instanti fuit in termino, &
beatitudine, & in eodem etiam instanti merebatur non
nouum actum eliciendo, sed primum continuando. Habe-
ret insuper vltimus dicens, quod licet in bonis angelis me-
ritum præcesserit præmium duratione, tamen in malis pec-
catum, & p̄na simul duratione fuerunt. Et licet ita possit
dici probabiliter, videtur mihi tamen, q̄ via prior probabi-
lior est, quæ ponit tres morulas, in quarum prima omnes
fuerunt in gratia, sed in secunda alij peccauerunt alij me-
ruerunt, in tertia isti fuerunt beati, alij m. feri. Itis cōcessis
dico 7. quod non oportet ponere inter creationem ange-
lorum, & confirmationē bonorum, & obtinationem ma-
lorum tres, nec quatuor morulas, sed solum vnam, ita q̄
fuerunt ibi tria instantia. In primo creati sunt in gratia,
& tunc nullus eorum meruit secundum vnam viam. Vel
forte omnes meruerunt, & inceperunt mereri per dile-
ctionem Dei electiua ex gratia & charitate elicitam. In
secundo instanti mali demeruerunt, & boni meruerunt.
In tertio omnes fuerunt in termino, & extra viam, & boni
quidem beati fuerunt, mali vero miseri, & in omnibus istis
conceditur, quod dicit Scotus. Dico 8. q̄ scunda morula
idest instans, in quo meruerunt, non fuit diuisibilis per
plura instantia, sicut fingit Scotus, immo indiuisibilis ad
hunc sensum, quod non habuit in se prius & post, licet for-
te coexistere alicui parti temporis continui diuisibili in
infinitum. Et ad primam probationem Scoti dicitur, q̄ licet
mali angeli pluribus peccatis peccauerint, omnia ta-
men reducuntur ad superbiam & inuidiam, & potuit
esse q̄ in eodem instanti eliciendo vnicum actum peccati
peccare peccato superbiæ, inuidiæ, odij, præsumptio-
nis, quia vnicus actus peccati potest habere plures de for-
mitates, & terminari ad diuersa obiecta habetia ordinem
aliqualem adinucem. Sicut contingit etiam in nobis eodē
actu ferri in finem, & in ea, quæ sunt ad finem. Si au-
tem illa diuersa peccata requirebant diuersos actus, in
diuersis instantibus elicerentur. Sed tamen primo illori
commisso, instans angeli us fuit in termino viæ, nec oportebat,
q̄ omnia illa peccata essent demerita, sed p̄nc. Ad
secundam probationem similiter dicitur, quod tentatio
malorum & victoria bonorum potuit esse in eodem in-
stanti, nec fuit ibi prius & post duratione, sed natura
tantum. Et de hoc beatus Tho. prima parte. q. 64. ar. 8. ad
primum. Licet simul demones peccauerint, tamen peccatum
vnicus potuit alijs esse causa peccandi. Angelus enim
non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam
consentendum temporis mora, sicut homo, quia de-
liberatione in angelo ad eligendum, & consentiendum, &
locutione vocat̄ ad exhortandum, quorum vtrunque
in tempore agitur. Manifestum est ena, quod homo simul
cum iam aliquid corde concepit in eodem instanti incipit
loqui, & in vltimo instanti locutionis, in quo aliquis sen-
sum locutionis caput, potest assentire ei, quod dicitur,
vt maxime patet in primis conceptionibus, quas quisque
probat auditas. Subiatio igitur tempore locutionis & deu-
berationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti,
in quo primus angelus peccauit, in eodem suam affectio-
nem locutione intelligibili expressit. Possibile fuit ab
alijs in eam non consentiri, sed dissentiri, maxime quia
ille dissensus, vel refutatio tentationis erat motus an-
geli boni moti per gratiam a Deo, & sic patet quod in
eodem instanti ista tria poterant esse in primo angelo
peccante scilicet peruertit electio suæ effectiōnis, intel-
ligibilis declaratio, quæ erat tentatio & persuasio. Et si-
militer in bonis angelis ista tria fuerunt, simul sancta ele-
ctio per conuersionem in Deum, tentationis & persua-

Nulli tñ, &
pari mō ma-
nus in eodem
secundo de
meruisse, &
fuisse dama-
nu.

Quo in-
stanti
meruit
primo in-
stanti
si eodē
tunc ar. 1.

Modo im-
possibile
quod dicit̄
scđo angelo
vultu esse
me instans

Si angelus
bonus in
scđo instāti
meruit
beatitudinē

suasionis respuitio, & detestatio. Et consimiliter in malis
angelis tentationi consentientibus fuerunt tria proportio-
nabilia, conceditur tamen q̄ inter prædicta fuit prioritas
& posterioritas naturæ, non autem durationis. Ad primū
Gregorij contra eandem conclusionem conceditur ante-
cedens, sed negatur consequentia. Nec valet probatio,
licet enim non sit dare vltimum instans rei permanentis,
loquendo de instantibus temporis continui, secus est de
instantibus temporis discreti. Potissimē vbi res permanens
non incipit, nec desinit per motum aut mutationem
proprie dictam, nec sequitur motum, aut mutationem
succesiuam per se, nec per accidens, sed eius inceptio &
desinitio est supra motum, & mutationem, & tempus
continuum, & simplicior est quolibet alium. Ad Secun-
dum dicitur, q̄ ex auctoritate Origenis non potest ampli-
us haberi, nisi q̄ diabolus non peccauit in primo instāti
sui esse, quod inter creationem eius & lapsum in dam-
nationem, fuit medium instans, in quo peccauit. Hanc so-
lutionem sententialiter ponit Sanctus Tho. prima parte,
q. 1. ar. 1. Ad Tertium patet responsio per prædicta, quia si
teneatur q̄ diabolus in primo instanti habuit actum me-
ritorium, adhuc secundum mentem beati Thom. potest
sustineri, q̄ post primum instans potuit peccare, quia ad-
huc erat in via, quæ durabat per duo instantia, nec sibi
debebat confirmationem, nisi in tertio instanti, si in nullo
præcedentium obstaculum posuisset. Si autem teneatur,
quod in primo instanti nullum actum elicitum habuit,
sed solum actum mere naturalem, tunc nullas patitur au-
gustias, & de hoc satis dictum fuit in principio solutionū
rationum Scoti. Quia autem assumit arguens, q̄ si ange-
lus in primo actu habuit actum liberi arbitrij, ille fuit me-
ritorius, aut demeritorius, nihil cogit. Potest enim dici,
q̄ primus eius actus fuit naturalis non electiuis. Et ita
non fuit actus liberi arbitrij, sed actus voluntatis, licet au-
voluntas & liberum arbitrium sint vna & eadem potentia,
tamen illa dicitur voluntas respectu actuum natura-
lium vel simplicium & liberum arbitrium dicitur respectu
actuum electiuorum, & de horum distinctione lati-
us loquitur Sanctus Thom. prima parte q. 83. arti. 4. Ad
quartum respondetur sicut ibidem respondebatur. Nam
illam responsonem ponit Sanctus Thom. prima parte. q.
63. arti. 6. ad quartum. Et cum arguens improbat illam
responsonem dicitur, quod instantia temporis discreti, &
instantia temporis continui sunt improprietate, quia
licet instans temporis discreti non habeat prius &
post, immo sit ita indiuisibile sicut instans temporis conti-
nui, potest tamen coexistere vni longo tempore. Potest ēt
coexistere vnicō instanti temporis continui, & potest im-
mediate succedere alteri instanti sui generis. Cum igitur
queritur, vtrum caelum esset in eodem loco, cum angelus
primo creatus est, & cum primo peccauit, aut in alio &
alio &c. Dicitur quod in alio & alio, nec tamen ex hoc
sequitur, quod inter illa duo instantia temporis discreti
interueniret medium eiusdem generis, sicut inter duo
instantia temporis continui necessario cadit medium sui
generis. Item nec est necessarium, quod interueniret
medium alterius generis, quia dicam quod primum in-
stans, in quo fuit creatus correspondebat, vel corre-
spondere poterat alicui instanti temporis continui, in-
stans autem, in quo peccauit correspondebat tempore
communi sequenti. & sicut inter instans, & tempus com-
mune non cadit medium, ita inter illa duo instantia
temporis discreti, nullum est medium, & de hoc ampli-
us dicitur in sequenti questione, & hæc solutio suffi-
cit, licet aliter dici posset. Ad quintum dicitur similiter,
quod si angelus habeat nunc aliquam nouam noticiam, il-
la non est immediata creationi eius, quia creatio eius non
est continuata vsq̄ nunc, cum raptim transierit, & inter
illam creationē & præsentem operationem multæ opera-
tiones mediæ fuerint. Si tamen angelus a principio crea-
tionis suæ vsq̄ modo aliquam operationem continuasset,
sicut & verum est, quia intellectiōnem naturalem sui sem-
per in actu habet, & modo intelligit nouiter præsentem
diem, vel aliquid nouiter creatum, non esset inconueni-
ens, immo esset verum dicere, quod ista notitia noua,
Capreolus 2. Sen. O 4 est

Instantia tem-
poris continui
& q̄ discreti
sunt proportio-
nabilia.

est immediata illi, cum qua angelus incipit, quia inter productionem huius & illius non interuenit medium eiusdem generis. Productio enim intellectus sibi conaturalis mensuratur instanti stante, & non instanti fluente, seu raptim transeunte, quia semper est in continuo produci. Itē aduertendum, quod ad pcedens argumentum posset dici, quod quæstio sibi mota vana est scilicet an cælum esset in eodem loco, vel diuersis, ex quo enim hæc instantia & illa improprietate sunt, & instans temporis continui mensurat mutatum esse ipsius cæli moti, quod mutatum esse non durat, nisi quamdiu cælum est in eodem loco sibi equali, tale mutatum esse, & talia presentia & absentia cæli ad talem locum sibi equalē, non potest mensurari instanti temporis continui, & ideo potest dici, quod angelus creatus est, & postea peccauit, cælum non fuit in eodem loco proprio, nec in alio, immo nec in aliquo sic intelligendo, quod esse cæli in tali loco mensuratur tanquam propria & ad quæta mensura aliquo tali instanti temporis discreti, sicut nec instans temporis continui mensurat operationes intelligibiles angeli. Sunt enim totaliter diuersorum generum cum intellectiones & affectiones angelicæ nullam habitudinem habeant ad aliquod continuum de genere quantitatis, sicut oportet habere ea, quæ mensurantur tempore, vel instanti temporis continui. Prima tñ solutio est melior. Ad sextum dicitur, quod S. Tho. nullū assumit falsum. Nam quod angelus intelligat sine discursu sufficit ter probat ipse prima parte. q. 68. ar. 3. Quia vero angeli naturalem beatitudinem in primo instanti acquisierint probat q. 62. ar. primo. Quia vero beatitudinem supernaturalem statim post vnum actum meritorium habuerint, probat eadem q. art. 5. Cum autem dicit arguens quod angelus non simul acquirit meritū & præmium, & quod præmiū nō sequitur naturaliter meritum, nec quodlibet meritum sequitur præmiū, nisi duret iuxta dispositionem diuinæ voluntatis, frustra adducta sunt & impertinentia, quia Sanctus Thom. nullius istorum oppositum dicit, sed de modo angelicæ beatitudinis dicitur in quæstione sequenti. Ad argumenta facta in pede quæstionis patet responsio per prædicta.

DISTINCTIO V.

Q V A E S T I O I.

Utrum Angeli in primo instanti suæ creationis fuerint beati.



I R C A quintam distinctionem secundū sententiarum queritur. Vtrum angeli in primo instanti suæ creationis fuerint beati. Et arguitur quod sic. Quia dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, quod angeli, qui in illa, qua creati sunt beatitudine, perseverant, non natura possident bonum, quod habent, igitur angeli creati sunt in beatitudine, & per consequens in primo instanti suæ creationis fuerunt beati.

In oppositum arguitur sic. De ratione beatitudinis est stabilitas, seu confirmatio in bono, sed angeli nō statim ut creati fuerunt, fuerunt confirmati in bono, quod casus aliorum ostendit, non igitur angelii in sua creatione fuerunt beati.

In hac quæstione erunt tres articuli, in quorum primo ponentur opinio Sancti Thom. per conclusiones. In secundo recitabuntur aduersariorum obiectiones. In tertio ponentur solutiones.

Quantum ad primum articulum ponuntur quatuor conclusiones. Prima. Angelus in primo instanti suæ creationis fuit beatus beatitudine naturali, non autem beatitudine supernaturali. Hanc ponit Sanctus Thom. prima parte q. 62. ar. i. vbi sic dicit. Nomine beatitudinis intelligitur vltima perfectio rationalis seu intellectualis nature, & inde est, quod naturaliter desideratur, quia vnum quodque naturaliter desiderat suam perfectionem

vltimam. Vltima autem perfectio rationalis seu intellectualis nature duplex est, vna quidem, quam potest assequi virtute sue nature. Et hæc quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur, vnde & Aristot. perfectissimam hominis contemplationem, quæ optimam intelligibile, quod est Deus, cōtemplari potest in hac vita, dicit esse vltimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, per quam videbimus Deum sicut est, quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam, vt supra ostensum est. Sic igitur quantum ad primam beatitudinem, quam angelus assequi potuit virtute suæ nature, fuit creatus beatus, quia huiusmodi perfectiōnem angelus non acquirit per aliquem modū discursuum, sicut homo, sed statim ei ad est propter naturæ suæ dignitatem. Sed vltimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt, quia hæc beatitudo non est aliquid nature, sed nature finis, & ideo non statim a principio debuit eam habere. Hæc ille. Eandem conclusionem ponit secundo sen. di. 4. q. i. arti. i. Ex prædictis potest formari duplex ratio pro duplici parte conclusionis, & quidem pro illa parte, quæ dicit, quod angeli non sunt creati beatitudine supernaturali argui potest. Illud quod est vltimus finis nature angelicæ nō debuit angelis cōcreari, nec fuit eis concreatum, sed beatitudo supernaturalis est vltimus finis nature angelicæ, igitur &c. Maior patet, quia ad talem finem natura rationalis peruenit per meritum & operationem gratuitam. Minor nota est. Item eadem pars manifeste probatur per rationem factam ad oppositum conclusionis. Pro secunda vero parte potest sic argui. Corpora cælestia in sua prima creatione suam naturalem perfectionem habuerunt, ad quam virtute nature suæ pertinere pnt, igitur & angeli, añs & consequentia probatur per dicta in vltima q. tertia di. huius secundū. Potest vltimus cōclusio probari per argumentū factum pro parte affirmatiua quæstionis. Secunda cōclusio. Angeli suam beatitudinem supernaturalem meruerunt. Hanc ponit Beatus Thom. prima parte q. 62. ar. 4. vbi sic dicit. Soli deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse, & beatū esse, cuiuslibet autem creaturæ esse beatum, non est natura, sed vltimus finis, quælibet autem res ad suum finem per suam operationem pertingit, quæ quidem operō in finem ducens, vel est factiua finis, quando finis non excedit virtutē eius, quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiua sanitatis, vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, vnde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem vltima excedit naturam angelicam & humanam, vnde relinquunt, quod tam homo quam angelus suam beatitudinē meruit, & si quidem angelus in gratia creatus fuit, sine qua nullum est meritum, absq; difficultate dñe possumus, quod suam beatitudinem meruit, & si militer si quis diceret, quod qualitercunq; gratiam habuit antequam gloriam. Si vero gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere, quod beatitudinē absq; merito habuit sicut nos gratiam. Quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationē finis, & est præmiū virtutis, vt et phil. dicit. i. ethi. Vel oportet dicere, quod angeli merentur beatitudinē per ea, quæ iam beati operantur in diuinis misterijs, vt alij dixerunt, quod tñ est contra rationē meriti. Nam meritū habet rationem viæ ad finem, ei autē qui est iam in termino, nō conuenit moueri ad terminū, & sic nullus meret, quod iam habet. Vel oportet dicere, quod vnus & idem actus conuersionis in Deum in quantum est ex libero arbitrio est meritorius, & in quantum pertingit ad finem est beata fruitio. Sed nec hoc etiā vt conueniens esse, quia liberum arbitrium non est causa sufficiens meriti, vnde actus non potest esse meritorius, fm quod est ex libero arbitrio nisi in quantum est gratia informatus. Non potest autem simul informati gratia imperfecta, quæ est principium merendi, & gratia perfecta, quæ est principium fruendi, vnde nō vt esse possibile, quod simul fruatur, & sua fruitione mereatur & ideo melius dicendum est, quod angelus habuit gratiam antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit. Hæc ille. Et sciendum, quod licet eandem conclusionem ponat 2. sen. di. 5. q. 2. articu. secundo, tamen differt in modo ponendi,

Vltima perfectio rationalis seu intellectualis nature duplex est...

Dixit se potestiones quædam...

nendi quia ibi ponit, quod in angelis meritum non præcessit præmiū tempore, sed natura, vnde in fine principalis resolutionis sic dicit. Videtur dicendum cum alijs, quod meritum in eis non præcessit præmiū tempore, sed natura, quod facile potest intelligi, sicut enim actus liberi arbitrij est dispositio ad gratiam ita actus informatus gratia est meritum gloriæ, vnde idem & vnus conuersionis motus est preparatio ad gratiam, secundum quod est ex libero arbitrio, & meritorium gloriæ secundum quod est gratia informatus, & iterum fruitio actus secundum quod completur per habitum gloriæ. Et postea in sol. primi sic dicit. Non est inquit necessarium meriti præcedere præmiū tempore, sed natura tantum. Quilibet enim actus meritorius habet aliquod præmiū sibi adiunctum, sicut & quilibet actus inordinatus habet penam, vt dicit Augustinus in lib. confessionum. Hæc ille. Simile dicit in quodam quolibet, vbi respondet ad rationem factam in summa contra istam opinionem dicens. Non oportet ponere eadem simul esse perfectum & imperfectum, sed idem simul esse perfectum & terminum imperfecti, vel nunc primo esse perfectum. Item in soluti. secundi sic dicit. Angelus meretur vt viator, non quasi distans a termino, sed vt in termino viæ existens. Et in corpore articuli sic dicit. De conditione angeli triplex est opinio. Quidam enim posuerunt, quod angelus in primo instanti fuit beatus, sed illud non videtur conueniens, quia pari ratione alij in primo instanti fuissent miseri, quod etiam quidam dicunt, quod absurdum est, & condemnatum. Alij vero dicunt, quod omnes fuerunt in gratia conditi, & in ea quidam per se ueruerunt, & sic beatitudinem meruerunt, alij vero contra eam agentes facti sunt miseri. Et hæc opinio nihil difficultatis habet, vnde præ ceteris magis mihi placet. Tertij vero dicunt, quod angeli fuerunt creati in puris naturalibus, & quibusdam conuersi ad bonum simul collata est gratia & beatitudo, & hi diuiduntur in tres vias, quidam enim dicunt, quod nuaquam beatitudinem meruerunt. Sed hoc non videtur competere nisi soli xpo, qui est filius naturalis, vt beatitudinem diuine fruitionis sine merito habeat. Alij vero dicunt, quod merentur eam ex operibus, quæ circa nos agunt, sed hoc etiam non videtur conueniens, vt meritum sequatur præmiū. Tertij vero dicunt, quod in primo instanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipso, quod ad bonum conuersi sunt, & hæc in ter has tres probabilior est. Vnde ad eius euidentiam sciendum est, quod meritum se habet ad præmiū, non sicut motus ad terminum, sed sicut fieri ad factum esse. In his autem, quæ successiue fiunt, prius est fieri quam factum esse. In his autem, quæ subito fiunt, simul est fieri & factum esse, sicut simul illuminatur aer, & illuminatus est, simul res creatur, & creata est. Cuius ratio est, quia illud instans, in quo primo aliquid factum est, est terminus temporis præcedentis, in quo non erat, & sic aliquid de proprietate illius temporis retinet in quantum potest dici, quod ante hoc instans illa res non fuit, & quamuis in illis, quæ per motum successiuum fiunt, fieri attribuat temporis præcedenti, in momentaneis tñ actionibus vel factionibus non potest fieri attribui, nisi ipsi in instanti, quo primo est, quod diuidit inter esse & non esse rei, vnde quamuis in alijs oibus instantibus sequentibus possit dici, quod hoc factum est, non tamen potest dici, quod hoc fiat & factum est, nisi in primo. Similiter dico, quod in primo instanti, quo mens angelii conuersa est ad vbi fruitionem, & beata quidem erat ratio perfecte fruitionis quasi in facto esse existens, & beatitudinem merebatur in hoc, quod conuertebatur ad verbum, non præexistente beatitudinis perfectione, sed quia si existens in ipso fieri, sed postmodum mens angelii est tunc beata & non beatitudinem meretur. Et simile est de conuersione, quia in eodem instanti est terminus preparationis ad gratiam, & gratia infusio. Hæc ibi. Sed quicquid dicat in secundo, & in hoc quolibet, probabilis videtur, quod dicit in prima parte summæ, quia mirabile videtur quod aliquis mereatur id, quod habet actu completo & perfecto. Item. Quicunq; est beatus, est extra viam, igitur tunc non meretur præmiū essentialiter sibi. Item. Quia gratia, quæ est principium merendi, est causa gloriæ, quæ est gra-

tia consummata, idem autem non est causa sui ipsius. Ex prædictis formatur talis ratio pro prima parte conclusionis, scilicet quod angeli beatitudinem meruerunt: quicunq; que per suam operationem est attingens finem excedentem virtutem operantis, potius meretur finem quam efficiat finem, sed angelus est huiusmodi, vel fuit, igitur. &c. Maior & minor patet ex dictis. Secunda pars conclusionis scilicet quod meritum præcessit præmiū duratione non solum natura, patet ex statim dictis, quia meritum non se quebatur præmiū, nec fuit simul cum præmiū duratione, igitur præcessit. Tertia conclusio. Possibile fuit angelum mereri suam beatitudinem in primo instanti suæ creationis, vel statim post primum instans. Hanc conclusionem probat in simili. S. Tho. de veritate. q. 29. ar. 8. vbi querit, verum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit, vbi sic dicit. Circa hoc duplex est opinio, quidam enim dicunt, quod Christo in primo instanti suæ conceptionis non meruit, sed statim post primum instans mereri cepit. Alij vero dicunt, quod in ipso primo instanti meruit quæ quidem opinio videtur esse rationabilior, nam quicquid perfectionis spiritualis est possibile alicui creaturæ, totum creditur esse collatum animæ Christi in primo instanti suæ creationis. Quia enim in aliquo instanti meritū esse non possit, hoc dupliciter potest conringere. Vno modo ex parte operantis. Alio modo ex parte actus, ex parte quidem operantis potest hoc contingere propter defectū duplicis facultatis, scilicet gratiæ, sicut si dicamus, quod in illo instanti, quo aliquis mortaliter peccat, non potest mereri, quia gratiam non habet, & iterum ex defectu facultatis naturalis sicut puer in primo instanti, quo concipitur non potest mereri, quia non habet vsu liberi arbitrij. Neutrum autem potest dici in proposito. Christus enim in primo instanti habuit facultatem gratiæ, vt pote gratia plenus, & facultatem naturæ vt pote plenarie vsu liberi arbitrij habens, alijs non potuisset esse comprehensor. Sic ergo non fuit ex parte operantis Christi aliquid, quod minus posset in primo suæ conceptionis instanti mereri. Similiter nec ex parte actus meritorij. Quia enim aliquis actus in aliquo instanti esse non possit, potest dupliciter contingere. Vno modo propter hoc, quod in actu illo successio inuenitur, & sic in instanti compleri non potest, sicut motus localis in instanti esse non potest. Secundo per hoc, quod actus presupponit quædam, quæ non possunt præcedere instans determinatum, sicut non potest esse quod ignis in primo instanti suæ generationis, si est extra locum suum generatus, sit in proprio loco, quia motus præexistit, qui non potest esse ante primum instans generationis. Neutro autem istorum modorum impeditur, quin Christus in primo instanti meruerit. Primo quidem. Quia motus liberi arbitrij in quo meritū non consistit, non habet successione, sed est simplex & instantaneus. Secundo vero. Quia ad motum voluntatis non præexistit nisi actus apprehensio virtutis, qui quidem motus in eodem instanti est cum actu voluntatis eo quod bonum apprehensum mouet, voluntatem, simul autem est motio mouentis, & motus mobilis, ipsa vero apprehensio boni in Christo non præexistebat aliquam inquisitionem ad hoc quod esset de bono certum iudicium, quia secundum certitudinē Christi statim de omnibus verum iudicium habuit. Patet igitur, quod nihil prohibet Christum in instanti de primo meruisse, & ideo concedendum est, quod in primo instanti suæ conceptionis meruit. Hæc ille. Simile probationem ponit tertio sen. di. 18. q. 1. art. tertio vbi sic dicit. Christo attribueredebemus secundum animam omnem perfectionem spirituales, quæ sibi potest attribui, vnde cum possit esse in ipso in primo instanti suæ conceptionis actum meritorium perfecisse, dicendum est Christum in primo instanti suæ conceptionis meruisse. Quia enim aliqua res non possit in primo instanti, quo est, habere suam actionem, nō potest contingere nisi tribus modis. Primo ex hoc, quod deest sibi aliqua perfectio, quæ requiritur ad agendum, sicut canis in primo instanti suæ natiuitatis non potest videre, quia non habet organum videndi completum. Alio modo propter aliquod impediens extrinsecum, sicut aqua currens in aliquo loco conclusa, vt non possit motu proprio

Rem non potest operari in primo instanti, si quo est ex quibus.

prío moueri. Tertio ex natura operationis, quae successio- nem habet, & tunc in primo instanti quae res est, incipit aliam actionem, non tamen illa actio est in illo instanti, sed in tempore, sicut patet quod primum instans, in quo est ignis generatus quod est vicium suae generationis, est primum instans motus sui sursum, sed tamen motus eius non est in illo instanti, quia motus successiuorum est. Constat autem quod Christo non deficiebat aliqua perfectio ex parte ipsius agentis, quae sit necessaria ad meritum actum, & iterum nihil erat, quod impedire posset, ipse etiam motus charitatis quo mouebatur, indiuisibilis erat & non successiuus, & ideo in primo instanti Christus potuit mereri. Haec ille. A simili arguitur de angelo bono. Si bonus angelus in primo instanti suae creationis nulla perfectione ad agendum, necessaria caruisset, & nullum impedimentum meriti habuisset, & actum dilectionis dei super omnia indiuisibilem non successiuum eliciuisset, ipse in primo instanti, meruisset, sed totum antecedens illius conditionalis fuit possibile, igitur & consequens fuit possibile. Praemissa patent ex praedictis, & sic patet prima pars conclusionis. Pro secunda probatur. Quia sicut probatum est, quod potuit in primo, ita potest probari quod in secundo. Rursus. Quia malus angelus qui non peccauit in primo peccauit in secundo, igitur in simili si bonus angelus non meruisset in primo instanti potuisset mereri in secundo, antecedens & consequentia patent ex conclusione praecedentis di. Quarta conclusio. Angelus bonus post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit beatus fuit beatitudine vltima & supernaturali. Hanc ponit San. Tho. prima parte. q. 62. ar. quinto vbi sic ait. Angelus post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit, beatus fuit, cuius ratio est, quia gratia perficit naturam secundum modum naturae sicut & omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc proprium naturae angelicae, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim habeat sicut supra ostensum est. Sicut autem angelus habet ex sui natura ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam, & ita statim post meritum in angelo fuit beatitudo subsequuta. Meritum autem beatitudinis non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per vnicum actum, quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur, unde relinquitur quod statim post vnum actum charitate informatum angelus beatus fuit. Haec ille. Item ibidem arguit sic. Anima hominis & Angelus similiter ordinantur ad beatitudinem, unde sanctus promittitur aequalitas angelorum sed anima a corpore separata, si habeat sufficientes merita beatitudinis ita beatitudinem consequitur, nisi sit aliud impedimentum, ergo pari ratione angelus, sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis, & non erat in eo aliquod impedimentum, ergo statim ad beatitudinem peruenit per solum vnum actum meritum. Haec ille. Et in hoc primo articulo terminatur &c.

Quantum ad secundum articulum recitanda sunt ad praecedentium obiectiones, tota namque praecedens positio tenet quae in omnibus conclusionibus: quod possibile est naturam rationalem, vel intellectualem, puta angelum vel hominem posse elicere actum liberi arbitrii in instanti, & posse mereri in instanti. Contra hoc fundamentum arguunt quidam doctores anglici, quos Adam recitat primo sen. q. 10. & etiam Grego. secundo sen. Primo igitur arguunt sic. Si aliqua volitio posset fieri in instanti possibile esset quod aliquis peccaret in primo instanti sui esse consequentia probatur, quoniam in illo instanti posset habere sufficientem cognitionem boni & mali libertatem eligendi tam bonum quam malum, igitur si in aliquo instanti posset aequale posset in primo sicut in quocunque alio. Sed falsitas consequentis patet, quia si peccauit in primo instanti non potuit illud vitasse, & per consequens non peccauit, iuxta Au. in tertio. de libero arb. ca. 38. Quis enim peccat in eo, quod nullo modo cauere potest? Probatio consequentiae. Non enim potuit prius vitasse illud peccatum, quia prius non fuit, nec tunc, quia tunc fuit, & omne quod est, quando est, necesse est esse nec post, quia iam fuit praeteritum, & sic non potuit non fuisse, item falsitas primi co-

Angelus potuit habere omne concupiscentis ad meritum in primo instanti suae creationis.

Verum aliquis dicit lib. arb. potest fieri in instanti, quod non sicut dicitur Angelus a Grego citatur 2. di. 3. q. 1.

sequatis aliter apparet, quia si hoc sit possibile ponatur in esse. Tunc arguitur sic. Illud peccatum est vitium voluntatis, igitur nocet voluntati, igitur adimit aliquod bonum a voluntate, igitur illud bonum ademptum, fuit in voluntate per prius, & per consequens ipsa voluntas, in qua illud bonum praesuit, igitur hoc non fuit primum instans sui esse, & ita ex illo posito sequuntur contradictoria, scilicet quod hoc est primum instans, & quod hoc non est primum instans, ille est ex toto modus arguendi Augustini. 12. de ciuitate dei cap. 7. vbi probat, quod non potest aliqua voluntas esse mala ab aeterno, & in pluribus aliis locis vtriusque simili argumentum. Secundo. Si igitur aliquis posset mereri in primo instanti sui esse, consequens est falsum, quia nullus potest mereri, nisi qui potest iustitiam a mittere, sed nullus potest iustitiam amittere in primo instanti sui esse, quia tunc illa est, & omne quod est quando est necesse est esse, nec prius, quia prius non fuit, igitur tunc non potest mereri. Ita enim arguit An. de casu dia. cap. quinto quod angeli boni poterunt peccare, antequam mali caderent, quia si non potuerunt inquit peccare, non voluntate, sed necessitate seruauerunt rectitudinem & iustitiam, quare non magis mererent seruando iustitiam quam seruando rationalitatem quam perdere nequiverunt &c. Tertio. Tunc posito casu possibili aliquis inuitus & necessario peccaret probatio, quia posito quod Deus in hoc instanti crearet vnum angelum, dandum sibi cognitionem & libertatem arbitrii, & praecipit, quod eliciat actum diligendi deum, quo citius poterit, & cum hoc suspendat actum voluntatis angelum per hoc instans praesit, hoc posito, iure in aliquo instanti diligit deum, quia talis dilectio producet tota simul. Sit ergo illud instans a. tunc sic. Inter hoc instans & a. erit tempus medium, in quo iste angelus non diligit deum, igitur in illo tempore obditret contra praecipitum, & vellet nolite peccabit. Si dicatur, quod diligit deum in tempore immediato huic instanti ergo dilectio illa partibiliter, & in tempore fiet. Sed contra. Ponatur tunc, quod alius angelus non impeditur eliciat in hoc instanti vnam dilectionem respectu Dei, tunc isti duo actus duorum angelorum erunt eiusdem speciei, igitur si vnus producit in tempore, & alius, & contra, si vnus producit in instanti, & alius quia necesse est, vt illud quod exiit in aliquo indiuiduorum speciei ex rebus essentialibus, exiit in omnibus indiuiduis illius speciei, vt ait Commentator in secundo coeli commento. 59. Nec valet si dicatur, quod tale praecipitum non potest in illo casu dari a deo, quia ponatur quod non det, adhuc sequitur quod peccat propter ingratitude in expectando pro tempore antequam diligat Deum. Quarto. Si aliquis posset mereri in instanti, sequitur quod possibile esset duo merita esse aequalia, quorum vnus, omnibus aliis existentibus paribus ex parte merentis esset in tempore, & aliud in instanti, quod est falsum, quoniam tunc nihil prodesset continuare meritum: consequentia probatur quia ponatur, quod vnus mereatur tantum per instans, & alius per horam, ceteris conditionibus & circumstantiis existentibus paribus in vtroque, tunc meritum factum in vna hora excedit meritum factum in instanti, & non in finitum, quia nullum finitum excedit finitum infinite. Sit igitur gratia exempli, quod sit maius in duplo, tunc ponatur alius, qui ceteris paribus mereatur per dimidium vnius horae tantum, meritum istius tertii erit sub duplum ad meritum secundi merentis, igitur erit aequale merito primi in instantaneo. Assumptum probatur, quia meritum secundi, per prima medietate horae est simpliciter aequale merito tertii quod probatur, quia si secundus habuisset interruptionem aliquam inter medietates illas horae, in qua merebatur, tunc manifestum foret, quod meritum istius in vtraque medietate esset aequale merito tertii. Sed nunc suum meritum est tantum quantum foret si esset interruptum, quia est cum conditionibus similibus, igitur &c. Quinto. Quia sequitur, quod pro peccato instantaneo deberetur alicui poena aeterna certa, & vltra igitur posito casu possibili alicuius, peccatum deus non posset sufficienter punire: quod non videtur conueniens concedere: consequentia probatur, quoniam quaelibet voluntas creata est finita natura, & per consequens contingit assignare maximam poenam quam

quam potest recipere. Sit ergo talis poena, quam angelus non potest recipere. a. constat quod aliqua proportio est inter a. & poenam debitam pro peccato instantaneo huius angeli, quia vtraque est finita, sicut & culpa, tunc sic. Quocumque tempore dato, iste angelus potest decies grauius peccare sicut fecit in vno instanti: igitur in quocunque tempore dato finito potest mereri tales decem poenas, & per consequens poenam. a. & non potest recipere poenam, a. vt possumus esse, igitur possumus. Assumptum autem probatur quia in quocunque tempore quantumcunque paruo posset ipse stante eadem cognitione sufficienti dimittere malam volitionem, quia sic peccat, & eam resumere plus quam decies, immo quotiens voluerit, habens liberam voluntatem, & nodum confirmatus, quia nullam difficultatem patitur angelus in volendo. Sexto. Si sic, tunc homo, aut angelus posset habere meritum in instanti, & tunc vltra sequitur, quod vnam bonam volitionem factam in instanti continuans per certum tempus vniformiter in omnibus conditionibus mereret praemium infinitum intensiue, & cum tale praemium non possit capere, sequitur quod non posset a deo sufficienter praemiari. Consequentia probatur, quia sicut pro primo instanti extrinseco illius temporis debetur merenti aliquod praemium praesit, ita pro quolibet instanti sequenti illius temporis debet aliquod praemium praesit, igitur vel pro quolibet instantium sequentium debetur aequale praemium ei, quod debetur pro primo instanti, aut semper pro quolibet maius aut semper minus, & quocumque detur sequitur, quod pro omnibus simul debentur praemia aequalia infinita, quia post quodlibet instans. Et si similiter ante quodlibet instans illius temporis sunt infinita instantia, & ideo si semper maius, igitur infinita maiora, si semper minus, ergo quocumque dato in tempore illo ante ipsum fuerit infinita, pro quorum quolibet debetur maius, & sic oppositum. Septimo sequitur quod secundum legem communem posset quis in fine puniri grauius pro finitis peccatis venialibus quam pro maximo mortali facto in eodem tempore, vel maiori facto, quia pro veniali vnus instans debetur aliqua poena, & ille non excedit infinite a poena debita formali, igitur totiens poterit peccare venialiter secundum multitudinem finitam aequale grauius &c. Octauo. Quia sequeretur, quod in angelo qui peccauit, & similiter in homine primo meriti & demeriti fuerit immediata, ita quod nec fuit tepus, nec instans medium. Et vltimus cum vterque istorum semper quando stetit in iustitia & meruit fuerit sapiens, & quando peccauit fuerit stultus, sequitur quod inter stultitiam & sapientiam eorum non fuerit medium, scilicet transitus de vno in aliud, qui transitus non fuerit sapiens nec stultus, quod est contra August. tertio de libro arbitrii cap. 15. vbi quaerit. Vtrum primus homo stultus vel sapiens recesserit a Deo, & determinat quod nec sic, nec sic, sed est dare medium, nam transitus ipse nec sapiens, nec stultus fuit sicut declarat in exemplis alijs vide ibi. Nono. Quia tunc pro merito instantaneo deberetur augmentum charitatis, cum igitur illius augmenti sit certa proportio ad charitatem Christi sequitur, quod in tempore quantumcunque paruo posset aliquid acquirere tantam charitatem, quantum habuit Christus, quod est falsum. Probatur consequentia, quia in quocunque tempore paruo posset totiens subito velle, quotiens illud augmentum contineatur in charitate Christi, & sic sequitur conclusio inferenda. Decimo. Sequitur quod obellet homini continuare actum suum, quia constat quod pro illo debetur homini certum praemium, & pro merito instantaneo debetur etiam sibi certum praemium, licet minus. Sit igitur, exempli gratia minus in decuplo, cum ergo decem, immo centum tales actus subito posset producere in illo tempore quo continuat actum vnum posset acquirere maius praemium non continuando eum, & sic sequitur, quod obellet sibi continuare actum illum. Vndecimo. Sequitur quod aliquis necessario erit ociosus habendo summam libertatem arbitrii, quia posito, quod Deus suspendat praesit per instans actionem vnius angeli, tunc ille vellet primo in aliquo instanti mediato, ac per hoc in tempore medio esset necessario ociosus. Duodecimo. Sequitur quod ali-

quis habens per vnam horam summum meritum sibi possibile circa aliquod obiectum, posset in eadem hora decuplo plus mereri habendo diuersos actus circa diuersa obiecta, vel etiam circa idem intercalariter, & sic expediret non continuare actum respectu vnus, quod est falsum, quia in hoc maxime commendatur felicitas a philosopho. 10. ethi. quia est maxime continua. Trigesimo tertio. Sequitur quod si aliquis peccaret venialiter continuando actum suum per tempus in cuius fine mereretur, pro quolibet instanti illius temporis deberetur sibi aliqua poena in purgatorio & si peccatum suum foret mortale, pro quolibet instanti sibi deberetur poena aliqua in inferno, & per consequens infinita poena intensiue, ac per hoc nullum posset Deus punire sufficienter. 14. Quia si sit dare primum instans, in quo voluntas vult seu in quo volitio est in voluntate igitur vel hoc erit de volitione libere producta a voluntate, vel de ea, quae producit naturaliter, quae scilicet necessaria sequitur ad aliquam apprehensionem, non de libera, quia omnis mutatio subita finis est successiue secundum Commentatorem. 5. Physicorum. commen. 320. Sed cum voluntas libere producit suam volitionem, sua prima productio, si qua est, non est tunc finis successiue mutationis immediate praecedentis, igitur &c. Nec de volitione naturaliter sequente apprehensionem alicuius obiecti, verbi gratia, beatitudinis, aut alicuius alterius placibilis, quia si non est dare primum instans, in quo intellectus cogitat de tali volito, sit illud. a. igitur nec primum instans quo voluntas vult illud. Assumptum probatur, quia cogitatio nona vel libere causaretur, & tunc non esset finis successiue mutationis contra praesit legatam auctoritatem Commentatoris. Aut illa cogitatio actualis generaretur naturaliter ab aliqua specie imaginatiua, & tunc vel est aliqua species debilisima & minima ipsius a. in virtute imaginatiua, quae potest agere in intellectum, vel est aliqua maxima, quae non potest. Non potest dici primum, quia si sic, sit illa minima, quae potest b. & intellectio, quam potest causare sit cogitur aliqua alia species in imaginatiua debilior qua. b. potest causare in intellectu aliquam intellectioem, debiliorem tamen quam c. Sic enim est in aliis actionibus naturalibus, quod si aliqua virtus potest mouere aliquid aliqua velocitate, virtus minor potest mouere illud tardius quod probatur ex hoc, quod idem motum potest moueri tardius a virtute debiliori, & sic sequitur, quod non sit aliqua debilisima & minima species in imaginatiua potens causare in intellectu cogitationem actualem de a. Relinquitur igitur quod sit aliqua maxima, quae non potest, & quaelibet intentio potest agere in intellectum. Ex quo patet quod nullum est primum instans, in quo specie imaginatiua agit in intellectum, quia si sic, tunc arguitur sic. Haec species agit in intellectum nunc primo naturaliter, & non libere, igitur nunc primo est ista species fortis ad agendum quia si prius fuisset satis fortis prius egisset, igitur est aliqua species minima seu debilisima in imaginatiua, quae potest agere in intellectum, cuius oppositum probatum est igitur non est aliquod primum instans, in quo species imaginatiua agit in intellectum, ac per hoc nullum est primum instans in quo intellectus cogitat, quando cogitatio sua sit a specie in imaginatiua, & sic sequitur propositum principale. Haec omnia argumenta sunt cuiusdam anglici doctoris, qui dicitur Siranfredus, & recitantur ab Adam & a Grego. Secundo loco potest argui contra conclusiones probando, quod a. & si non sit impossibile actum voluntatis esse & produci in instanti, quod saltem hoc non est necessarium, immo quod aliquis actus voluntatis sit producibilis successiue & partibiliter & sic in tempore non in instanti. Et arguunt sic Adam & Gregorius. Contingit volitionem intendi, igitur contingit volitionem partibiliter produci: consequentia patet. Nam intentio formae non fit nisi per additionem nouae partis formae. Antecedens probatur, quoniam contingit in aliquo intendi noticiam, vel aestimationem de bonitate alicuius rei, quam desiderat vt pote codicis per examinationem diligentem suae pulchritudinis, vel veracitatis, aut equi per maiorem experientiam suae fortitudinis, aut velocitatis, igitur contingit desiderium de ipsa intendi. Et patet consequentia, quoniam

Verum sit dare primum instans in quo species imaginatiua agit in intellectum.

vt dicit Commentator. 12. metaph. commento. 35. Et nos etiam ita experimur, quanto magis, quod desideratur est marum fuerit magis bonum, tantum desiderium minus erit. Secundo contingit aliquam volitionem partibiliter corrumpi, igitur contingit aliquam partibiliter produci, consequentia patet, & antecedens probatur experientia. Experitur enim quis, quod aliquando fuerit & intendere desiderat aliquam rem non habitam, aut habita complacet & delectatur, & paulatim tepescit talis complacentia, vel desiderium, & tandem cessat. Talis autem remissio non contingit absque successiva corruptione dictorum actuum. Tertio arguit sic. Possibile est visionem corporealem, ac etiam intellectualem partibiliter acquiri, igitur & volitio nem, tenet consequentia. Tum quia non plus apparet pugnantia ex parte volitionis quam ex parte visionis, maxime intellectualis. Tum quia frequenter ad clariorem & perfectiorem notitiam rei, sequitur intensior volitio, antecedens patet, cum aliquid primo visum a remotis appropinquat videnti, & secundum maiorem appropinquationem clarius videtur. Item cum visibile remissum actu visum continue intenditur & clarius & perfectius videtur: in quo casu evidenter potest argui, quod visio fiat partibiliter. Nam continue noua partes coloris secundum intensiorem generantur in eodem subiecto primo cum precedentibus, & illa vti que sicut & alia videntur, & non prius videntur quam sint, vt certum est, nec prius sunt quam videantur, vt patet per Augustinum. 14. de trinitate. cap. 10. dicebatem. Quaedam cognoscibilia simul cum cognitione esse incipiunt, velut si aliquid visibile, quod omnino non erat ante oculos nostros oriatur cognitionem nostram vti que non precedit, aut si sonet aliquid, vbi est auditor, simul profecto incipiunt esse simulque desinunt, & sonus, & eius auditus. Et istud quod vltimo positum est, optime valet etiam ad principale propositum. Nam sicut loquitur exterior successus fit & auditus successus generatur, ita intellectio verborum videtur successus generari. Patet etiam hoc ratione. Nam alias actuum naturalium per tempus stare in sufficienti dispositione ad passum sufficientem, ceteris requisitis concurrentibus antequam agerent, simul ergo dum illa partes coloris sunt videntur, & sicut successus sunt, ita successus videntur, & constat quod non ea visione precise, qua priores videbantur, sicut patet ex auctoritate preallegata, & etiam ratione, quia visio vnus rei non potest naturaliter fieri visio alterius rei, igitur aliqua visione partiali. Non autem preexistente, quia nulla visio naturaliter precedit rem visam, cum quae liber a re visa concuatur secundum Augustinum. 11. de trinitate, cap. tertio & similiter libro. 14. vbi supra proximo. Item in alio exemplo ibidem efficaciter conuincitur. Si enim aliquid magnam visibile, cuius partem tantum quis videat per aliquod foramen, moueatur motu continuo ante foramen illud vbi gratia, a dextro in sinistram pars primo visa successus exhibet oppositione oculi, & oculi cultabitur sibi, & alia prius non non visa succedet, & quia constat quod sequens, vel succedens non videbitur visione precedentis, nec ipsa tota simul succedet, sed per partem ante partem, sequitur quod noua visione partibiliter & successus acquiri videbitur, quod erat probandum. Tertio loco arguit Adam contra aliud suppositum in hac questione & precedente, scilicet quod impossibile sit for inam, puta visionem vel volitionem, quae non est in hoc instanti secundum se totam, nec secundum partem producta immediate post hoc instans, simul & secundum partem. Huius enim oppositum sepe dictum est, vt puta, quod angelus non peccauit in primo instanti, sed immediate post primum instans. Item quod bonus angelus non fuit beatus in instanti, quo merebatur, sed immediate post illud &c. Contra ista arguit Adam. 8. q. primo sic. Quia eo ipso, quod dilectio vel alia volitio causaretur simul, non per partem ante partem, sed instantaneae & indiuisibiliter causaretur, & hoc est causare in instanti. Non enim sunt instantia indiuisibiles mensurae succedentes in tempore distincte a permanentibus, & immediate precesisset aliquod aliud instans vltimum sui non esse, igitur aliquod instans esset immediate instans. Secundo. Quia non po-

Verum aliqua visio corporalis vel intellectus qualis possit partibiliter acquiri.

Verum forma quae in se tota non est in instanti potest immediate post a simul producta & secundum se tota.

test contingere, quod aliquod nunc sit vltimum esse rei secundum se, & secundum quamlibet eius partem propter idem medium, quia secundum Philosophum octauo phy. non est dare vltimum instans rei permanentem in esse, igitur pari ratione non est dare vltimum indiuisibile, in quo res aliqua, & quaelibet eius pars vltimo non sit. Tertio sic. Fieri instantaneae seu in instanti ad debitum intellectum est simul fieri, sic quod non per partem ante partem, non enim sunt secundum veritatem instantia tales mensurae, quales quidam imaginantur, sed impossibile, est quod instans immediate succedat instanti, vel mutatum esse in eodem motu continuo alteri, aut vnum indiuisibile alteri situetur ab eodem distincte immo hoc includit repugnantiam, igitur impossibile est, quod aliquid immediate post instans, in quo non est nunc, nec aliud, quod potest esse pars eius, simul fiat, vel econuerso. Quarto. Quia hoc dato duo angeli essent factibiles immediate vnus post alium, & non simul mensura, sed hoc est impossibile. Tum quia pari ratione diceret de mille. Tum quia creatio angeli non habentis partes est instantanea solum, vel si habet partes, pono quod non diuisibiliter, nec partibiliter, sed vterque simul producat, & ita instans erit immediate post instans, probatio consequentia, scilicet quia Deus potest in hoc instanti presenti, producere vnum angelum si prius hoc voluit. Ponatur igitur, quod sic faciat, & quod tunc non sit vnus alius angelus producibilis. Si igitur ille alius angelus possit simul produci immediate post hoc vltimum instans sui non esse, ita potest fieri de tertio angelo, non tunc existente producibili post secundum, igitur &c. Quarto loco arguit Adam. 9. q. primo contra illud suppositum in hac & precedenti quaestione, scilicet quod angelus possit subito cessare ab actu suo, vel subito suspendere actum suum, sic quod modo habet aliquem actum voluntatis, & nunquam post habebit illum, nec aliquid eius. Huius enim contrarium probat Adam. Primo sic. Quia non in instanti, in quo est talis actus instantaneae productionis potest simul totus cessare, quia tunc simul esset, & non esset, nec sine medio post, quia tunc post indiuisibile esset aliud indiuisibile immediate succedens, igitur solummediate post post voluntas cessare ab actu instantaneae, elicitio, & per consequens non est in potestate voluntatis quin si subito causet in se volitionem, continuet illum actum velit nolit, postea per tempus aliquod, antequam suspendat actum illum, siue antequam plene a tali actu cesset. Secundo. Quia si voluntas in hoc instanti habet aliquid, actum, & non habebit post hoc instans illum actum, nec aliquam partem eius, tunc indiuisibile esset immediate post indiuisibile in successione, vel in continuo, quia si simul cessaret sic, quod non partibiliter, instantaneae destrueretur, & non in instanti, quo producit, quia tunc simul esset, & non esset, ergo in alio. Vel igitur in immediato, & sic probata est consequentia probanda, vel media to, & tunc manebit per tempus medium, quod est principale intentum. Hae ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est praedictis obiectionibus. Et primo factis in primo loco. Ad quarum primam dicit Gregori. concedendo consequens. Dicit enim quod angelus potuit peccare in primo instanti sui esse, & quod si aliquis angelus crearetur cum sufficienti notitia & arbitrii libertate, posset in primo instanti suae creationis peccare &c. Sed quia ostensum est in precedenti quaestione, quod impossibile fuit angelum in primo instanti suae creationis peccare, ideo oportet nos aliter dicere, scilicet negando consequentiam, & ad probationem consequentiae patet quid sit dicendum ex precedenti quaestione. Ad secundum conceditur consequentia & consequens, & ad improbationem consequentis respondet Gregorius, quod aliquis potest dici amittere iustitiam dupliciter. Vno modo quia quam habuit non habet. Alio modo quia non habet quam haberet. Hanc distinctionem facit Augusti. in simili secundo super Gen. ad litteram. capi. 42. vbi prosequens illam opinionem, quod diabolus ab initio suo peccauit, & docens quomodo intelligendum est cum cecidisset, inquit. Beatus

Verum in hoc potest suspicari actum

Ad ista contra factum mentum

atque angelicae vice dulcedinem non gustauit, quam non vti que acceptam salidit, sed nolendo accipere deseruit & amisit. Et subdit. Quia non ex eo, quod accepit cecidit, sed ex eo, quod acciperet, si subdi voluisset Deo &c. Tunc cum sumitur, nullus potest mereri, nisi quando iustitiam potest amittere dicitur quod si accipitur amittere determinate in primo sensu, propositio absolute falsa est, nec eam probat dictum Anselmi. Talis enim est in forma propria ratio eius. Si non poterunt peccare, non potestate, sed necessitate seruauerunt iustitiam, quare si non potestate, sed necessitate seruauerunt iustitiam, non magis meruerunt gratiam a Deo, quia steterunt alijs cadentibus, quam quia seruauerunt rationalitatem, quam perdere nequiverunt. Hoc autem consequens habet Ansel. pro inconuenienti, supponens eos habuisse iustitiam ante casum malorum, & per consequens ex opposito consequentis sic vult inferre, angeli boni meruerunt seruando iustitiam, quam habebant, ergo illam non necessitate, sed potestate seruauerunt, igitur eam non seruare potuerunt, & vltra igitur peccare potuerunt, quod est intentum. Nunc autem patet, quod concessio hanc consequentiam esse bonam, angeli poterant iustitiam habitam non seruare, vel potuerunt amittere, ergo potuerunt peccare, non est consequens, vt concedatur hanc esse bonam, angeli non potuerunt iustitiam habitam amittere, igitur non potuerunt peccare, cum arguendo ex opposito antecedentis non teneat gratia forma, & per consequens, nec ista est simpliciter vera, nullus qui non potest iustitiam, quam habet, amittere, potest mereri. Praeterea Anselmus non infert, si non potestate, sed necessitate seruauerunt iustitiam, ergo non meruerunt absolute, sed quod non meruerunt quia steterunt id est ex hoc, quod steterunt, & perseverauerunt in iustitia habita. Nunc autem non est consequens, non meruerunt ex hoc, quod steterunt, ergo non meruerunt, sed contra: non ergo ostenditur ex dicto Anselmi, quod haec sint inconuenientia, angeli meruerunt, & angeli non meruerunt seruando iustitiam, quam habuerunt. Nec etiam ista angeli meruerunt, igitur angeli potuerunt amittere iustitiam, quam habuerunt, ac per hoc vt prius, illa vniuersalis non probatur ex dictis Anselmi esse vera. Si vero accipitur amittere communiter & indifferenter secundum primum, vel secundum sensum, quicquid sit de maiore, dico quod minor est falsa. Nec probatio valet. cum procedat tantummodo in primo sensu. Hae Gregorius. Beatus Thom. de hoc argumento facilius se expedit. Nam tertio sensu. distinct. 12. quart. secunda articulo. vbi quae rit, vtrum Christus potuerit peccare, arguit sic. Sicut peccatum requirit voluntarium, ita & meritum, sed secundum Augustinum nullus peccat in eo, quod vitare non potest, ergo nullus meretur, vel laudatur de hoc, quod dimittit non potest. Si ergo Christus non potuit peccare, non est laudandus de hoc, quod non peccauit. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad tertium inquit dicendum, quod impotentia coactionis, quae opponitur voluntario, tollit rationem meriti & demeriti, non autem impotentia, quae est ex perfectione in bonitate vel malitia, quia haec voluntarium non tollit, sed ponit voluntatem conuincit ad vnum. Hae ille. Item in de veritate quaest. 29. articulo. sex to arguit sic. Omne meritum ex libertate arbitrii procedit, quae indeterminata se habet ad multa, sed liberum arbitrium in Christo determinate se habebat ad vnum scilicet ad bonum, ergo mereri non potuit. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum quod licet anima Christi esset determinata ad vnum secundum genus moris scilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad vnum simpliciter, poterat enim hoc vel illud facere, & non facere, & ideo libertas in eo remanebat, quae requiritur ad merendum. Hae Sanctus Thom. & satis concordat Gregori. Licet enim ille, qui non potest peccare, vel iustitiam perdere, non mereatur in hoc quod non peccat vel iustitiam non perdit, potest tamen mereri in alijs, quae potest facere, vel non facere. Posset etiam dici quod illa propositio, nullus potest mereri in aliqua mensura, nisi positus in illa & pro illa iustitiam amittere est simpliciter falsa, quia tunc nullus existens in charitate pro tempore vel mensura, qua

est in charitate potest mereri, quia pro illa mensura non potest iustitiam perdere, quia omne quod est, quando est &c. Sed si habet aliquam apparentiam, oportet quod intelligatur de impossibilitate opposita necessitati absolute, vel necessitati coactionis, non autem de impossibilitate opposita necessitati ex suppositione, vel ex conditione. Ad tertium respondit Grego. negando consequentiam, & ad probationem dicit, quod potest dupliciter dici, vno modo, vt ibidem dicitur. Et cum arguitur contra, dicit quod non sequitur. si sunt vnus, & eiusdem speciei, & vnus producit in instanti, quod ideo alius producat in instanti. Nam possibile est, quod vna lux producat in instanti eiusdem rationis cum alia, quae producta est in tempore, & sic est possibile de alijs formis partibilibus. Nec valet probatio, quoniam nec acquiri in instanti, nec acquiri in tempore est ex his, quae conueniunt essentialiter huiusmodi speciebus, cum tam hoc modo quam illo possint acquiri. Secundo (inquit) posset dici, quod illo casu dato, qui tamen non est possibilis, nisi per diuinam potentiam, illa dilectio produceretur, seu est producta tota simul & tamen in nullo instanti erit primo producta, & nullum tempus erit anrequam sit producta. Hae ille. Beatus Tho. diceret quod productio volitionis angelicae, & eius operatio intellectualis mensuratur instanti temporis discreti, non autem temporis continui, talis autem temporis instantia sine quocunque medio inuenit sibi succedere possunt. Quia autem dicit Grego. in secunda responsione, quod in illo casu aliqua dilectio erit simul producta, & tamen in nullo instanti erit primo producta, non videtur intelligibile in illo casu, quicquid sit de alijs casibus, puta si ab aeterno esset producta. Nam secundum eum produci in instanti est produci totum simul, si ergo illa dilectio producat tota simul, igitur producat in instanti, sed omne, quod incipit nouiter esse, in aliquo instanti, vel tempore primo incipit esse. Si enim hoc negatur aequae facilius potest negari mensura prima inceptiois cuiuslibet temporalis, vel noue rei, igitur & sic patet, quod non potest fugere nisi ponat aliqua instantia extra tempus continuum. Ad quartum Grego. concedit primum consequens ibidem illatum, sed ad secundum dicit, quod aliud est actum meritorium esse in instanti, vel per tempus, & aliud est actum meritorium esse meritorium in instanti, seu per instans, vel per tempus. Nam per aliquod tempus, & in instanti aliquo in quo prius fuit actus meritorius est, in quo non est meritorius, aut si est meritorius, non tamen est alterius praemij meritorius, quam prius fuit. Licet enim voluntas possit elicere virtuosum actum meritorium in instanti, non tamen in quolibet alio instanti sequente potest iam elicere scienter & libere quantum est ex se deserere, aut alium elicere, sed est dare aliquod tempus ita breue, infra quod nullo modo potest desistere ab actu suo iam elicito, aut nouum actum elicere quantum est ex se. Dico scienter, licet casualiter forte, aut supernaturaliter immissa aliqua noticia, aliter posset contingere, infra tempus autem huiusmodi, quamuis in quolibet instanti actus sit, & in quolibet sequente diuinitus fuerit quam in aliquo precedentium, non tamen in quolibet est magis meritorium quam in primo instanti sui esse fuerit immo nec forte meritorium, aut si forte meritorium, non tamen noui seu distincti praemij meritorius. Ex quo sequitur, quod non ex quamlibet continuatione actus meritorij, actus est magis meritorius, seu maioris praemij meritorius quam fuerit in primo instanti sui esse. Cum ergo secundo inferatur, quod possent esse duo merita aequalia, quorum vnus esset per tempus, & aliud per instans, si intelligatur quod vnus esset per tempus, aliud per instans, non video hoc esse inconueniens. Si vero intelligatur, quod essent aequalia id est aequae seu aequalis praemij meritoria, & vnus eorum esset meritorium tantum per instans, aliud vero esset meritorium per tempus ceteris paribus, hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo quod esset continue meritorium per tempus, & non maioris praemij quam aliud, quod esset tantum meritorium per instans. Et tunc nego consequentiam propter falsam implicationem consequentis videlicet aliquem actum esse meritorium

ritorium per aliquod tempus continue. Vel potest esse fen-
sus, quod vnum meritum per aliquod tempus non esset
maioris preemii meritorium quam aliud esset per instans,
& hoc ego concedo, sicut quod per aliquod tempus idem
actus non est magis meritorius quam fuit in primo instan-
ti, in quo fuit. Sed contra inquit Gregorius quia tunc vi-
detur, quod continuatio actus meritorij nihil proficit, im-
mo obicit, & quod expeditur frequenter interrompere ac-
tum & deserere primum, & elicere nouum. Ad hoc dico
inquit Gregorius quod non omnis continuatio actus pro-
dest, vtputa illa, quae non est libera, nec cum scientia, vt
est ea, quae est per tempus illud breue non perceptibile.
Nec dico quod nulla proficit, immo aliqua, vtprope ea, quae
est scientia & libertate procedit, sicut cum quis scienter &
libere potest ex se desistere ab actu elicitio, & alium elicere
quod contingit in eo qui vltra tempus sibi imperceptibile
continuat actum, & de tali continuatione dico, quod non
minius meretur sic continuans actum quam si nouum eli-
ceret & magis expeditur sic continuare quam interrompe-
re, vt nouum eliciat. Quoniam qui sic interromperet,
exponeret se periculo non resumendi actum, tam cito &
tamen si plures resumeret non plus mereretur quam si ae-
qualem actum sponte continuaret per tantum tempus, in
quanto totiens posset nouum actum elicere. dicens. Po-
natur quod Deus in quolibet instanti illius temporis im-
perceptibilis infunderet sibi sufficienter noticiam, aut in
aliquo vno infunderet ita perfectam, quod ipse angelus
in quolibet instanti illius tempore posset scienter desere
re illum actum, & alium elicere, tunc sequitur, quod in quo-
libet instanti tantum merebitur, & nouum praemium,
quantum in primo, & per consequens in quolibet parte
illius temporis merebitur praemium infinitum. Responde-
tur quod consequens non est minus possibile, aut conce-
dendum, aut magis impossibile, vel negandum, quam
casus qui datur, & ideo qui casum admitteret tanquam
possibilem consequenter posset concedere consequens.
Nec video pro uinc sequi inconueniens praesertim cum
non sit impossibile Deo creare infinitum praemium in ani-
ma intensiue secundum multos. Hae ille. Apparet mihi,
quod secundum viam beati Thomae dicta Gregorii pro ma-
iori parte vera sunt, loquendo de intellectu & voluntate hu-
mana, quia intellectus humanus non potest naturaliter
distincte percipere quodlibet instans horae, nec quilibet
partem horae, sed est dare maximum, quod non potest, vel
minimum tempus, quod potest distincte percipere, sed lo-
quendo de intellectu angelico falsum est. Puto enim quod
si angelus aliquod instans in hora distincte percipit, quod
libet distincte percipit, vel percipere potest naturali
cognitione, immo quodlibet punctum continui, & quamli-
bet eius partem, quia per viciniam speciei intelligibilem
intelligit omnia individua eiusdem speciei praesentia & v-
nicia intellectione, secus est de futuris. Sed hoc concesso, si
arguitur, quod angelus possit in sensu composito in quo
libet instanti habere nouam intellectiorem, vel nouam
volitionem, ita quod actus elicitus a sua voluntate vel in-
tellectu in vno instanti totaliter distinctus ab actu elicitio
in alio instanti, negatur consequentia, quia nec sua intel-
lectio, nec volitio mensuratur vilo modo tempore conti-
nuo, nec aliqua parte, nec aliquo instanti illius. Sed quo-
modo mensurentur actum est aliud, & sic patet quomodo
isti volentes iudicare de intellectu angelico sicut de huma-
no, intrant labyrinthum, nec mirum, quia modicus error in
principio, magnus est in principiatu. Ad quintum dicit
Grego. quod secunda consequentia non valet, & ad proba-
tionem consequentiae dicit, quod assumit falsum, scilicet
quod in quo cunque tempore potest pluries tam grauiter
peccare, sicut in primo instanti peccauit. Nam infra illud
tempus breue, de quo dictum est, non solum pluries, im-
mo nec semel posset nouum demeritum peccati elicere sicut
nec nouum meritum, vt dictum est. Hec Gregorius.
Et sunt bene dicta, loquendo de potentia animae rationalis
suis vnitate corpori, de qua verum est, quod non quamlibet
partem temporis potest distincte percipere, vel si quamli-
bet percipiat simul, nec successiue, & per consequens non

Angelus potest distincte percipere omnes partes partium continuales & omnia individua eius ad vnitatem homo.

Supra dicitur quod conclusio est quia.

est possibile, quod in qualibet eliciat nouam volitionem,
immo sunt multae partes temporis ita paruae, quod non pos-
set scienter & a proposito actum in illis elicere, non eli-
ciendo prius, nec post, nec valet si quis instat, quod sicut
in instanti elicere potest actum ita & in qualibet parte
temporis. Hoc enim non valet, quia licet in instanti eli-
ciat actum, non tamen hoc facit praecognoscendo instans
sug operationis, nec aliquid cogitando de illo instanti. Sic
etiam in qualibet parte temporis posset actum elicere a ca-
su, non tamen cogitando de illa parte, nec proponendo
elicere determinare in illa. Sed casus argumenti vult. habe-
re, quod ante posset a proposito actum in qualibet elicere
& quamlibet signate & distincte cognoscere, quod nega-
tur, angelus autem posset quamlibet partem distincte cog-
noscere, non tamen est possibile, quod in qualibet, & pro
qualibet eliceret nouum actum intellectiorem vel volitio-
nis. Potissime quia operatio intellectus, aut voluntatis angeli-
cae nullo tali mensuratur instanti, & dato quod mensu-
raretur, concederetur quod in qualibet posset diuisim, sed
non conuictim. Ad sextum dicit Gregorius patere per
idem. Nam super eadem falsa imaginatione fundatur, scilicet
quod pro quolibet instanti temporis, quo actus du-
rat, sit meritorium noui praemii, & alterius a priori. Ad se-
ptimum dicit, quod puniri grauius potest intelligi dupli-
citer, scilicet extensiue secundum durationem poenae, aut
intensiue. Si secundum modo, consequens non videtur ne-
gandum, vnde forte secundum multos, quibusdam qui a-
ternaliter puniuntur in inferno, aique ad tempus grauius
puniuntur in purgatorio. Si primo modo negatur conse-
quentia, & assumptum in probatione similiter, nam quan-
tum ad extensionem poenae debita mortali infinite excedit
poenam debitam veniali, cum huic aeterna, illi tempora-
lis debeatur poena. Hae Grego. Cui satis concordat San-
ctus Thom. loquendo de poena sensibili, vel poena sensus
causata ex afflictione ignis vel alterius corporis, non au-
tem loquendo de poena remorsus conscientiae, vel priuationis
diuinae visionis, quae consequuntur mortale, non au-
tem veniale. Et de hoc ad propositum loquitur sanctus
Thom. prima secunda quaest. 88. ar. 4. vbi sic dicit. Quia ex
multis venialibus constituitur vnum mortale falsum est.
Non enim omnia peccata venialia de mundo possunt ha-
bere tantum de reatu, quantum vnum peccatum mortale
quod patet ex parte durationis, quia peccatum mortale
habet reatum poenae aeternae, peccati autem veniale habet
reatum poenae temporalis. Patet etiam ex parte poenae da-
ni, quia peccatum meretur priuationem aeternae visionis,
cui nulla alia poena comparari potest, vt dicit Chryso-
stomus. Patet etiam ex parte poenae sensus quantum ad ver-
mem conscientiae licet forte quantum ad poenam ignis,
no sint improportionabiles poenae. Hae ille. Ex quo patet,
quod secundum eum probabile est, quod poena ignis debita
pro peccato veniali sit proportionabilis poenae debita
mortali, igitur vna finita, & incerta proportione excedit
aliam. Possent ergo tot committi venialia, quod poena ignis
eis debita intensior esset, poena debita pro aliquo leui mor-
tali, licet non aquaretur ei in duratione, immo in infinitum
excederetur ab ea, sicut temporale ab aeterno, vel per-
petuo. Ad octauum dicit Gregorius, concedendo conse-
quens, sicut quilibet habet concedere, nisi velit ponere
medium inter totum tempus quo quis est in charitate, &
quo caret charitate, ac per hoc, in quo veraque contradi-
ctoria sunt simul falsa. Et tunc ad probationem dico,
quod Augustinus non intendit ponere tale medium se-
cundum durationem, quale argumentum imaginatur, sed
solum vult dicere, quod talis transitus ab vno in aliud si-
ne potius sit transiens non denominatur ab aliquo opposi-
to, ut, quem admodum consequens denominare opera-
tiones ab habitibus dicentes, hominem taliter operari,
quando secundum habitum quem habet elicet operatio-
nem, verbi gratia, vt dicit philosophus secundo ethi. Tunc
dicimus grammaticum quid grammatice fieri quando sit
secundum eam, quam habet grammaticam, nunc autem
cum quis ex vno opposito transit in aliud, verbi gratia in
exemplo Augustini, cum a sapientia in stulticiam non secun-
dum sapientiam, quam habet, transit, vt patet, ideo neque
sapienter.

late me-
neri fa-
miliu d fa-
miliu, & fa-
miliu.

sapienter. Item neque secundum stulticiam, quia in eo
non erat stulticia, qua mediante transiret & ideo neque
stulte dicitur transire, ac per hoc concludit August. quod
est dare medium inter facere aliquid sapienter, & facere
aliquid stulte, quia scilicet contingit facere aliquid neque
sapienter, neque stulte. Nec tamen ex hoc concluditur,
quod sit aliquod tempus medium, vel medium instans in-
ter tempus stulticiae & sapientiae, in quo ille non sit stultus,
nec sapiens, vt intendit argumentum. Hae Grego. & bene
Ad nouum & decimum dicit esse respondendum sicut ad
quartum. Ad vndecimum dicit, quod in illo casu angelus
ille volit in tempore immediate sequenti, & tamen in nul-
lo instanti primo. Sed ista responsio non videtur vera de
angelo, cuius volitio tota simul, & in instanti producitur,
cui oportet dare pro mensura adequata aliquod instans.
Ideo dico, quod volit in instanti immediato instanti pra-
cedenti, in quo suspendit eius volitionem, talia autem in-
stantia sunt non temporis continui, sed discreti, inter quae
non oportet cadere medium. Si autem volitio angeli cau-
saretur successiue, vel etiam volitio animae intellectiuae,
tunc responsio Gregorii est bona. Sicut enim de motu
continuo verum est dicere in instanti, quod ille motus
non est in instanti, sed erit immediate post hoc instans,
nec tamen erit primo in aliquo instanti post praesens, sed
in tempore immediato, ita in proposito argumenti. Ad
Duodecimum, & Tertium decimum dicit patere ex re-
sponsione quarti, & ego dico similiter dum tamen ad-
dantur ad dicta Gregorii ea, quae addita sunt in respon-
sione quarti per eundem data. Ad Decimum quartum di-
cit, quod hoc, de quo quaeritur, est verum de volitione li-
bera. Et cum probatur quod non ex auctoritate Commen-
ta. dicit, quod Commenta. loquitur de mutationibus cor-
poralibus, non autem de spiritualibus, quod patet ibidem, &
ex exemplis quam etiam ex causa, quam ibidem praetert, &
de saluando declarationem Aristot. ad probandum, quod
omne mobile est diuisibile, esse vniuersalem ad omnem
mutationem. Constat autem, quod Philosophus loquitur
ibi solum de mutationibus corporalibus, nec suae proba-
tiones possunt spiritualibus adaptari. Tum etiam quia ter-
tio de anima Commentator dicit oppositum expresse de
intellectione, & similiter philosophus. Vterius dicit Gre-
gorius quod in casu est possibile dare primum instans vo-
litionis naturaliter sequentis apprehensionem, vtputa si
subito causaretur talis apprehensio, quod saltem a Deo
fieri nullus catholicus, vtputo negaret. Hae Gregorius
post Adam, cuius sunt omnes praedictae solutiones in sen-
tentia. Et vique ista solutio vltima, quae dicit de volitione
libera & naturali, locum habere potest in voluntate huma-
na, non autem in angelica, quia quilibet volitio angeli
mensuratur in instanti, sive sit naturalis, sive electiua, & idem
videtur de quilibet eius intellectiione, secus de volitioni-
bus & intellectiionibus humanis. Vnde cum arguens vult
probare, quod volitio electiua non potest produci in in-
stanti, & assumit quod omnis mutatio subita finis est suc-
cessiue &c. Dicitur quod volitio instantanea potest sequi
intellectiorem & deliberationem successiuam. Cum enim
in ratione praecesserit inquisitio consilii, & iudicium de co-
siliatis, in hinc illius successiuae deductiōnis potest sequi
electio iudicatorum in instanti. Item cum vult probare,
quod nulla volitio naturaliter elicitur in instanti
& assumit quod nulla intellectio, vel cogitatio libere elici-
ta producitur in instanti, quia si sic, non esset finis alicuius
successiue mutationis &c. Dicitur, quod parum valet. Quia
aliqua intellectio instantanea producta potest sequi suc-
cessiuam fantasationem, vel operationem cogitatus vir-
tutis, ita quod in instanti terminante illam operationem
elicitur intellectio tota simul. Similiter cum probat, quod
nulla cogitatio naturaliter causata producitur in instanti
& assumit, quod omnis talis causatur ex actione fantasma-
tis in intellectu falsum assumit, quia ex specie rose dudum
causata in intellectu potest noua intellectio causari, fan-
tasmatate nihil pro tunc imprimente in intellectum possi-
bilem. Aliud falsum assumit, scilicet quod fantasma gi-
gnens speciem vel intellectiorem in intellectu, tempore
& de necessitate agat successiue, ita quod aliter esse non

posset. Dicitur enim, quod immo talis species imprimi po-
test tota simul & in instanti. Nec valet probatio ad opposi-
tum. Conceditur enim, quod in illo instanti fantasma pri-
mo agit in intellectu, & quod tunc primo est sufficienter
forte ad imprimendum, & quod tunc est minimum,
quod illa potest imprimere speciem in intellectu, & debi-
lissimum inter omnia quae possunt imprimere. Nec valet
probatio ad oppositum. Non enim quacunque virtute
moriua est naturaliter dare debiliorem, quae similiter sit
moriua, licet tardius eiusdem mobilis. Veruntamen secun-
dum considerationem mathematicam, quacunque remissio-
sa est dare remissiosem, & quilibet parua minorem, &
quantumcunque intensa intensiosem. Sed naturaliter lo-
quendo est dare minimum colorem extensiuem, & intensi-
ue, sic quod minor non posset per se existere. Sed tora
imaginatio anglicana de maximo & minimo fundatur in
falso principio, scilicet quod quilibet forma accidentalis
actiua vel passiuua sit in infinitum diuisibilis secundum in-
tensionem vel remissionem, cuius oppositum probatum
fuit in primo sentent. distinct. 17. quaestio. secunda. Sed quic-
quid sit de anima rationali, tamen illa deductio in angelo
nullum locum habet, quia eius intellectiōnes non causan-
tur a fantasmatibus, nec ab obiectis materialibus, vt in
praecedentibus dictum fuit. Ad argumenta secundo loco
contra conclusionem, per quae videtur probari, quod
volitio & intellectio producuntur successiue, pars ante
partem. Dico duo. Primum est, quod omnia illa argu-
menta fundantur in falso, scilicet quod intensio & remis-
sio formarum fiat per aduentum aut recessum, seu quod
idem est per additionem formae ad formam, & per sub-
tractionem partis a parte. Illa enim opinio in primo sen-
tent. ex dictis Sancti Thom. reputata est tanquam falsa. Di-
co secundo quod nulla volitio seu intellectio est per se in
tempore, licet per accidens possit esse in tempore. Et de
hoc Beatus Thom. prima secunda quaestio. Trigesima pri-
ma articulo. secundo vbi quaerit, vtum delectatio sit in tem-
pore. sic ait Aliquid contingit esse in tempore dupliciter.
Vno modo secundum se. Alio modo per aliud, & secun-
dum accidens. Quia enim tempus est numerus successiuo-
rum, illa secundum se dicuntur esse in tempore, de quo-
rum ratione est successio, vel aliquid ad successiorem
pertinens vt motus, quies, locutio, & alia huiusmodi. Se-
cundum aliud vero & non per se sunt in tempore illa, de
quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui
successioni subiacent, sicut esse hominem de sui ratione
non habet successiorem. Non enim est motus, sed termi-
nus motus, vel generatio nis ipsius. Sed quia humanum esse
se subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse
hominem est in tempore. Sic igitur dicendum, quod decla-
ratio quidem secundum se non est in tempore. est enim
delectatio quies in bono iam adepto, quod est quasi ter-
minus motus. Sed si illud bonum adeptum transmuta-
tioni subiaceat, erit delectatio in tempore per accidens. Si
autem sit omnino intransmutabile, non erit in tempore,
nec per se, nec per accidens. Hae ille. Item ibidem in solu-
tione primi sic dicit. Sicut dicitur Tertio de anima, motus
dupliciter dicitur. Vno modo qui est actus imperfectus en-
tis in potentia in quantum huiusmodi, & talis motus est
successiuus, & in tempore. Alius autem motus est actus
perfecti id est existentis in actu, sicut intelligere, sentire,
velle, & huiusmodi, & etiam delectari, vel huiusmodi mo-
tus non est successiuus, nec per se in tempore. Hae ille. Si-
milie dicit quarto sent. dist. quadragesima nona quaestio. ter-
tia articulo. primo quaestio cula tertia vbi in fine post senten-
tiam praecedentem ibi posita subdit. Delectatio non est
in tempore, nisi de per accidens, in quantum, scilicet perfe-
ctio illa, ex cuius coniunctione confugit delectatio, mo-
tui coniuncta est. & ideo si sit aliqua perfectio, quam mo-
tus non contingat, talis delectatio non erit in tempore, ne-
que per se neque per accidens, & haec est spiritualis dele-
ctatio in angelis. In brutis autem delectatio existens, est in
tempore per accidens in quantum eorum perfectionibus
motus directe coniungitur. Sed in nobis delectatio non
est in tempore quantum ad intellectiuam partem etiam
per accidens, nisi valde in directe, in quantum, scilicet ope-
ratio

Dist. 17. q. 1.

ex. com. 28.

Operationes animæ & rationis non sunt in tempore nisi per accidens.

ratio intellectus hostri coniungitur fantasmatibus. Tamé verum est nullam delectationem esse in tempore per se loquendo. Hæc ille. Item in solutione primi. Delectatio (inquit) immediate consequitur operationes animæ, quæ sunt apprehendere & velle, hæc autem operationes non sunt in tempore, nisi per accidens videlicet enim, intelligere, & velle statim sunt. Hæc ille. Item in solutione tertii dicit. Aliæ animæ passiones quantum ad id, quod est ex parte animæ non sunt in tempore, nisi per accidens in quantum scilicet adiungitur eis motus ex parte corporis. Item secundo contra Gen. capitulo. 96. ostendit quomodo intellectus per accidens est in tempore, & quomodo non, ibi enim sic dicit. In operatione intellectuali substantiarum separatarum non admiscetur tempus, sicut enim intelligibilia in actu sunt absque loco, ita etiam absque tempore. Nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat, nisi ea quæ aliquantulum sunt in loco, & ideo intelligere substantia separata est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostræ adiacet tempus, & inde est, quod in compositione & divisione semper intellectus non iter adiungit tempus præteritum, vel futurum, non autem intelligendo quod quid est. Intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia a sensibilibus conditionibus. Vnde secundum illam operationem neque sub tempore, neque aliqua conditione rerum sensibilibus intelligibile apprehendit. Componit autem & diuidit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, & in hac applicatione necesse est cointelligi tempus. Hæc ille. Item prima parte quæstio. 85. articulo. quinto in solutione secundi sic dicit. Intellectus abstrahit a fantasmatibus, & tamen non intelligit actu nisi conuertendo se ad fantasmata, & ex ea parte, qua se ad fantasmata conuertit, compositioni & divisioni eius adiungitur tempus. Item prima secunda, quæstio. 113. articulo. septimo in solutione quinti sic dicit. Successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his, quæ subiacent tempori, & aliter in his, quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subiacent tempori, non est dare vltimum instantans, in quo prior forma subiecto in est, est autem dare vltimum tempus, & primum instantans, in quo forma sequens inest materiæ vel subiecto. Cuius ratio est, quia in tempore non potest accipi ante vnum instantans, aliud instantans immediate præcedens, eo quod instantaneum vel inuenienter se habeant in tempore, sicut nec puncta in linea, vt probatur quinto phisic. sed tempus terminatur ad instantans, & ideo in toto tempore præcedenti, quo aliquid mouetur ad vnam formam, subest forma opposita, & in vltimo instanti illius temporis, quod est primum instantans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus, sed in his, quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si quæ enim successio in subiecto vel intellectuum conceptionum prout est in angelis talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto, sicut & ipsa quæ mensurantur non sunt continua, vt in primo habitum est. Vnde talibus est dandum vltimum instantans, in quo primum fuit, & primum instantans, in quo est illud, quod sequitur, nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat. Mens autem humana secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, in quantum scilicet intelligit cum continuo & tempore secundum fantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, & ideo indicandum est secundum hoc de eius mutatione secundum conditionem temporalium motuum. Vt si dicamus, quod non est dare vltimum instantans, in quo fuit in culpa, sed vltimum tempus. Est autem dare primum instantans, in quo in gratia est, in toto autem præcedenti tempore inerat culpa. Hæc ille. Item quarto, sententia. distincta. Decimaseptima, quæstione prima articulo quinto quaestiuicula tertia in sol. primi dicit sic. Duplex est motus, quia quidam est motus, qui est actus imperfecti, qui est exitus de potentia in actum, & talis motus oportet quod sit successiuus, quia semper expectat aliquid in futurum ad perfectionem lux speciei, eo quod pars motus est alterius speciei a toto motu, vt dicitur,

exemplo, ethicorum. Sicut patet in alteratione, quæ est ad albedinem, cuius pars est motus ad colorem medium specie differens, si diuisum accipitur. Alius motus est actus perfecti, qui magis dicitur operatio, qui non expectat aliquid futurum ad complementum suæ speciei, sicut sentire, talis motus non est successiuus, sed subitus. Et si contingat dici, quod talis motus sit in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur etiam quolibet instanti illius temporis, in quo esse dicitur, sicut esse hominem in tempore est & instanti, & talis motus est motus liberi arbitrii, & ideo in instanti. Secus autem si esset motus collatiuus, quia tunc non posset esse in instanti propter discursum de vno in aliud. Item prima parte quæstione 85. articulo. quinto dicit, quod in actu intellectus qui est componere vel diuidere, seu syllogizare & discurre de vno in aliud accidit successio & tempus, non autem in simplici apprehensione quidditatis. & in multis aliis locis dicitur simile. Ex quibus patet, quod secundum eum intellectus & volitiones, immo & visiones non sunt de per se in tempore, nec per partem ante partem, sed totæ simul, secundo quod tales actus de per accidens sunt, vel esse possunt in tempore ratione suarum causarum vel obiectorum, tertio, quod in actione intellectus componentis, & diuidens, & discurrens de vno in aliud est successio, quarto quod actus intellectus & voluntatis angelicæ non mensurantur tempore continuo, nec aliquo instanti, vel instantibus illius temporis, sed tempore discreto, vel instantibus eius. Istis suppositis dicitur ad primum argumentum, quod consequentia non valet, quia intentio formæ, vel actus non fit per additionem partis ad partem sicut argumentum supponit. Ad secundum simile negatur antecedens. Nulla enim volitio, aut dilectio corrumpit partibiliter, licet possit successiuè remitti, quæ tamen remissio non fit per subtractionem partis a parte, sicut arguens false imaginatur, sed per minorem, & minorem participationem formæ a subiecto. Ad tertium negatur antecedens, si intelligatur quod visio acquiratur per partem ante partem, ita quod visio habeat partes intensiuas eius essentiam componentem, licet concedam quod habeat partes extensiuas ad extensionem sui subiecti de per accidens. Et similiter nego quod intellectio, quæ est simplicis quidditatis apprehensio sine compositione & discursu habeat quasunque partes secundum extensionem vel intentionem. Et ad probationem antecedentis primam dico, quod visio corporalis potest intendi secundum maiorem participationem suæ actualitatis a subiecto, sed non per acquisitionem nouæ parti, & ita non concluditur, quod fiat partibiliter, immo tota simul si sit eadem quæ prius, & respectu vnius & eiusdem obiecti. Ad secundam probationem dicitur, quod sicut color non intenditur per additionem nouæ partis ad præcedentes. ita nec eius visio. Ad tertiam locutionem dicitur, quod quia in locutione est compositio vel diuisio vel discursus, ita in apprehensione illius potest esse successio conceptionum intellectus, quod non negamus. Ad quartam dicitur, quod in casu de successiuâ presentatione obiecti visibilis nihil potest argui de successione intellectus, quia illud apprehenditur sensu, & non immediate per intellectum humanum. Sed vtrum visio corporalis illius partibiliter acquiratur, potest esse dubium. Et de hoc, & quæ tunc ad hoc dico, quod in illo casu non remanet eadem visio a principio vsque ad finem, quia continue videt aliud & aliud obiectum, scilicet alia & alia colorati. Et hoc non probatur, quod vna visio partibiliter acquiratur, quæ sit in se permanens, quia in illo casu est continue alia & alia visio nec prima efficitur pars secunda, nec e contra, nec duæ illarum coponunt tertiam per modum intentionis, nec per modum extensionis formæ extensæ ad extensionem subiecti, sed solum illo modo quo in entibus successiuis præteritum & futurum adinuicem continuatur per aliquod indiuisibile, constituunt tempus vel motum: talis enim visio cum consequatur motum localem obiecti sui, consimiliter & in consimiles partes habet diuidi, & consimiliter acquiratur & deperditur, sicut & motus localis, & de illa per oia consimiliter iudicandum est, sicut de vno ente successiuo, cuius nulla pars simul manet cû alia. Sed hoc non infringit propositum nostrum quia primo est

est de productione visionis permanentis, & simul totius, cuiusmodi non est illa visio successiuâ, de qua loquitur argumentum. Ad argumenta tertio loco contra conclusiones, & similiter ad argumenta quarto loco inducta, in quibus Adam se fundat dicitur, quod nihil penitus valent contra conclusiones, quia procedunt ex falso fundamento. Nam in argumentis tertio loco factis. Primo supponit, quod omnis volitio secundum se tota simul producat mentem instanti instanti temporis continui. Secundo, quod in nullo tempore instantans succedat instanti sine medio. Tertio, quod nullius rei permanentis sit dare vel possit dari vltimum instantans sui esse, loquendo de quocunque instanti & cuiuscunque temporis, omnia autem ista neganda sunt secundum doctrinam S. Thomæ & opposita horum concedenda. Vnde ad argumentum primum conceditur, quod possibile est a, dilectionem non esse in instanti presenti, & esse vel fore secundum se totam immediate post hoc instantans præsens. Et cum inferatur igitur instantans esse immediatum instanti, conceditur consequens gratis tanquam verum. Sed tamen non sequentiam ipse non probat, nec probare potest ex suis fundamentis. Ipse namque semper protestatur, quod per instantans non intelligit aliquod indiuisibile in tempore, nec aliquam mensuram indiuisibilem, sed quod tamen dicit aliquid fieri in instanti, intelligit quod aliquid fit totum simul, & non per partem ante partem. Quo modo ergo potest ipse inferre hæc consequentiam a, sit in instanti presenti & b, sit immediate post hoc instantans secundum se totum: igitur instantans est immediatum instanti ad hunc sensum, quem exprimit, quod scilicet vnum indiuisibile sit immediatum alteri diuisibili in tempore? proculdubio non sequitur, sed alia, quod vna factio simultanea immediate sequatur aliâ, quod ipse nunquam probat esse impossibile, nisi per illud inferens medium iam præactum. Quia dixit, quod ex hoc sequeretur, quod in diuisibile esset immediatum indiuisibili in tempore. Vnde ratio prima nullam habet efficaciam, dato quod non poneremus tempus discretum, & multo minus habet apparentiam veniendo illud. Ad secundum dicitur, quod dictum Arist. veritatem habet, vbi inceptio vel definitio rei habet essentialem & necessariam ordinem ad aliquem motum vel mutationem successiuam, sicut in inceptioe & definitione formarum substantialium vel accidentalium in suis materijs, & in inceptioe actionum animæ sensitiuæ & intellectiue, sed in operationibus angelorum, qui sunt supra motum continuum & tempus consequens illud talia locum non habent. Vnde impossibile est, quod operatio, quæ est in hoc instanti non sit vltra hoc instantans secundum se totam nec aliquam partem sui. Et similiter e contra impossibile est, quod operatio, quæ non est in hoc instanti secundum se, nec secundum aliquod sui, sit immediate post hoc instantans secundum se, & quo libet sui. Ad tertium dicitur, quod consequentia ibi facta nulla est. Si enim instantans non sit indiuisibilis mensura, sed hoc nomen instantans circumloquitur hanc orationem aliquid fieri totum simul, non sequitur si aliquid non sit nunc, & immediate post hoc erit totum simul, quod indiuisibilis mensura sit immediata alteri indiuisibili mensuræ, vt statim dictum est, immo potius sequitur oppositum consequentis ex antecedente. Ad quartum conceditur consequens, quod non solum duo angeli, immo mille sunt factibiles vnus immediate post alium, & non simul cum alio, & quod quilibet sit indiuisibiliter, & simul totus non successiuè productus. Nec sequitur, quod instantans sit immediatum instanti in aliquo continuo tempore, sed solum in tempore discreto, quod ex indiuisibilibus componitur, veruntamen istud consequens arguens non potest inferre, vt dictum est. Et sic patet, quod probatio conclusionis suæ nulla est. Sed argumenta quæ fecit contra ipsum quidam alius doctor anglicus vocatus Pet. Campsle, vel Campsalis, potiora sunt suis. Arguit enim primo sic. Deus posset immediate post hoc instantans solum mundum annihilare si vellet, ita quod modo esset & immediate post simul non esset, sed simul desineret esse, alioquin non videtur ita potens ad destruendum, sicut ad producendum ipsum simul: igitur eadem ratione posset facere, quod non esset nunc & immediate post totus simul esset: ergo a simili in proposito. Secundo arguit sic. Deus posset facere

vnum angelum, qui præcisè esset per instantans, & ille angelus illo casu posito simul desineret esse: ergo instantans erit immediatum instanti secundum tuum modum arguendi. Tertio. Præcisè per vnum instantans potest Deus nolle cooperari soli ad illuminationem medijs summe dispositi, & si hoc fieret, tunc in illo instanti sol illuminaret medium, & tamen statim post illuminaret & simul, quia non esset ibi aliqua causa successiois. Quarto. Quia obstaculum aliquid impeditiuum illuminationis interpositum inter solem & medium posset à Deo in instanti annihilari, & illo casu posito sol immediate post illud instantans illuminaret medium sine successione, quia ibi nulla esset causa successiois. Quinto. Quia in quacunque mensura potest aliqua causa successiuè agere aliquam rem factibilem simul, Deus potest eam simul & subito producere, quia rem factibilem simul fieri nullam includit repugnantiam, sed creatura potest immediate postquam talis res non est, nec aliquid eius, agere successiuè talem rem: igitur Deus potest immediate post instantans, in quo res non est, nec aliquid eius simul eam producere, igitur nulla apparet repugnantia, quin etiam sic fieri posset volitio à vniuersitate. Sexto. Quia Deus immediate post hoc instantans potest totam rem aliquam & quamlibet eius partem conseruare, sed diuina conseruatio est vera productio: igitur Deus potest immediate post hoc instantans aliquid simul & totaliter producere, & ita sol si staret, immediate post hoc instantans conseruaret radium, quem nunc producit, & conseruare vt prius est producere: igitur & cæter. Septimo. Quia omne illud, cui non repugnat simul esse immediate post instantans, potest Deus immediate post hoc instantans producere, quia non erit sibi impossibile omne verbum, sed creatura permanens nulli repugnat simul esse immediate post hoc instantans, quia omnis talis destructio erit secundum se immediate post hoc instantans, vel aliquid eius: igitur omnem talem potest Deus immediate post hoc instantans simul totam producere, dato quod non sit nunc illa, nec aliquid eius. Octauo. Quia nihil est negandum à diuino posse, ex quo non possunt inferri contradictoria simul fore vera, vt pote quod esse & non esse simul cõueniant eidem, sed ex hoc quod aliquid nunc totaliter non est & immediate post hoc totum simul est, vel e contra non sequitur, quod aliquid simul sit & non sit, sed solum quod esse totale alicuius creature immediate succedat sibi totali non esse, vel e contra: igitur hoc non est negandum à diuino posse. Hæc sunt argumenta illius, quæ sunt multum apparentia ad probandum, quod non implicat contradictionem a, nunc totaliter non esse, & a, immediate post hoc totaliter fore. Ad quæ argumenta Adam non bene respondit, sicut patet intuenti eius responsiones, vt puta dicendo ad primum, quod hæc est impossibilis Deus vult annihilare totum mundum immediate post hoc instantans & cætera. Item ad argumenta eius quarto loco facta patet solutio per prædicta. Quia fundantur in falso, scilicet quod impossibile sit indiuisibile sequi aliud indiuisibile sine medio in quocunque tempore. Patet enim ex prædictis, quomodo hoc non est impossibile in tempore discreto. Vltimus dicitur, quod illud consequens licet sit falsum in tempore continuo, tamen illud non inferatur ab arguente, qui negat omne indiuisibile mathematicum, & omnes mensuras indiuisibiles in tempore, quæ dicantur nunc, vel instantia. Vnde contra eum arguo sic. Secundum te ex hoc quod aliquid sit in instanti non sequitur aliquid indiuisibile esse in tempore: igitur nec ex hoc, quod aliqua duo sunt in instantibus, sequitur aliqua plura indiuisibilia esse in tempore. Et rursus nec sequitur a, sit immediate post hoc instantans in instanti: igitur instantans est immediatum instanti, sicut indiuisibile indiuisibili, & sicut conclusio sua præcedens male probatur, & bene impugnatur, simile est de ista. Vnde contra eam arguit Campsle. Primo sic. Quia si voluntas non possit actum elicittum suspendere, nec præcisè velle per instantans, tunc voluntas in aliquo casu intente cõtinuaret actum suum, quia ponatur, quod voluntas primo quando elicit actum suum, venit ipsum continuare per tempus aliquod, aut igitur continuabit vltra instantans, & tunc inuit, aut non, & tunc habetur intentus. Capreolus 2. Sent. P. Secundo

Vltimo est intentio

Pet. Campsle

Ad argumen. Adam quarto loco contra eandem.

Contra eundem Pet. Campsle, quod voluntas potest per se esse vel se per instantans.

Secundo arguit. Si volitio necessario durat per tempus aliquid, sequitur quod in casu voluntas non potest se conformare iudicio recte rationis, quia volo quod in medio illius temporis iudicet intellectus, quod illa volitio non est ulterius continuanda, aut igitur tunc potest se conformare illi iudicio, & tunc volitio illa non durat per tempus datum, aut non potest, & tunc sequitur conclusio probanda. Tertio arguit. Quia sequitur, quod voluntas meretur necessario in casu, quia per tempus aliquam bonam volitionem inceptam continuaret necessario, & quod primum instans illius temporis non esset in eius potestate quin meretur, totum per totum illud tempus datum, & sic necessitate: igitur esset meritum, & non esset meritum. Quarto. Sequitur quod aliquis viator in casu non posset penitere de peccatis suis, quia sit b, ultimum instans temporis dati, & sit actus de quo est sermo peccatum mortale. Quæro utrum ante b, potest penitere, aut non. Si potest: igitur ante b, potest ab illo actu cessare, cuius oppositum datur, si non potest, tunc sequitur conclusio probanda. Quinto arguit. Quia tunc in medio illius temporis non posset corrumpi illa voluntas, nec annihilari, quia ita necessario sicut manet actus, manet subiectum actus, quod est voluntas. Sexto. Quia tunc sequitur, quod in casu volitio esset respectu incogniti, quia ponatur quod in medio illius temporis fiat homo demens, ita quod corrumpatur cognitio respectu illius obiecti, & ex quo volitio illius adhuc durat, sequitur propositum. Septimo. Quia cum nihil sit tante in potestate voluntatis sicut ipsa voluntas, & per impedimenta extrinseca potest eius actus abbreviari, videtur quod multo fortius à seipsa, aliter non esset ita prompte ab ipsa causabilis vel destructibilis, sicut ab extrinseco. Octavo. Quia tunc in casu voluntas cogereatur ad peccandum, quia pono quod intellectus iudicet non esse bonum immo malum velle tale obiectum in secunda medietate temporis dati, aut igitur potest actu cessare ante finem temporis dati, aut non, si sic: igitur illud tempus non erat ita paruum, circa cuius finem non potuit cessare ab actu contra te: si non, habetur intentum quod necessario peccat. Nono. Quia tunc totum residuum temporis post primum instans non esset sibi imputandum, sicut nec projectio lapidis post primum instans: igitur &c. hæc & multa similia arguit Campsallis. Et apparet mihi, quod concludunt satis bene de voluntate angelica, licet non de humana, quia Adam ad prædicta & similia respondet, quod est dare minimum tempus, quod anima potest distincte percipere, vel maximum, quod non potest, & ideo si intellectus vel voluntas elicet in hoc instanti aliquem actum, & in hoc instanti velit elicere alium actum in alio instanti, vel in aliqua parte temporis post hoc instans, vel ita labentur infinitæ partes temporis sibi imperceptibiles, & infinita instantia, in quorum nullo poterit nouum actum totaliter distinctum à prioribus elicere. Vnde quod primo sic dicit. Sicut contingit dare minimum sensibile à sensu, vel maximum quod sentiri non potest ex libello Aristot. de sensu & sensu, ita contingit dare minimum tempus sensu perceptibile, vel maximum quod à nobis distincte percipi non potest secundum exigentiam aliarum dispositionum principaliter habendarum, & ita etiam est de motu. Nam rotam horarum in horologio moueri sensibilibus, visu non ita tim percipimus, licet coram oculis realiter, quamuis lente rotetur, sed nec solem in cælo, quamuis multum velociter moueatur, cuius causa, ut ætumo est, quia est aliqua minima magnitudo motu pertransienda à nobis distincte visu perceptibilis, vel maxima aliqua, quæ non potest à nobis sic distincte percipi secundum exigentiam presentium dispositionum, quæ ad talem perceptionem requiruntur. Ex hoc sequitur, quod si voluntas in hoc instanti imperet sibi delectationem alicuius obiecti pro aliquo nunc, non est in potestate voluntatis, quod pro alio nunc perceptibiliter & distincte per volitionem illius actus tollat ipsum, donec lapsus fuerit illud tempus minimum, quod distincte percipere potest, vel maximum, quod percipere non potest. Nam ex quo modo vult illum actum esse, vult ipsum esse ex præmissis, & quantum diu vult illum esse, non habebit nolle, per quod tollatur, & quo quasi sibi imperet, nunc non velis. Et hoc non poterit libere facere citra lapsum talis temporis minimi, in quo sit, vel maximi, in quo non: igitur cum non possit libere

lectio. 18.

tollere huiusmodi actum nisi per tale nolle imperatum, vel alio simili, sequitur, quod non est in potestate voluntatis quin habeat actum, quem nunc vult esse, & quem nunc causat vsque ad finem talis temporis. Et hoc iterum probatur aliter. Quia agens liberum potest aliquando ita cito agere libere secundum ultimum suæ potentia, sicut naturale necessario, & naturaliter ita agit. Nitatur igitur ita cito sicut poterit secundum presentes dispositiones actus, in quæ nunc vult esse, dimittere, & cum non possit immediate post dimittere, dabitur aliquod tempus, intra quod non possit actum dimittere ex se libere, cum non posset distincte omne instans aduertere, & per consequens per illud tempus non addit nouum meritum supra suum meritum instantaneum. Hæc vltima consequentia probatur. Quia in nulla mensura meretur voluntas per actum suum nouo merito, pro qua non potest non habere actum talem, quia pro tali mensura non est actus sibi imputabilis plusquam quod sit rationalis: igitur si voluntas pro aliquo instanti libere causat actum aliquem, non est in potestate eius libera, ipsum tollere cæteris paribus per tempus aliquod determinatum, & hoc si simul tollat eum, & non partes &c. Hæc ille. Omnia ista satis probabilia sunt loquendo de potestate naturali sensus & intellectus & voluntatis humanæ, sed de potestate intellectus & voluntatis angeli non habetur apparentiam apud S. Thom. quod etiam ipse Adam confitetur quasi in eadem quod. Nam soluens quoddam argumentum sic dicit. Ad hoc (inquit) potest dici dupliciter. Vno modo imaginando, quod intellectus creatus posset distincte omni tempore assignabili quantumcumque paruo minus naturaliter distincte percipere, vt potest diuidendo tempus aliquod futurum in eius primam & secundam medietatem, & de secunda non curat, sed primam sic diuidat in suas duas medietates, & posteriorem abijciat, & primam iterum diuidat, & sic deinceps, & quantumlibet semper particulam distincte cognoscat. Ita enim certum est Deum distinctissime cognoscere partes temporis finiti futuri, cuiusvis dandi proportio nobiles infinitas, & si talis cognitio partium temporis esset possibilis creaturæ sicut Deo, & alii simile dicunt de angelis, sicut hoc dicendum esset consequenter sicut est in hoc casu dicendum de Deo, videlicet quod tunc necessario expectabit per tempus, si producere aliquid immediate post hoc instantaneum, sed tamen per nullum tempus necessario expectabit &c. Hæc ille. Sicut tamen supra dictum est, quia angelicæ operationes intellectuales non mensurantur tempore continuo, nec aliquo instanti illius, totus iste processus quo ad voluntatem angelicam nihil valet. Et ideo conceditur, quod actum volitionis, quem habet pro aliquo instanti sui temporis potest suspendere totum simul immediate post illud instans, & similiter e contra actum, quæ non habet in instanti presentis sui temporis, potest habere elicereque totum simul immediate post præsens instans. Vnde si diabolus non peccauit in primo instanti, potuit peccare actu diuisibili immediate post primum instans, & si habuit actum dilectionis Dei in primo instanti, potuit illum suspendere totum simul immediate post primum instans, & peccare in secundo instanti. Ad argumentum in pede questionis respondet B. Thom. prima parte. q. 62. artic. 1. in solu. primi dicens. Quia beatitudo in illa auctoritate accipitur pro illa naturali perfectione, quam angelus habuit in primo statu innocentie. Et tantum de presentis questione. Benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO VI.

QUÆSTIO I.

Utrum angelus possit moueri localiter.



IRCA sextam distinctionem sequentem queritur. Utrum angelus possit moueri localiter. Et arguitur quod non. Quia vt probat Aristot. 6. Physic. Textum nullum impartibile mouetur, quia dum aliquid est in termino à quo non mouet, nec diu est in termino ad quæ, sed tunc motum est, vnde relinquitur, quod omne quod mouetur, dum

tur, dum mouetur partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem, sed angelus est impartibilis: igitur non potest moueri localiter. In oppositum arguitur sic. Eiusdem rationis est angelum beatum moueri, & animam beatam moueri. Sed necessesse est dicere animam beatam moueri localiter, cum sit articulus fidei, quod Christus secundum animam descendit ad inferos: igitur angelus beatus mouetur, vel potest moueri localiter. In hac questione erunt tres articuli. In primo ponetur opinio Sancti Thomæ per conclusiones. In secundo recitabuntur aduersariorum obiectiones. In tertio dicetur ad eorum rationes. Quantum ad primum articulum ponitur quatuor conclusiones. Prima. Nec angelus nec aliquod corpus potest seipsum mouere localiter vt proprie & per se mouens & per se motum localiter. Hanc conclusionem probat vniu. salius. S. Thom. primo contra Gentiles. cap. 13. vbi sic dicit. Quia omne quod mouetur ab alio mouetur, vt probat Philosophus tripliciter. Primo sic. Si aliquid mouet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui, aliàs manifeste ab alio moueretur, oportet etiã quod sit primo motum, scilicet quod mouetur ratione simplicis, & non ratione partis sue, sicut mouetur animal per motum pedis, sic enim totum non moueretur à se, sed sua pars, & vna ab alia, oportet etiam ipsum esse diuisibile, & habere partes, cum omne quod mouetur sit diuisibile, vt probatur 6. Physic. His suppositis arguit sic Arist. Hoc quod à seipso ponitur moueri est primo motum: ergo ad quietem vnius partis eius sequitur quietes totius. Si enim quiescente vna eius parte alia pars moueretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quæ mouetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, mouetur à seipso, eius enim quietes sequitur ad quietem alterius, & ideo oportet quod eius motus ad motum alterius sequatur, & sic non mouetur à seipso: ergo hoc quod ponatur à seipso moueri, non mouetur à seipso, necesse est ergo quod omne, quod mouetur ab alio mouetur. Nec obuiat huic rationi, quod forte aliquis posset dicere, quod eius quod ponitur mouere seipsum pars non potest quiescere, quia pars non est quiescere, vel moueri, nisi per accidens, vt Auic. caluiniatur, quia vis rationis in hoc consistit, quod si aliquid seipsum moueat primo & per se, & non ratione partium, oportet quod suum moueri non dependeat ab alio, motus autem ipsius diuisibilis sicut & eius esse dependet à partibus, & sic non potest seipsum mouere primo & per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductæ, quod supponatur partem mouentis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute, sed debet hanc conditionalem supponere esse veram, quod si quiesceret pars, quiesceret totum, quæ quidem potest esse vera, etiam si antecedeat sit impossibile, sicut ista conditionalis est vera, si animus est homo, animus est rationalis. Secundo probat eandem propositionem per inductionem sic. Omne quod mouetur per accidens, non mouetur à seipso, mouetur enim ad motum alterius. Similiter autem nec quod mouetur per violentiam, vt manifestum est, neque quod mouetur per naturam, vt ex se mota sicut animalia, quæ consistunt ab anima moueri. Nec iterum quæ mouentur per naturam, vt graua & leuia, quia hæc mouentur à generante, & à remouente prohibens. Omne autem quod mouetur, aut mouetur per se, aut per accidens. Si per se, aut per violentiam, aut per naturam, & hoc vel est motum ex se, vt animal, vel non motum ex se, vt graue & leue: ergo omne quod mouetur, ab alio mouetur. Tertio probat idem sic. Nihil idem est simul actus & potentia respectu eiusdem, sed omne quod mouetur inquantum huiusmodi est in potentia, quia motus est actus entis in potentia secundum quod huiusmodi, omne autem quod mouet, inquantum mouet est in actu, quia nihil agit, nisi secundum quod est in actu: ergo nihil est respectu eiusdem mouens & motum, & sic nihil mouet seipsum. Hæc S. Thom. in forma. Eandem ponit in prima parte. q. 2. artic. 3. vbi sic ait. Aliquid mouet secundum quod est actus, mouere enim nihil aliud est quam adducere de potentia in actum. De potentia autem non po-

test aliquid reduci in actum, nisi per aliquid ens actum. Sicut calidum in actu quod est ignis, facit lignum quod est calidum in potentia esse calidum in actu, & per hoc mouet & alterat ipsum. Non autem est possibile, quod idem sit simul in actu, & in potentia secundum idem, sed solum secundum diuersa. Quod enim est calidum in actu, non potest esse simul calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia, impossibile est igitur, quod idem in eodem motu sit mouens & motum, vel quod moueat seipsum. Hæc ibi. Eandem probationem ponit in multis alijs locis. Secunda conclusio. Angelus potest localiter moueri à seipso, & per accidens. Ista potest probari sic. Illud quod potest esse successiue in diuersis locis satis de per accidens potest moueri localiter de per accidens, sed angelus est huiusmodi: igitur & ceter. Maiorem & minorem huius probationis Sanctus Thomas in multis locis. Nam in prima parte. quæstio. 53. artic. 1. probat, quod angelus potest moueri localiter & arguit sic. Angelus beatus potest moueri localiter, sed sicut esse in loco æquiuoce conuenit corpori & angelo, & ita moueri secundum locum. Corpus enim est in loco inquantum continetur sub loco, & commensuratum loco, vnde oportet quod motus corporis in locum commensuratur loco, & sit secundum exigentiam eius. Et inde est, quod secundum continuitatem magnitudinis est continuus motus, & secundum prius & posterius in magnitudine, est prius & posterius in motu locali corporis, vt habetur 4. Physic. Sed angelus est in loco non vt commensuratur & contentus, sed magis vt continens. Vnde motus angeli in loco non oportet, quod commensuratur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, vt habeat continuitatem ex loco, sed est motus non continuus. Quia enim angelus est in loco secundum contactum virtutis, necesse est, quod motus angeli in loco nihil aliud sit quam diuersi contractus diuersorum locorum successiue, & non simul, quia angelus non potest esse simul in pluribus locis, huiusmodi autem contractus non necessarium est esse cõtinuos. Et tamen potest in huiusmodi contractibus cõtinuitas quadam inueniri, quia nihil prohibet assignare angelo locum diuisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus diuisibilis per contactum suæ magnitudinis. Vnde sicut corpus successiue & non simul dimittit locum, in quo prius erat, & ex hoc causatur cõtinuitas in motu locali eius, ita angelus successiue potest dimittere locum diuisibilem, in quo prius erat, & sic motus eius erit continuus, & potest etiam totum locum simul dimittere, & toti alteri loco simul se applicare, & sic motus eius non erit cõtinuus. Hæc ille. Similem probationem ponit ad eandem conclusionem 1. sent. distin. 37. q. 4. artic. 1. vbi etiam addit in solutione quarti argumenti. Prædicto modo mouetur angelus per se secundum locum, scilicet secundum quod successiue operatur in diuersis locis, quia sic per se est in loco operando. Sed si accipitur motus angeli in loco per modum corporalis motus, sic non mouetur in loco, nisi de per accidens ad motum corporis assumpti. Nec tamen oportet, quod Deus per accidens moueatur in loco, quia nihil mouetur per accidens moto eo, in quo est, nisi distinctiue sit in eo, ita quod non in alio, sicut anima mouetur per accidens moto corpore toto, in quo est, & non mota manu tantum. Et per hoc patet solutio ad quintum, quia motus localis sicut est corporis non conuenit angelo nisi metaphoricè, sed æquiuoce loquendo de motu conuenit angelo proprie. Hæc ibi. Item ad intelligendum quod dictum est notandum est, quod in questione præcedenti art. 1. in solutione secundi sic dicit. Esse in loco vt in loco non conuenit angelo nisi per accidens, inquantum scilicet corpus assumptum ab angelo vel corpus, cui per operationem applicatur, in loco est. Sed esse in loco vt operans in operato conuenit angelo per se, secundum quod per se in loco operatur, sicut etiam materia prima per se est in loco, aut in locato vt pars, & punctum, sicut terminus per se est in loco, non autem vt locatum. Item in solu. primi sic dicit. Locus est nomen mensuræ, vnde esse in loco proprie significatur vt esse in mensura, & sic nulli rei corporeæ conuenit esse in loco, vt in loco. Sed tamen alicui rei incorporeæ conuenit esse in loco, non vt in loco, sed sicut operans in operato, vel sicut forma in materia. Vnde etiam angelus Capreolus 2. Sent. P 2 non

Cur mouetur anima & angelus i corpore infans a se vel assumpto localiter, sed per accidens, & non sic Deus.

non dicitur proprie locabilis nisi secundum quid, inquantum. Habet aliquid simile rei locatæ, ut scilicet determinetur potius ad ipsum locum quam ad illud. Hæc ille. Ex prædictis inferitur, quod licet angelus moueatur localiter ad sensum præexpofitum, non tamen potest concedi proprie loquendo, quod moueatur ad vbi, seu secundum vbi, nec quod sit vbi-cabilis. Patet quia secundum prædicta angelus non est in loco circumscriptiue, ut cõtenus & mensuratus à loco, vel illi commensuratus, aut configuratus secundum contactum superficiei ad superficiem, sed omnis res vbi-cabilis est circumscriptibilis, & loco suo configurabilis in suam superficiem: igitur angelus non est vbi-cabilis, nec est subiectum ipsius vbi, nec acquirit vbi per suum motum. Minor probatur. Quia vbi secundum auctorem sex principiorum est circumscriptio corporis à loci circumscriptio procedens. De hoc Albertus in commento dicti libri, tractatu de vbi cap. 1. sic dicit. Ad intelligendum quale esse dicat id, quod est vbi, intelligendum est, quod circumscribi est configurari corpus continens ad figuram contenti, & eodẽ modo. Et ideo est triplex circumscriptio. scilicet vna corporis continentis, & hæc est actio quedam. Et est circumscriptio circumscripti, & hæc est quedam passio, & est circumscriptio procedens & causata ab vtraque istarum, & hæc est circumscriptio locati ad locum, secundum quam loco secundum se, & in communi, vel huic particulari loco comparatur. Et hæc circumscriptio est vbi, quod est speciale prædicamentum, quia hæc est vna specierum entis primarum, quæ est prædicamentum, quando sub voce designatur. Hoc enim modo omne quod alicubi est, vbi esse dicitur, & hoc esse sic comparatum ad locum in nullo alio est prædicamentorum. Sic ergo dicitur, quod vbi secundum quod est prædicamentum circumscriptio est à loci circumscriptio procedens, & non immediate à loco procedens. Cum igitur de tribus fiat mentio. scilicet de loco & locato, & de loci circumscriptio, locus quidem secundum substantiam & subiectum est in corpore quod capit, hoc est, quod continet & locat, quæ enim vltimum corporis continentis & ambientis, in quo capit id, quod continet, hoc est locatum, & circumscribitur. Et ex hoc sequitur, quod in loco est quicquid in loco circumscribitur, non est autem in eodem in substantia & subiectum locus & vbi. Locus enim est in eo, quod capit & continet, & circumscribitur, vbi vero est in eo, quod capitur, & continetur, & circumscribitur, & ab alio exteriori complectitur. Locus autem non vbi continere animam, vel alicui rei incorporeæ, anima enim & aliæ substantiæ incorporeæ nusquam est sicut in loco, propter quod nullum locum occupat circumscriptiue, ita quod mediū eius sit in medio, & totum in toto. Omne enim quod sic occupando locum in toto est loco, sic occupat & implet locum, quod ipse locus si est illius rei proprius locus aliud à re illa, quod eodem modo in loco sit, continere non potest, & sic anima nullum locum occupat, nec implet locum aliquem &c. Item in fine capituli secundi sic dicit. Ex dictis patet, quod aliquid proprie & per se dicitur esse in loco, quod sic refertur ad locum, quod indiuisibile, quo copulatur locatum, & longitudo loci ad longitudinem locati, & latitudo loci ad latitudinem locati, & profundum vnius ad profundum alterius, & hæc est circumscriptio in loco actiue, vel sicut in forma, processione autem siue sicut informatiue in locato. Et sic in eandem comparabile est locatum ad locum, & hanc comparationem dicit vbi in quod est prædicamentum. Hæc ille. Ex prædictis patet prima pars conclusionis. scilicet quomodo angelus mouetur localiter per accidens. Quia autem à seipso sic moueatur, probatur. Quia ipsum moueri est ipsum successiue circa corpus vel locum operari, sed ipsum eius operari ab ipso angelus effectiue procedit, sicut à principio effectiuo proximo, licet procedat à Deo sicut à principio primo: igitur angelus eo modo, quo mouetur, à seipso mouetur. Vnde S. Tho. prima parte. q. 18. art. 1. Ex his (inquit) quæ manifeste viuunt, accipere possumus, quorum sit viuere, & quorum non viuere autem manifeste continent animalibus. Dicitur enim in lib. de animalibus, quod vita in animalibus manifesta est. Vnde secundum illud oportet distinguere viuentia à non viuentibus, secundum quod animalia dicuntur viuere. Hoc autem est, in quo primo manifestatur vita, & in quo vltimo rema-

Substantia in corpore non sunt circumscriptiue in loco.

Vnde primo distinguuntur viuentia à non viuentibus.

net. Primo autem dicimus animal viuere, quando incipit ex se motum habere, & radiū iudicatur animal viuere, quando talis motus in eo apparet. Quando vero iam ex se non habet aliquid motum, sed mouetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vite. Ex quo patet, quod illa proprie sunt viuentia, quæ per seipsa secundum aliquam speciem motus mouentur, siue motus accipiatur proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est existentis in potentia, siue motus accipiatur communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere & sentire dicuntur moueri, ut dicitur 3. de anima. Ut sic viuentia dicuntur moueri, quod cum angelus mouetur, vel operationem aliquam, ea vero in quorum natura non est ut se agant ad aliquem motum vel operationem aliquam, viuentia dici non possunt, nisi per aliquam similitudinem. Hæc ibi. Ex quo patet, quod angelus cum fit viuens potest seipsum agere ad motum & operationem, tam ad operationem immanentem quam extra transeuntem, & sic dicitur moueri à seipso, nec solum angelus, immo Deus, ut concedit S. Tho. eadem q. artic. 3. in solutione primi argumenti. Tertia conclusio. Angelus eo modo quo mouetur localiter, potest moueri de extremo ad extremum per medium si vult, & non per medium si vult. Hanc probat S. Tho. prima parte. q. 53. artic. 2. vbi sic dicit. Motus localis angeli potest esse continuus, & non continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus de vno extremo moueri in alterum, quin transeat per mediū, quia ut dicitur 5. Physicor. medium est in quod prius venit quod cõtinuè mutatur, quàm in quod mutatur vltimum. Ordo enim prioris & posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris & posterioris in magnitudine, ut dicitur 4. Physicor. Si autem motus angeli non sit continuus, impossibile est, quod pertranseat de extremo ad extremum non pertranfito medio, quod sic patet. Inter quælibet enim extrema loca sunt infinita loca media, siue accipiuntur loca diuisibilia, siue indiuisibilia. Et de locis indiuisibilibus manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo sit inuicem sine medio consequantur, ut probatur in 6. Physicor. De locis autem diuisibilibus necesse est hoc etiam dicere, & hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non mouetur de loco ad locum, nisi in tempore, in toto autem tempore mensuratur motum corporis non est accipere duo nunc, in quibus corpus quod mouetur non sit in alio & alio loco, quia si in vno & eodẽ loco esset in duobus nunc, sequeretur quod ibi quiesceret, cum nihil aliud sit quiescere quàm in eodem loco esse nunc & prius. Cum igitur inter primum nunc & vltimum nunc temporis mensurantis motum sint infinita nunc, oportet quod inter primum locum, in quo incipit moueri, & vltimum locum, ad quem terminatur motus sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibilibiter apparet, sit enim vnus corpus vnius palmi, & sit via per quam transit duorum palmorum. Manifestum est, quod locus primus à quo incipit motus, est vnius palmi, & locus ad quem terminatur, est alterius palmi. Manifestum est autem, quod quando incipit moueri paulatim deserit primum palmum, & subintrat secundum. Secundum ergo quod diuiditur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media, quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium vnius loci, & punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus eiusdem. Vnde cum magnitudo sit diuisibilis in infinitum, & puncta etiam sint infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem locorum mediocum non consumit, nisi per cõtinuitatem motus, quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita & in motu continuo est accipere infinita quædã in potentia. Si ergo mobile quodcunque mouetur motu non continuo, sequitur, quod vel non pertranseat oia media, vel quod actu numeret media infinita, quod est impossibile: sic ergo in motu angeli non est continuus, non pertranseat oia media. Hoc autem, si moueri de extremo in extremum, & non per mediū potest conuenire angelo, sed non corpori, quia corpus mensuratur & continetur sub loco, vnde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed superior eo ut continens, vnde

Text. 100.

Text. 100.

Text. 100.

Text. 100.

Text. 100.

Text. 100.

vnde in potestate eius est applicare se loco prout vult: igitur per medium vel sine medio. Hæc ille. Similem conclusionem & probationem ponit primo sentent. distinct. 37. q. 4. artic. 2. Ex quo potest formari talis ratio. Omne quod ad libitum potest moueri de extremo ad extremum per motum continuū, & per motum non continuū, potest moueri pertranseundo medium, & potest moueri non pertranseundo, sed angelus est huiusmodi: igitur &c. Quarta conclusio. Impossibile est angelum moueri localiter in instanti. Hanc posuit prima parte. q. 53. artic. 3. vbi sic ait. Quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Dicebant enim, quod cum angelus mouetur de vno loco ad alium locum, in toto tempore precedenti angelus est in termino à quo, & in vltimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem, nec oportet aliquid esse mediū inter duos terminos, sicut non est aliquid mediū inter tempus & terminus temporis. Inter duo autem nunc est tempus medium, vnde dicunt, quod non est dare vltimum nunc, in quo fuit in termino à quo. Sicut in illuminatione & generatione substantiali, non enim est dare vltimum instans, à quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub priuatione formæ ignis, sed est dare vltimum tempus, ita quod in termino illius temporis est lumen in aere, vel forma substantialis ignis in materia, & sic illuminatio & generatio dicuntur motus instantanei, sed hoc in proposito locum non habet, quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est, quod similiter se habeat mobile vel quiescens nunc & prius, & ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem & in primo, & in medio, & in vltimo. Sed de ratione motus est, quod illud quod mouetur, aliter se habeat nunc & prius, & ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum mobile se habet in alia & alia dispositione, vnde oportet quod in vltimo nunc habeat formam, quam prius non habebat. Et sic patet, quod quiescere in toto tempore aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis. Vnde non est possibile, ut aliquid in toto tempore precedente quiescat in vno termino, & postea in vltimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est impossibile in motu, quia moueri in aliquo tempore toto, est non esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Omnes igitur mutationes instantaneæ sunt termini motus continui, sicut generatio est terminus alterationis materie, & illuminatio est terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non potest esse terminus alicuius motus cõtinui, sed est per seipsum a nullo alio motu dependens. Vnde impossibile est dicere, quod in toto tempore sit in aliquo loco, & in vltimo nunc sit in alio loco, sed oportet assignare nunc, in quo vltimo fuit in loco precedenti. Vbi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi est tempus de necessitate, cum tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris & posterioris in motu, vnde relinquitur, quod motus angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus, in non continuo autem si non sit motus eius continuus, vtroque enim modo contingit esse motum angeli, ut dictum est. Continuitas enim temporis est ex cõtinuitate motus, ut dicitur 4. Physicor. Sed istud tempus siue sit continuū, siue non, non est idem cum tempore, quod mensurat motum cœli, & quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli, motus enim angeli non dependet ex motu cœli. Hæc ille. Simile dicit 1. sent. dist. 37. q. 4. artic. 3. Ex quibus formatur talis ratio. In quocunque motu est assignare vltimum instans, quo mobile fuit in termino à quo, & primum instans, in quo est in termino ad quem, talis motus est in tempore, & non in instanti, sed in omni motu, quo angelus dicitur moueri localiter, est assignare vltimum instans, in quo fuit in priori loco, & primum instans, quo fuit in sequenti loco: igitur quilibet motus eius localis est successiuus & in tempore. Maior & minor parte ex prædictis. Et in hoc primo articulo terminatur.

Quamtu ad secundum articulum arguit contra conclusiones. Et quidem contra primam arguit Scot. probando, quod idem potest moueri seipsum. Primo. Quia voluntas mouet seipsum in quantum est libera, & mouetur à seipso in quantum est receptiua. Secundo. Quia in-

tellectus mouet informatus noticia simplici, & mouetur quo ad noticiam declaratiuam. Tertio. Quia intellectus agens mouet possibile. Quarto. Quia principia essentialia subiecti respectu propriæ passionis efficiunt & sufficiunt, quia aliàs huiusmodi potentia esset contradictionis, & similiter voluntas non esset libera, nisi moueret se. Quinto. Quia non est necesse mouens & motum distingui loco vel subiecto: igitur idem potest mouere seipsum. Antecedens probatur, quia aliàs si poneretur ignis in existentis aquæ licet angelus ponitur simul cum cœlo, non calefaceret aquam, nec angelus moueret cœlum, quod est falsum. Tum quia ideo oportet agens esse præfens passibili, quia virtus agentis non potest attingere in improprietate distantis, ut ibi aliquid efficiat: ergo si passum secum est, perfectius attingitur à virtute agentis. Tum quia idem est verius præfens sibi quàm alteri, cum ergo agens naturale possit in passio disposito præfenti igitur &c. Dicitur forte, quod est præfentia mutua. Contra. Quia non destruit naturam vel rationem actiui & passiuū, secundum actum virtualem & potentiam formalem. Item sicut simpliciter ad simpliciter &c. Et hoc est verum comparando magis ad magis, & maxime ad maxime secundum illud, in quo erit, respectu cuius erat præfentia veritas antecedentis. scilicet in simplicitate, sed hoc erat in reali præfentia actiui ad passiuum. Sexto. Quia 2. Physicor. forma est natura: ergo est principium motus in eo in quo est, non passiuum, quia primo de generatione formæ est agere: ergo actiuum. Septimo. Quia graue mouetur à seipso, quod patet, quia corpus sibi allegati, cuius leuitas grauitatem eius non excedit, mouet deorsum, & trahem debilem obuium frangit. Item quia actu habet formam grauis, & est in potentia accidentali ad deorsum sicur sciens ad speculandum 3. Physicor. Item mouetur à generante particulari, quia illo corrupto mouetur, quia etiam tale non agit in quamcunque distantiam, & quia tunc graue velocius motum haberet mouens primo generans intentius, quod est falsum. Dicitur forte, quod remanet virtus in graui indita à generante, ratione cuius mouetur. Contra. Illa virtus autem est accidens, aut substantia grauis. Si secundum, haberetur propositum. Si primum: igitur non mouet, nisi in virtute substantiæ non generantis, correspondet igitur in virtute substantiæ grauis. Octauo. Quia idem mouet se motu augmenti, quod patet, quia in cibo non est effectiua ratio augmenti, sed prius tempore vel natura corrumpitur quàm fiat motus augmentationis: igitur motus huius est ab animato conuertente cibum in seipsum: igitur idem agit & recipit, quia quilibet pars aucti est aucta. Dicitur quod virtus immaterialis agit, sed corpus recipit. Sed hoc non est contra propositum, quia illa virtus subiectiue est in eodem recipiente, & est causa recipiendi, patet, quia mortuum non recipit augmentum. Nono. Quia idem alterat seipsum, quod patet, quia aqua calida frigidat seipsam. Dicitur quod hoc fit ab aere frigido circumstante, vnde in hyeme citius frigidat aqua, quàm in estate. Hoc non valet. Tum quia actus naturalis non est ab extrinseco contrario agente, actio autem vnius contrarij in alium est contraria & violenta passio. Tum quia idem est principium motus, & quietis in termino, ad quem est motus primo de cœlo, sed natura aquæ intrinsece, & non per aliud quiescit in frigido. Tum quia aqua ipsa est frigidior aere circumstante, quando, si aqua quæ prius fuit calida, frigidat postea: igitur vel effectus excedit suam causam propriam, vel non est ab aere circumstante. Tum quia non sequitur, citius frigidat in hyeme: igitur causa huius est aer frigidus in hyeme, sed solum sequitur, quod sit quid facilius & remouens impedimentum. Confirmatur. Quia remotio impedimenti est causa priuatiua, frigidatio autem est effectus positiuus, & requirit causam positiuam. Hæc sunt argumenta Scot. in quæstionibus super 9. Metaph. Contra eandem conclusionem arguit G. eg. improbando quoddam ibi positum. scilicet quod grauia non mouentur à seipsis, sed à suo generante. Et arguit sic primo. Quia contingit quod aliquid graue generatur superius in aere, & tunc generans illud est ipsum cœlum vel aer, sed à neutro horum potest moueri localiter, et si aliud generans assignetur, non mouet ab illo: igitur &c. Minor probatur quo ad vtraque partem, primo, quod non mouetur Capreolus 2. sentent. P 3 à cœlo

Vtrum idem possit mouere seipsum prius.

Text. com. 12.

Text. com. 12.

Vtrum idem moueat se motu augmenti.

Text. cõ. 100.

Vtrum grauia & leuia moueantur à generante, quod non, sed seipso Greg.

à cœlo immediate probat triplici ratione. Prima est. Quia si huiusmodi corpus vel corpora immediate mouerentur à cœlo, sequeretur quod quanto graue esset magis elongatum à cœlo, tanto tardius descenderet, consequens est falsum, ut percipit sensus. Velocius enim videmus ipsum moueri in fine motus quam in principio. Teneat consequentia. Quia quanto magis distat motum à motore ceteris paribus minus potest super illud, & per consequens tardius mouet si mouet, hoc etiam patet ad sensum in omnibus alijs motibus localibus, siue alijs. Secunda ratio ad idem talis est. Si ita esset, sequeretur, quod non velocius descenderet graue maius quam graue minus eiusdem rationis, & similitum dispositionum præter magnitudinem & paruitatem, consequens etiam patet esse falsum ad sensum. Consequentia probatur, quia ubi mobilia se habent mere passiuè sicut supponitur in proposito, & cætera sunt paria, nunquam maius citius transmutatur ab eodem agente naturali quam minus, ut patet in motibus localibus tam violentis quam naturalibus, patet etiam in alteratione. Nam stante vniuersali dispositione passiuè, non citius alteratur ab eodem agente maius passum quam minus, etiam si esset summa dispositio absque vlla contrarietatis resistentia. Has duas (inquit) rationes ponit Phil. primo cœli, & Commentator commen. 92. contra quam opinionem antiquam Empedoclis ponentis, quod motus cœli erat causa descensus terræ ad centrum, ut dicitur secundo cœli à Philosopho & Commentatore comment. 85. Tertia ratio ad idem talis est. Si sic, tunc grauius moueretur à cœlo per expulsiuam vel impulsiuam, & leuius per attractionem, sicut patet ex descriptionibus prædictorum 7. Physic. & sic, sequitur, quod quocumque graue moueretur & descenderet, cœlum expelleret ignem sibi proximum, & aerem consequentem, & vniuersaliter cætera corpora media vsque ad graue, & sic tandem mediantibus illis graue ipsum. Et hoc est falsum. Tum quia secundum hoc cum aliquis ignis ascenderet perpendiculariter per eandem lineam, per quam graue descenderet, cœlum traheret ad se ignem sibi proximum, & cætera corpora vsque ad ignem ascendentem, & per consequens omnia corpora media simul ascenderent, & descenderent in eandem lineam rectam, & per hoc simul contrarijs motibus mouerentur. Tunc etiam quia vel in tali expulsiuè ipsum cœlum aut pars eius sequitur ignem proximum, quem expelleret, & tunc sequitur, quod solum cœlum descenderet, aut pars eius ab eo abscinderetur, quæ ignem sequitur, aut in tali expulsiuè nec cœlum nec pars eius sequitur ignem, & tunc sequitur quod vacuum remaneret iuxta cœlum. Nisi dicatur, quod alia pars lateralis ignis rarefiat quousque impleat locum partis expulsiuæ, quod non videtur naturaliter possibile, cum ille ignis habeat summam raritatem sibi possibilem naturaliter, aut abique rarefactione sibi succedat, & tunc eadem ratione tertia venit ad locum secundum, & quarta ad locum tertium, & sic deinceps, & per consequens tota sphaera ignis mutabitur, quæ omnia reputo nimis absurda. Præterea. Derisibile videtur dicere, quod si lapillum habeam in manu mea, & dimiserò illum cadere, mox tota regio superior agitur. Quod tamen sequeretur in prædicta. Consequentia principalis huius tertie rationis satis patet, quoniam ut videmus, nunquam aliquid expellit aliud nisi illud sit sibi proximum, aut expellendo aliquid sibi proximum, & illo mediante expellendo aliud, & sic deinceps vsque ad vltimum expulsum. Hoc etiam apparet per Philof. 7. Physic. & Commentatorem commen. 10. Confirmatur insuper ex intentione Commentatoris secundo cœli, commen. 42. ubi ait. Impossibile est vel aliquid moueatur ab aliquo in loco mediante aliquo non moto à primo mouente. Ex quo infert, quod pars aeris opposita soli non potest localiter moueri. Motu recto per expulsiuam ab ipso Sole, quia pars cœli media inter aerem & solem non sic potest à sole moueri. Vnde ait. Si igitur pars aeris, quia opponitur soli, mouetur à sole mediante parte cœli, quæ est inter aerem & solem motu locali, necesse est ut illa pars cœli moueatur à sole motu locali, quod est impossibile. Hæc Commenta. Patet igitur ex prædictis, quod illud graue superius generatum non potest moueri à cœlo, quæ erat prima pars minoris primi argumenti. Secunda vero pars eiusdem, quod tale non possit moueri à medio, in quo est, dato quod sit generatum ab illo, pro-

Text. com. 10.

Vtrum graue aut leue moueatur à medio, in quo est, & à quo generatur.

batur triplici ratione. Prima est. Quia si sic, tunc idem actiuum naturale moueret ad diuersas differentias positionis, & secundum contrarios motus. Hoc autem repugnat actiuo naturali, quod est ex se determinatum ad vnum: igitur &c. Probatur consequentia. Nam per eandem partem medij, per quam leue ascendit, contingit graue descendere, & e conuerso simul dum per vnam ascendit leue per aliam similem partem & propinquam contingit graue descendere. Secunda ratio est. Quia si sic. Aut eadè pars medij moueret continue corpus motum à principio motus vsque ad finem, aut alia post aliam, sicut medici dicunt accidere in motibus proietorum. Primum non potest rationabiliter dici, quoniam tunc sequitur, quod quando graue generatur superius in aere, verbi gratia, nix vel grando, descenderet aliqua pars aeris ab illa superiori regione vsque ad terram descenderet, quod est in contrarietate. Nec secundum. Quia si sic, quanto illud magis descenderet, tanto tardius mouetur, quod patet esse falsum, consequentia patet, quia in tali motu secundum mouens minus mouet quam primum, & tertium quam secundum, & sic deinceps, ut patet de proietis. Tertia est. Quia aut illud moueretur à medio tanquam à motore primo seu non moto ab alio, aut tanquam à motore secundario & moto. Non potest dici primum, quoniam à quacumque parte medij ponatur graue superius genitum moueri, siue ab ea, quæ est supra ipsum, seu ab ea, quæ est sub ipso, seu à laterali, sequitur quod illa ex se moueatur deorsum, & per consequens ex se contra suam naturam moueatur, quod videtur includere repugnantiam. Præterea. Sequitur quod motus violentus & contra naturam, puta aeris deorsum, est per se prior causaliter motu naturali grauis deorsum & quod non est aliquis motus naturalis non præcedente saltè causaliter motu violento, quod est in contrarietate, & expresse contra Commentatorem 12. Met. com. 3. in fine. Præterea. Si tale graue est præcise in potentia passiuè ut moueatur, & ipsum medij est totalis causa immediata & particularis mouens ipsum, mirum est, quod ipsum non moueat tale graue potius ad superius, quod ipsum aptum natum est naturaliter moueri, vel saltè non retinet ipsum ibi, ubi ipsum medium naturaliter quiescit quam ipsum moueat inferius, quod non nisi violente medium mouet. Nec secundum potest dari, quia tunc oporteret assignare quis esset ille prior motor, nec contingit assignare. Præterea. Nos hic de tali motu primo inquirimus. Secundo principaliter arguit sic. Quia cum ignis generatur hic inferius ex refractione radiorum ad speculum, aut ex percussione silicis ad ferrum, nullum potest generans dari, aut assignari à quo immediate moueatur sursum, sicut patet volenti supra istas rationes quocumque fuerit assignatum generans applicare. Tertio sic. Constat quod à lapis hic genitus inferius, & post tempora sursum latus, cum descendit non mouetur actualiter à generante, nec aliquis lanæ mentis oppositum diceret, cum contingat ipsum moueri à loco maxime distante à generante. Quarto. Quoniam contingit olim aut dudum corrupto generante huiusmodi corpora ad sua loca moueri si fuerint extra ipsa delata. Constat autem, quod tunc non mouentur ab eo, quod tunc non est in rerum natura. Quinto. Quia auctoritates, quæ videntur facere pro conclusione non sunt pro ea. Nam nec Philosophus nec Commentator volunt, quod talia corpora moueantur immediate à generante, sed tantummodo mediante, quia scilicet generans causat in generato formam, per quam immediate ipsum genitum mouetur ad proprium locum, nisi aliquid impedit. Motus tamen illius immediatum principium non est generans, sed forma generanti. Vnde quarto cœli in prima parte dicit. Cum quidem igitur fiat ex aqua aer. Habet litera commenti sic. Reuertamur, & dicamus, quod cum aqua transmutatur in aerem, tunc transmutatur de grauitate in leuitatem, deinde moueri ad superius, quod Commentator exponens com. 25. ait. Per hoc quod dicit. Deinde mouetur superius, non intendit, deinde in tempus, sed in causam & causatum. igitur motus ad superius est causatus à sua leuitate. Hæc Commentator. Item tertio cœli com. 28. ait. Sed quia motus non existunt à generante nisi mediante generato, & motus primo & essentialiter non fit nisi à motore, & nullo alio mediante, propter hoc iste motus non est primus,

primus, nec essentialis, id est primo & essentialiter à motore extrinseco, sed à forma. Hæc ille. Item octauo Physicorum commento trigesimo secundo dicit. Et cum ista sit questio dicens. Vtrum ista corpora simplicia moueantur in loco à motore extrinseco, aut ex se, distinguendum est in responsione ad illam, quoniam motus, qui est in potentia naturali, & est in potentia, quæ est in re, ex qua generatur corpus simplex, in quo inuenitur motus, necessario indiget motore essentialiter. & est illud quod est extrinsecum, scilicet generans. Generans enim illud, quod in corpore simplici generat formam suam, & omnia accidentia continua forme, quorum vnum est motus in loco, & ideo cum fuerit forma completa in eo, complebitur ubi suum debitum, & alia accidentia, nisi aliquid impediatur. Potentia vero ad motum, quæ accidit inueniatur in corpore simplici quando impeditur in tempore suæ generationis quin moueatur ad locum suum naturalem ab aliquo impedimento, quando generatur in loco extraneo, aut quando exiit à loco suo naturali ab aliquo extrahente, non indiget ad hoc, quod exeat in actu à motore extrinseco essentialiter, cum sit potentia accidentalis. Hæc Commentator. Stat igitur determinatio Commentatoris & Philosophi in hoc, quoniam corpus aut est in potentia essentiali ad motum, quem admodum terra, aut aliquid corpus non actu leue est in potentia ad motum sursum, & tale indiget motore extrinseco, scilicet generante dante sibi formam, quæ sit principium motus sursum & per consequens mediat, nisi impediatur dante sibi motum sursum, aut corpus est tantum in potentia accidentaliter ad motum sursum, quem admodum est corpus actu leue quando generatur extra locum proprium, vel extrahitur de loco proprio, & tunc non indiget motore extrinseco per se. Nunc autem non est ad præsens quæstio de corpore, quod est in potentia essentiali ad formam elementi à quo moueatur motu proprio illi elemento, ad cuius formam est in potentia, nec de elemento, quod generatur in loco naturali, illud enim non mouetur, sed est quæstio de elemento habente actualiter formam talis elementi, quod quidem non est in loco suo naturali, & de tali dicit, quod non indiget motore essentiali id est per se extrinseco, sed ut dicit ibi, & in de cœlo & mundo, sufficit remouens prohibens, & ab illo non per se, sed per accidens mouetur tantum. Veruntamen non semper est opportunum remouens prohibens distinctum ab ipso, quinimo ipsamet quandoque vi sua remouet prohibens, sicut si corpus valde ponderosum debili funiculo alligetur sursum, propter eius ponderositatem, nullo alio frangente, rupto tandem funiculo deorsum ruet. Hæc Gregorius cum multis alijs auctoritatibus Commentatoris, quas gratia breuitatis omitto. Contra eandem conclusionem arguit Scor. multipliciter. Primo sic. Omnis effectus quando est actu causatus habet causam in actu, quod patet per Aristotelem 2. Physic. & 5. Metaphysic. cap. de causa, ubi dicit, quod causa efficiens in actu & causatum in actu simul sunt & non sunt. Patet etiam si nulla esset auctoritas per rationem manifestam. Quia quod non est, quando non est producit aliquid ad esse: igitur quando descensus grauis est in actu, tunc aliquid est causans illum in actu, non autem tunc est in actu à remouente prohibens, nec per consequens ipsum graue fertur ad deorsum, quia pellens per se mouet illum ad deorsum, quia in hoc est quasi remouens prohibens, & tale mouens secundum Philosophum octauo Physicorum est quasi mouens per accidens, & præter mouens per accidens oportet ponere mouens per se efficiens quia omne per accidens habet reduci ad per se. Nec istud potest esse centrum trahens, quia si per impossibile nullum graue esset in centro, adhuc graue moueretur deorsum. Sic enim terra amota esset ab eo, & manente centro sub respectu vel ratione centri ut prius, adhuc naturaliter tenderet ad centrum. Quid igitur attrahit? Nunquid ubi materiaticum? Constat quod non, quia non est forma actiua, nec etiam cœlestis influentia, vel alia vniuersalis, quia hoc videtur esse fuga recurrens ad agens vniuersale, quod est negare effectus & causas particulares. Influentia enim cœli quantum est de se vniuersalis est in toto medio, quare ergo vnam partem moueret sursum in to-

Contra eandem conclusionem arguit Scor. multipliciter. Primo sic. Omnis effectus quando est actu causatus habet causam in actu, quod patet per Aristotelem 2. Physic. & 5. Metaphysic. cap. de causa, ubi dicit, quod causa efficiens in actu & causatum in actu simul sunt & non sunt. Patet etiam si nulla esset auctoritas per rationem manifestam. Quia quod non est, quando non est producit aliquid ad esse: igitur quando descensus grauis est in actu, tunc aliquid est causans illum in actu, non autem tunc est in actu à remouente prohibens, nec per consequens ipsum graue fertur ad deorsum, quia pellens per se mouet illum ad deorsum, quia in hoc est quasi remouens prohibens, & tale mouens secundum Philosophum octauo Physicorum est quasi mouens per accidens, & præter mouens per accidens oportet ponere mouens per se efficiens quia omne per accidens habet reduci ad per se. Nec istud potest esse centrum trahens, quia si per impossibile nullum graue esset in centro, adhuc graue moueretur deorsum. Sic enim terra amota esset ab eo, & manente centro sub respectu vel ratione centri ut prius, adhuc naturaliter tenderet ad centrum. Quid igitur attrahit? Nunquid ubi materiaticum? Constat quod non, quia non est forma actiua, nec etiam cœlestis influentia, vel alia vniuersalis, quia hoc videtur esse fuga recurrens ad agens vniuersale, quod est negare effectus & causas particulares. Influentia enim cœli quantum est de se vniuersalis est in toto medio, quare ergo vnam partem moueret sursum in to-

to medio, & aliam deorsum, nisi poneretur agens particulare determinans? Nec illud actu mouens, quando mouet actu, potest poni actu graue motum, quia eadem ratione quærerem de illo mouente, quod mouet ipsum, quia nihil mouet se vniuersè ad id, quod habet, & præter hoc motus est extrinsecum graui. Nec generans graue, quia tunc potest non esse: igitur oportet dare, quod sit aliquid intrinsecum. Dicitur forte, quod generans virtute manet in graui, & per hoc mouet ipsum graue. Contra. Non manet in virtute nisi sicut causa in suo effectu, & quod sic manet non est ens in se, sed tantum, quia manet in suo effectu, & tunc virtus ista respectu motus pertinet ad genus causæ efficientis, & tunc si generans dicatur efficere, & non efficiat, nisi secundum quod est actu, necesse est, quod efficiat, quia illud quod est efficiens in virtute efficiat, & ita adhuc sequitur propositum. Secundo. Quia illud quod non mouet aliquid nisi prius ab aliquo naturaliter motum ab eodem habet, quod moueat, & quod sit motum, sed graue, cui alligatum est leue, cuius leuitas non excedit grauitatem eius, mouet idem leue trahendo ipsum secum ad centrum, & non mouet, nisi quia motum: igitur prius est motum naturaliter quam moueat, & ab eodem mouetur, à quo habet, quod moueat illud sibi alligatum, mouet autem illud per grauitatem suam: igitur & seipsum. Confirmatur ista ratio. Quia quando aliquid habet potentiam actiuam respectu alicuius forme, potest eam causare in quocumque passo approximato & proportionato, sed graue habet potentiam actiuam respectu ubi deorsum, sicut habet respectu illius, quod trahit secum, & ipsum met quando est extra locum suum est receptiuum huiusmodi forme carens ea, & est approximatum & proportionatum sibi: igitur potest illam formam causare in seipso. Hoc etiam satis potest patere, si consideretur, quod quis requirit causam actualiter causantem, sicut motus. Tunc enim oportet dare causam cœue causantem quierem naturaliter grauis, nulla autem talis causa cœue causans quietem cum graui est nisi graue, & per consequens graue effectiue mouet se, & per consequens mouetur ad illam quietem hoc est effectiue causat motum ad istam quietem, quia ista duo sunt ab eadem causa. Tertio. Quia graue impeditur à motu remouet prohibens, si grauitas eius vincat virtutem illius impediens, vel resistentis, puta si superponatur alicui continuo, & grauitas eius vincat virtutem continuitatis, frangit illud, & sic soluendo continuitatem eius soluit impedimentum descensus eius. Huius autem fractionis cum sit motus violentus oportet ponere causam extrinsecam efficientem, & non videtur rationale fingere aliquam aliam causam quam ipsum graue. Non autem frangit illud nisi quia intendit facere se esse in centro: igitur ab eodem principio habet se facere in centro, à quo habet istud impediens remouere. Hoc etiam declarari potest aliter quia grauius mouetur velocius, & tamen ab eodem generante generari potest aliquid grauius, & aliquid minus graue, & possent ista duo esse in eadem distantia ad centrum, & in eadem influentia cœli: igitur difformitas motuum in istis est ab aliquibus causis intrinsecis. Quarto. Quia motus naturalis intenditur in fine secundum Philosophum primo cœli & mundi, cuius difficile esset assignare causam si effectiuum huius motus esset præcise aliquid extrinsecum. Quinto. Nam Aristotel. 8. Physicor. soluens dubitationem de grauib. & leuib. dicit, quod quia potentia dicitur dupliciter, immanifestum est à quo mouetur graue. Distinguit autem potentiam ad actum primum, & ad actum secundum, ut patet de potentia ad scientiam, & de potentia ad considerationem, & applicando ad propositum dicit, quod ignis est in potentia essentiali, ut fiat frigidus, prout scilicet aqua generatur ex eo. Cum autem generata fuerit aqua, est in potentia accidentaliter ad generandum, id est ad infrigidandum nisi impediatur, & ita dicit de graui & leui. Leue enim fit ex graui, ut ex aqua aer. Cum autem est iam leue, operabitur mox, nisi prohibeatur, actus autem leuis est alicubi esse, & sursum, prohibetur autem cum in contrario loco sit. Vnde nihil valet exponere, quod cum sit in actu leue, est actu sursum, ita quod leuis est ascendere, quia tunc idem est dicere, quod leue est, & dicere, quod leue

Text. com. 81.

Text. com. 32.

leue est actu, ascendit, quod nihil aliud est, nisi casualiter dicitur. Dicit enim, quod mox operabitur, nisi prohibeatur quod non potest intelligi de actu leuis. Primo. Quia actus leuis non potest prohiberi, vel impediri, dum est actualiter talis. Similiter dicit, quod prohibetur est in contrario loco. Non autem est non leue, quando est in contrario loco; igitur intelligit de actu secundo, quod actus eius est alibi esse, id est actus qui est sursum ferri fit operatio eius. Sicut igitur ignis habens calorem, ut actum primum vere effectiue se habet ad calefactionem, quæ est operatio eius secunda, ita & ignis actu existens leuis effectiue se habet ad esse sursum, siue ad operationem, qua ferrum sursum. Sexto. Nam 4. Physic. cap. de vacuo dicit, quod densum & rarum concomitantur duæ contrarietates, scilicet graue & leue, durum & molle, & loquens de contrarietate leuis & grauis dicit, quod secundum hanc contrarietatem erunt actiua motus, secundum autem durum & molle passiva: igitur & cetera. Septimo. Quia Commentator tertio cæli commento 22. dicit sic. In simplicibus idem est secundum potentiam motor & motum, sed differunt secundum modum, lapis enim mouet se in quantum est grauis in actu, & mouetur in quantum est in potentia inferius, & sic inuenitur vno modo in actu, & alio modo in potentia, & causa huius est, quia componitur ex materia & forma. Hæc Scotus. Contra secundam conclusionem arguit Scotus. & quidam alij probantes, quod impossibile sit angelum quacunque virtute moueri localiter, nisi solum per potentiam diuinam. Primo sic. Si hoc esset possibile sequeretur magnitudinæ, motum, & tempus componi ex indiuisibilibus contra demonstrata 6. Physic. Probatur consequentia. Quia si indiuisibile moueretur per se, mensuraret totum spacium super quod moueretur, & indiuisibilia in illo essent immediata, sicut patet, & consequenter magnitudo constaret ex indiuisibilibus, & quia eiusdem rationis sunt motus & tempus quo ad diuisionem cum magnitudine, ex eo quod eisdem dimensionibus diuidantur, ut ibidem patet, sequitur etiam, quod motus & tempus ex indiuisibilibus componantur. Secundo. Si sic, tunc angelus in suo motu nullam haberet resistantiam, & per consequens non esset in illo motu aliqua successio, cum omnis successio in motu sit propter resistantiam ut patet 4. Physic. cap. de vacuo, & per Commentatorem ibidem commento 3. Tertio. Quia tunc angelus perfectior & maioris virtutis non posset se mouere velocius quam angelus minoris virtutis. Consequens est falsum. Probatur consequentia. Quia secundum hanc positionem quilibet angelus posset se mouere per quantumcumque distantiam in quantumcumque tempore, eo quod non esset sibi difficultas mouere se per magnam quam per paruum, cum nullam habeat resistantiam, & ita non posset se mouere velocius vnus quam alius, falsitas consequentis probatur, quia ponatur, quod duo angeli vnus fortior & alius debilior moueant se quam citius possunt, si mouentur æque velociter: ergo virtus maior & minor agunt actiones æquales in æquali tempore, quando agunt secundum vltimum suæ potentia, quod non est intelligibile, & cum hoc est contra Philosophum & Commentatorem vbi supra, & septimo Physic. & multis alijs locis. Quarto. Quia sequeretur, quod aliqua virtus minor virtute angeli posset aliqua resistantia velocius moueri quam angelus sine resistantia, quod est absurdum, & impossibile. Probatur consequentia, nam sumatur vnus angelus, qui moueatur de terra vsque ad concuum lunæ quam velocius potest, & ponatur quod in tempore a. Constat quod aliquis ignis potest per idem medium vsque ad eundem locum moueri in aliquo tempore, & sit illud b. tunc aliqua est proportio temporis a. ad tempus b. fit gratia exempli decupla, tunc sic. Ignis decuplus ad priorem potest moueri in hoc medio tempore decuplo minori quam sit b. igitur in tempore æquali a. ignis centuplus potest moueri in tempore minori quam a. Et constat, quod ignis in suo motu habet resistantiam ex medio in quo mouetur, angelus autem nullam. Quinto. Quia tunc eadem ratione anima humana quando vellet esse alibi primo moueretur sicut angelus, & ita esset primum motum ex se in homine contra determinationem Philosophi & Commentatoris octauo Physicorum in multis

Tex. com. 15. & inde.

Contra secundam conclusionem Scotus. & recitatur a Gregor. 2. d. 1. Virtus angelus possit naturaliter moueri localiter. Tex. com. 15. per longum processum.

Tex. com. 70.

Tex. com. 15. & inde.

Tex. com. 10. & inde.

tis commentis, vbi volunt, quod primum motum ex se sit compositum ex duabus partibus, quarum vna mouet alia. Arguunt etiam alij, quod angelus non moueat seipsum. Primo quia Philosophus septimo Physicorum probat ex intentione, quod omne quod mouetur ab alio, & non a seipso mouetur, quod vtrique esset falsum secundum te, & eo negato non remaneret via ad probandum primum motum esse omnino immobilem. Secundo. Quia potentia actiua quinto & nono Metaphysicæ diffinitur per esse principium transmutandi aliud, nihil igitur transmutat seipsum. Tertio. Quia si idem moueret seipsum primo, idem secundum idem esset simul sub oppositis dispositionibus. Consequens est impossibile, sed probatur consequentia, quia semper mouens est in opposita dispositione ad motum, & e contra. Nam mouens assimilatur sibi motum, & trahit illud ad dispositionem similem sibi: igitur motum est sibi dissimile dum mouetur, & ideo in primo de generatione dicitur, quod agens & passum sunt dissimilia in principio, & similia in fine. Item contra quod dicitur in probatione conclusionis, quod dicitur illud, quod proprie mouetur localiter, acquirat vbi, quod est quid distinctum ab ipso loco, arguit Gregorius multipliciter: Primo sic. Si corpus motus localiter in quantum sic mouetur acquirat nouum vbi, intelligendo per vbi aliquam rem sibi formaliter inhaerentem, siue sit absoluta, siue respectiua: igitur perdit aliquid vbi, ita quod ab aliquo vbi mouetur ad aliud vbi, sicut ab vno loco ad alium. Et si sic, vel igitur mouetur de vno vbi in aliud in tempore vel instanti vel neutro modo: igitur & cetera. Quia autem non in tempore probatur. Quia si sic: igitur partibiliter & successiue, id est prius secundum vnâ partem, & posterius secundum aliam, & prius secundum partem quam secundum totum. Vel igitur secundum partes ipsius mobilis, vel secundum partes vbi, & hoc vel secundum partes dimensionales, seu quas habet secundum extensionem mobilis, vel secundum partes essentialis intrinsecas, scilicet secundum intentionem, quemadmodum ponitur forma, quæ intenditur habere tales partes non situ distantes. Si dicatur primum, scilicet quod mobile prius secundum vnâ partem sui mouetur ab vbi, quod habet quam secundum aliam & quam secundum totum, quero tunc de alia parte ipsius mobilis. Aut enim habet adhuc locum vbi, rotum, vel partem, quam prius habuit, & tunc sequitur, quod ipsa quiescet alia parte motu actualiter, quod est impossibile, supposito quod ipsum sit continuum totam perfecta continuitate, aut habet aliquam partem vbi primi, non tamen illam, quam prius habebat, quod non potest esse, nisi habendo aliquam, quam prius habebat alia pars mobilis, & tunc sequitur, quod illa pars vbi, quam habet migrabit de subiecto in subiectum, quod non est possibile naturaliter. Si vero detur secundum, scilicet quod mobile ideo partibiliter mouetur ab vbi, quia prius ab vna parte dimensionali ipsius vbi quam ab alia, tunc queritur de alia parte vbi, in qua parte mobilis remaneat subiectiue per tempus illud, in quo ab alia mouetur mobile. Vel siquidem in ea, in qua primo erat, & per consequens illa pars mobilis quiescit, & sic vna parte quiescente mouetur totum, quod naturaliter non contingit. Vel in alia parte mobilis, & tunc sequitur quod de subiecto in subiectum migraverit, aut transferit. Si detur tertium puta quod totum ipsum mobile simul prius mouetur ab vna parte essentiali ipsius vbi quam ab alia. Contra primo. Quia vbi secundum opinionem tuam non habet tales partes, alioquin susciperet magis & minus, cuius oppositum dicitur auctor sex principiorum. Præterea. Patet hoc esse falsum ratione, nam nunquam aliquod corpus dicitur magis esse in vno eodem primo & ad æquato loco quam prius fuit, nec minus in vno tempore quam in alio. Secundo. Quia secundum hoc sequeretur, quod quælibet pars mobilis aliquam eandem partem primi vbi, quam habuit prius, licet omnem, habeat, nec vbi ita intensionem, & per consequens adhuc est in eodem loco, in quo prius. Non enim mutat vbi, nisi mutando locum etiam secundum opinionem tuam, ex quo sequitur, quod quælibet pars quiescit. Eodem modo potest argui, quod non acquirit nouum vbi partibiliter.

Tex. com. 10.

Verum si proponitur...

Propositum...

Acquisitum...

Terminus...

Quæsi...

Greg. 2. d. 1.

Tex. com. 70.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

partibiliter. Quia vel hoc esset secundum partibilitatem mobilis, ita quod vna pars eius prius acquireret nouum vbi quæ alia, & tunc sequitur quod vna pars mouetur alia non mota, vel secundum partibilitatem vbi præcise, ita quod totum mobile simul prius acquirat vnâ partem essentiali noui vbi quam aliam, quia de parte dimensionali non potest accipi, & tunc aut simul cum secunda parte remanet prima, aut non. Si sic, igitur per tempus habet eandem partem vbi, & per consequens totum est in eodem loco primo, in quo prius fuit: igitur dum mouetur quiescit. Si non, igitur in quolibet instanti habet nouum vbi, & perdit, & per consequens non partibiliter & successiue mouetur ad vbi, cuius oppositum dabatur. Relinquitur ergo quod mobile localiter motum, non mouetur in tempore seu partibiliter, & successiue de vno vbi ad aliud. Quia autem nec in instanti, primo probatur, & exempli gratia sit, aliquod corpus quiescens in aliquo loco determinato, & habens vbi quod sit a, & incipiat per moueri cōtinue, si ergo in aliquo instanti, p, mouetur ab a, sit illud instans b, tunc sic. Aut per instans b, est in eodem loco primo ipsum & partes eius omnes in quo erat tempore quieto, aut nō. Si sic, igitur habet idem vbi, a, in instanti b, & per consequens simul est mutatum ab a, & non mutatum ab a. Si non: ergo est mutatum ad aliquid noui loci, vel magnitudinis. Aut ergo ad aliquid diuisibile, a, vel præcise ad aliquid indiuisibile. Non primum, quia in motu continuo cuiuslibet partis diuisibilis prius acquiritur pars, & nulla tota simul acquiritur, ut patet ex 6. Physicorum. Nec secundum, scilicet ad aliquid indiuisibile, quoniam tunc sequitur, quod in motu locali continuo sit dare primum magnitudinis, ad quod mobile est mutatum, & iuxta consequentem modum loquentis est dare primum mutatum esse quod nullum moueri, vel nullum mutatum esse præcise, quæ reprobata sunt 6. Physicorum. Secundum hoc etiam tollitur omnis motus continuus: nam oportet dicere, quod semper mobile est totum in termino a quo, vel totum in termino ad quem. Secundo sic. Ponatur quod p, moueatur continue & sit a, vnum vbi ad quo mouetur, seu quod perdit in instanti b. Tunc sic. Aut, p, acquirat in instanti b, aliquid vbi, aut non. Si non: igitur in instanti b, non perdit a, vbi, simul. In motu locali mobile perdit terminum a quo, & acquirat terminum ad quem. Si vero in b, instanti acquirat aliud vbi nouum, sit illud, c, & tunc queritur vtrū b, perdit, c, in instanti, b, aut in alio. Si in alio, igitur, b, habet vbi, c, per tempus, & per consequens vel in illo tempore simul mouetur & quiescit, vel mouetur, & nullam talē rem perdit, ac per hoc, nec etiam acquirat, quod est propositum, si vero in instanti, b, igitur in eodem instanti perdit & acquirat vbi, c, & simul est mutatum ab ipso, c, & mutatur ad ipsum. Et vterius sequitur, quod in illo instanti habet, c, & non habet c, quod est impossibile. Patet consequentia per illam conclusionem declaratam 6. Physicorum, omne quod mutatum est, quōdo primo mutatum est, est in eo, ad quod mutatum est. Et similiter ibi probatur, quod nullum quod mutatum est, quando primo mutatum est, est in eo, a quo mutatum est. Præterea. In eodem instanti, p, est primo motum ad vbi, c, & ipsum, c, est primo genitum, & in eodem instanti, p, est primo motum a, c, & ipsum, c, est primo corruptum: igitur si in eodem instanti, p, est primo motum a, c, & ad c, in eodem instanti, c, est primo genitum & corruptum, & est, & non est. Præterea. Secundum hoc generatio & corruptio eiusdem numero delati sine medio sibi succedunt & continuantur, quod Philosophus reputat impossibile 8. Physicorum. & Commentator commento. 63. Præterea. Si, p, in instanti, b, perdit vbi, c, igitur ut prius in eodem instanti acquirat aliud vbi, puta, d, & ultra arguendo ut prius sequitur, quod multa, immo omnia vbi acquirat in instanti b, & per consequens totus motus continuus ipsius, p, fit in vnico instanti, quod est impossibile. Tertio. Si a quolibet vbi, p, mouetur vel mutatur, non curio pro nunc, in instanti, & a quolibet mutatur in instanti, sequitur quod totus motus continuus ipsius, p, componatur ex mutatis esse præcise, & sic tempus mensurans ipsum componitur ex instantibus. Consequens est reprobatum 6. Physicorum. Consequenter proba, sicut probata est in primo dist. 17. in reprobatione vnus opinionis. Secundo principaliter arguitur con-

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

Tex. com. 10.

15. & alibi.

tra opinionem tuam. Ceterum secundum Philosophum vere mouetur localiter, & tamen nullum vbi acquirat, cum ipsum non circumscribatur, neque cōtineatur loco, & per consequens secundum illam viam non habet in se aliquid vbi. Confirmatur per auctorem sex principiorum, qui expresse dicit vltimam sphaeram non habere vbi, eo quod nihil ipsam contineat: igitur non omne, quod mouetur localiter talem rem in se acquirat. Ex quo vterius infero, quod cum in nullo alio moto localiter experiantur talem rem acquiri, nec aliqua auctoritas assertione digna hoc dicat, irrationabiliter hoc dicitur. Tertio. Si quodlibet mobile motum & cetera, sequitur quod localiter motum simul moueretur motibus distinctis, & esset dare quantum genus motuum præter illa quatuor, quæ Philosophus posuit 5. Physicorum, & quæ communiter ponuntur. Consequentia probatur. Nam quod mouetur localiter de loco ad locum acquirat partibiliter locum, & mouetur secundum locum, si ergo simul acquirat continue vbi, mouetur secundum vbi etiam, & sic duobus motibus distinctis, quod erat primum inferendum. Rursum. Secundum te motus ad vbi pertinet ad prædicamentum vbi, motus autem secundum locum, vel ad locum, cum vbi non sit locus non pertinet ad prædicamentum vbi, & constat quod non ad prædicamentum substantia: vel qualitatis, nec etiam quantitatis, cum non sit augmentum, nec decrementum, nec mobile mutetur secundum propriam quantitatem: igitur oportet dare quantum prædicamentum, in quo motus ille ponatur, & certe difficile ne dicam impossibile erit reperire saluato communi numero prædicamentorum. Quarto. Si sic, igitur possibile est aliquid in eodem tempore primo moueri continue secundum vbi alij cuius loci, & quiescere secundum locum illum, & e contra quiescere secundum vbi, & moueri secundum locum. Hoc autem falsum est: nam quiescere secundum vbi non est aliud quam ipsum, & omnes partes eius esse vbi erant prius, & hoc ipsum non est aliud quam ipsum, & omnes partes eius esse in eodem loco quo prius. Si ergo aliquid quiesceret secundum vbi, quiesceret secundum locum, & e contra, consequentia declaratur, quia secundum hypotheseim, vbi est res essentialiter, ac etiam substantia & situ distincta ab ipso loco, nec aliquam causalitatem habet vnum super alterum, quam Deus non possit plene supplere. Potest ergo Deus locatum transferre partibiliter de suo loco, conseruando totaliter vbi in ipso locato, & e contra poterit in locato innouare continue vbi, & ipsum in eodem loco adæquato & primo retinere. Quinto sic. Si vbi sit talis res, possibile esset per potentiam Dei idem locatum esse in eodem loco, quo prius erat, & non esse vbi prius, & e contra esse vbi prius, & non in eo loco, quo prius, quæ non sunt intelligibilia. Sexto. Si vbi est talis res, annihilaret Deus vbi, quod haberet Sortes existens in loco isto demonstrato, v. g. a, & nullam aliam mutationem faciat in Sorte aut in alia re, quod bene est possibile lux omnipotentia, quo facto, quæritur vtrum Sortes sit in a, vel non. Si non ergo Sortes est mutatus secundum aliquam mutationem, quia prius fuit in a, quod est contra positum. Si sic, igitur ad hoc quod Sortes sit in a, non requiritur aliqua alia talis res, & cum nulla experientia de illa habeatur, nec Dei reuelatio, nec ratio aliqua, propter quam debeat poni, sequitur quod inutiliter & irrationabiliter ponitur. Septimo. Quia si est talis res, aut est absoluta, aut respectiua. Non absoluta, non enim est substantia, aut quantitas, aut qualitas, sicut patet, nec respectus, quia ut videtur, non esset nisi loci ad locatum, vel e contra respectus locati ad locum, vel tam hic quam ille. Non primum, nec tertium secundum illam viam, alioquin locus haberet vbi, & posset conuenienter quæri, vbi est locus iste, & vltra etiam loci esset locus, quod opinio tua non concederet. Nec secundum dici posset, quod tamen tua opinio dicit. Probatur: quia respectus loci ad locatum est de genere relationis: igitur & respectus locati ad locum. Antecedens patet. Non enim pertinet ad aliud prædicamentum secundum te. Consequenter probatur: quia ut dicit Aug. 7. de Trinitate c. 1. & Philosophus in prædicamentis, omnia relatiua dicuntur ad conuertentiam, & per consequens secundum doctrinam eorum habent respectus mutuos. Omnes autem mutui respectus

Verum vbi sit respectus.

Vtrum vbi sit locus.

specus pertinent ad idem predicamentum: ergo si vnus est de predicamento relationis, & alter, sed secundum te vbi non est res predicamenti relationis: igitur vbi non est talis res a loco, & a locato distincta. Octavo. Omnis questio facta per interrogatiua pertinentia ad predicamentum vbi querit de loco, & omnis responsio data ad huiusmodi interrogationem respondet de loco: igitur vbi erit locus, & e contra. Consequentia patet, & antecedens probatur quo ad primam partem: nam iste interrogatio est æquiualeat in significando vbi est Sortes, & in quo loco est Sortes. & iste similiter, quo iuit Sortes, & ad quem locum iuit Sortes & similiter iste, vnde venit Sortes, & a quo loco venit Sortes, nec aliud intelligit quis per vnā, quā per aliam, vtpote quemlibet confiteri, quo etiam ad secundam partem patet. Nam idem penitus respondet, qui dicit, est hic, & qui dicit, est in isto loco. Item qui dicit, illuc fuit vel illinc venit, & qui dicit, ad illum locum iuit, & ab isto loco venit. Confirmatur. Nam si quis interroget de Sorte, vbi est, & respondeatur, in ecclesia vel in scholis conuenienter responderetur, & bene si vere ibi sit, sicut igitur in ecclesia, in scholis sunt termini pertinentes ad predicamentum vbi, alioquin non sic conuenienter responderetur: igitur eiusdem est interrogatiuum hoc adverbium vbi, quod ista significant. Hæc autem significant loca ipsa extrinseca, & non aliquam rem formaliter loco vel locato inherētem: ergo nec vbi de aliqua tali re interrogat & per consequens, nec aliqua talis est vbi. Nono. Quia hæc est mens Commentatoris, quod patet. Nam 5. Metaphysic. commen. 28. vbi dicit, quod secundum qd locus habet locatum est predicamentum vbi & 4. Physic. commen. 34. pluries dicit locum corporis locati esse vbi eius, vnde ait, qd Philosophus intendit distinguere inter locatum esse in corpore, quod est vbi eius, & inter partem esse in toto, & eadem verba repetit in eodem commento: igitur secundum eum corpus, in quo est locatum, est vbi eius. Decimo. Quia ista est intentio Boetij in libro de trinitate, vbi ait sic. Vbi vel de Deo, vel de homine predicari potest, de homine vt in foro, de Deo vt vbique, sed ita vt non quasi sit ipsa res, id qd predicatur, de qua dicitur, non enim homo ita dicitur esse in foro, quemadmodum esse albus, vel longus, vel quasi circumfusus & determinatus proprietate aliqua, qua designari secundum se possit, sed tantum qd sit in formatus alijs rebus per hanc proprie predicacionem ostenditur, quæ verba sic exponit Commentator ibidem. Vbi id est locus potest quidem predicari &c. & sequitur. Sed ita dicitur homo esse in foro, vel Deus vbique, vt quamuis in predicando ead dicatur est, non tamen ita dicitur quasi ipsa res, de qua dicitur, sit illud id est habeat esse in illo quod predicatur, & infra. Sic igitur de hoc, quod dicitur, homo est in foro nequaquam homini inherens, qua ipse vere sit proprietates grammaticorum vel dialecticorum propria significatione notatur, sed per hanc predicacionem, hoc tantum consequens ostenditur, scilicet qd circumfusus & determinatus per esse in foro de rebus alijs quā sit circumfusus & determinatus vere sit informatum, & hoc quidem sensu locus de homine predicatur. Ex his apparet euidenter secundum intentionem Boetij, quod vbi significat locum, & qd per propriam predicacionem illius predicamenti, nulla proprietates vel res subiecto inherens denotatur, sed tantum extrinseca, quæ est locus. Si autem aliquis calumnetur ex hoc quod ait informatum alijs rebus, & velit inferre, quod per huiusmodi predicacionem importetur aliquid, quod proprie informet locatum & inherere illi, attendat quod subdit infra Boetius. Ait enim. Simul de actione, habitu, vbi & quando, omnis hæc predicatio exterioribus datur, omniaque hæc quodammodo referuntur ad aliud, vbi Commentator. Hæc omnia. i. habitus & actiones, de quibus loquimur, nunc & loca & tempora, de quibus prædiximus quodammodo referuntur ad aliud, id est alijs quā his, quibus subsistens est aliquid. Vt in fra. Sic igitur predicatio zua est, quæ quamuis forma inherētem fiat, tamen ita exterioribus datur, vt ea nihil inherere intelligatur. Hæc ille. Vbi patet, qd non predicatur per talem predicacionem aliqua forma inherens subiecto, sed res extrinseca tantum. Hæc sunt argumenta Gregorij in forma contra conclu-

Vbi potest predicari carità de Deo quam de creatura.

sionem, & suppositum in ea. Contra tertiam conclusionem arguit corruptor veritatis, qui probare nititur, quod in probatione conclusionis contineatur error, scilicet in hoc, quod dicit, qd possibile est angelum transire de extremo ad extremum non transiendo per medium. Dicit enim primo, quod ex hoc sequitur error condemnatus Parisijs, scilicet qd Angelus aliquando nusquam est, quod est contra euangelium Matth. 18. Angeli (inquit) eorum, qui in celis sunt. Secundo. Quia hoc est contra Damasc. lib. 1. cap. 18. Circumscribibile est (inquit) quod loco, vel tempore, vel apprehensione comprehenditur, incircumscribibile est solus Deus. Angelus enim & tempore circumscribitur, incipit enim esse, & loco similiter, vt prædiximus, & apprehensione: nam & naturam suam inuicem sciunt. Tertio. Quia hoc est contra Philosophum secundo cœli & mundi. Omnes (inquit) homines consentiunt in loco huius corporis primi motus, quod est locus spirituum. Cum igitur græci, & alij ex gentibus, qui consentunt Deum, & eius potentiam creandi, & non consentunt hoc, nisi inquantum res, super quam non cadit corpus, nec ingreditur eam, remota, oportet qd sit in loco. Quarto. Quia Tullius in lib. de Tullianis questionibus loquens de animabus miserorum separat dicit sic. Si apud inferos miseri non sunt, nec sunt quidem apud inferos nulli, vbi ergo sunt illi, quos miseros existimas, aut quem locum incolunt, si enim nusquam sunt, dum nusquam eos pono, puto non esse eos quidem: ergo à simili qui ponit eos nusquam esse, ponit eos non esse. Qui autem ponit eos transire de extremo ad extremum, ita quod non sit aliquando in medio, ponit eos aliquando nusquam esse: ergo aliquando non esse. Hoc vero est contrarium fidei, & bonis moribus, tamen alias falsum. Quia si hoc verum esset de angelis, pari ratione de animabus exutis, quod vtiq; non videtur. Nam dicit Hierony. in Epistola ad Paulam & Eustochium de assumptione beate Virginis Mariæ, qd credendum est militiam Angelorum cum suis agminibus obuiam venisse beate virginis in sua assumptione, etiam ipsum Dominum nostrum Iesum Christum filium eius, obuiatio autem eius non est nisi in spatio medio. Nec potest dici hoc dixisse Hierony, quia assumpta fuit in corpore cum ipse dicat id incertum esse, an sic fuerit, an abierit relicto corpore. Præterea. Non videtur illud factum esse dispensatione. Si enim subito & sine transitu medijs potuit peruenire ad thronum gloriæ sibi in æternis mansionibus præparatum, quia utilitate transiisset medium tantæ distantie. Sexto. Quia legitur de anima beati Martini Episcopi, qd diabolus voluit eam detinere cum perduceretur in cœlum sed hoc non potuisset esse, nisi pertransiisset medium spacijs: & si potuit peruenire ad locum gloriæ sine transitu medijs, quare transiuit medium, vbi paratum erat impedimentum? Septimo. Quia in officio commendationis mortuorum dicitur. Splendidus Angelorum chorus occurrit, & infra. Ministri sathanæ iter tuum impedire non audeant, & in exequijs mortuorum cantat ecc. ena. Subuenite sancti Dei, occurrite ange. i. Domini &c. Occursus autem & impedimentum non possunt fieri nisi illis qui transiunt per medium, pari ratione & angeli, & non est credendum auctoritatem officij condemnandam quasi falsam, erroneam, aut vanam. Octavo. Quia sunt duo extrema a, d, & sit medium, b, c, & transeat angelus ab a, in d, quæro vbi est dum transit, non in a: quia quamdiu est in a, quiescit in a, nec est in d: quia dum est in d, non transit, sed quam cito est in d, quiescit: ergo dum transit nusquam est, vel est in b. c. Sed non est dicendum qd nusquam, & nona dicit August. de immortalitate animæ, quicquid est, nusquam esse non potest, restat ergo, qd Angelus dum transit est in medio: ergo angelus transiendo de extremo in extremum transit per medium. Nono. Res mobilis magis indiget loco dum mouetur quā dum quiescit, hoc patet per hoc quod dicitur 4. Physic. qd non quæreretur locus nisi motus aliquis esset secundum locum, vbi Commentator dicit, qd motus magis proprie significat locum esse quā quies, & ita patet maior, sed minor probatur, scilicet qd angelus indiget loco dum quiescit, patet de se, quia oppositum est condemnatum, scilicet quod Angelus non inuiget loco. Hæc ille, Contra eandem con-

Vtrum sit locus.

Contra quartum.

Contra eandem.

Text. com. 62.

conclusionem arguit Scot. primo sic. Quia nulla pars temporis potest transire a futuro in præteritum nisi per tempus præsens, sed ita videtur esse ordo inter partes loci, sicut inter partes temporis: ergo non poterit transire ab extremo in extremum nisi per medium. Secundo sic. Ordo præsentis a superiori agente videtur esse necessarius cuiuslibet agentis inferiori, quando habet actionem præcise circa talia ordinata. Exemplum. Ordo formarum naturalium succedentium sibi in generatione naturali determinatus est ab instante naturam, & ideo respectu cuiuslibet agentis naturalis necessarius est, ita qd nullum agens naturale potest immediate facere acetum nisi de vino. igitur cum a Deo sit ordo principalium partium vniuersi cuiuslibet agentis creationis & virtuti actiue causæ videtur ille ordo esse necessarius, quando debet agere circa illa, quorum est talis ordo, igitur Angelus quando mouet se per corpora, quorum est talis ordo non potest absque omni ordine de quocunque vbi in quocunque vbi immediate transire, tunc. n. nulla distantia vel distantia videretur impedire actiones. Contra quartam conclusionem arguit Scot. tripliciter. Primo contra positionem conclusionis, quia dicit, qd videtur sibi met contradicere, ponit enim Angelum esse in loco per operationem. Aut ergo intelligit de operatione transeunte in corpus, & tunc illa operatio erit in tempore, vel in instanti temporis communis. Si autem intelligat de operatione immediate. Intellectioe vel volitione, illa opinio non est in aliquo tempore, sed in æuo: igitur &c. Secundo. Quia ratio non videtur concludere, quia tunc sequitur, qd in vltimo instanti prolationis verborum in consecratione esset ibi vera forma panis, quæ præfuit in toto tempore illius prolationis. Similiter cum aer, qui erat in esse tenebroso per totum tempus, sequitur qd in vltimo instanti illuminationis illius aeris tenebroso esset aer tenebrosus, & ita sequitur qd illuminatio non fieret in instanti. Et si dicas, quod illuminatio illa est terminus motus localis, quo sol fit præsens medio. Contra. Ponatur sol creatus de nouo, & medium præexistens, modo etiam licet cum vbi terminante motum localem concurrat illuminatio medijs à sole, sic factis præsentate, tamen illa illuminatio non est per se terminus in motus localis, sed aliquid vbi acquiritur ipsi soli, nec enim potest hoc euadi quæ aer, qui euenit sub esse tenebroso vsque ad præsens instantis. Tertio. Si oportet Angelum in quocunque tempore quiescentem in vltimo instanti temporis immutatum esse in eodem, vbi igitur nunquam mutatur, nec in tempore continuo, nec in tempore discreto. Probat consequentia. Quia accipio aliquam partem temporis, in quo quiescit, & per consequens in vltimo instanti temporis non est mutatus. Si etiam in aliquo instanti temporis discreti debeat moueri localiter, queritur, aut illud est immediatum instantis, nostro instanti terminanti tempus quietis, aut mediatum: si mediatum: igitur inter instantis nostrum, in quo fuit angelus mutatus, & illud instantis, est tempus medium, in quo etiam quiescit Angelus: ergo in illo, & cum isto instanti vltimo temporis illius mutatus erit angelus, & ita in illo instanti mediato, quo ponatur moueri non mouetur, nec mutatur. Si autem est instantis immediatum instanti nostri temporis, quæro quid respondet ei in tempore nostro, si instantis: igitur in tempore nostro instantis est immediatum instanti & sic est tempus discretum: si tempus: igitur in illo instanti non mutatur Angelus instantentia, quia illud instantis per se coexistit parti temporis nostri, in qua vel cum qua potest continere moueri vel quiescere. Contra eandem conclusionem arguit Gregorius multipliciter. Primo sic. Angelus secundum tuam opinionem deserit simul totum locum, a quo discedit, sit ergo locus a quo discedit, a, & locus ad quem accedit sit b, tunc angelus deserit totum, a, simul: igitur in instanti deserit illum, sit igitur illud instantis, c, tunc sic. Aut angelus in instanti, c, est in loco b, aut in loco, a, hoc patet, quia alijs non mutaretur ex a, in b. vt supponitur, sed ex a, in alium locum quā b, vel simpliciter in nō a. Si vero est in a: ergo non deserit, a, totum simul, quia qd totum aliqd simul deserit, simul deserit & deseruit, quod autem dimittit aliquid, non est in illo: igitur si est in a, in instanti, c, nō deserit simul totum a, in instanti, c, contra positum, si est in b,

igitur in instanti, c, mutatur ex a, in b, quia non mutatur ex a, nisi dum præcise dimittit, a, immo non est aliud ipsum dimittere, a, quā mutari ex a. Patet etiam in simili, quia dum materia simul totam vnā formam substantialem deserit seu perdit, aliam simul totam recipit, ideo dicimus, qd in instanti ex vna mutatur in aliam, sic igitur in proposito. Secundo. Quia esto quod nec angelus, nec suus motus dependeat ex motu cœli, nihilominus tamen sibi coexistit, vt vere dici possit, quod dum sol est in tali loco Angelus est in tali situ, & dum sol mouebitur à tali loco ad talem, angelus mouebatur à tali loco ad talem, supposito, qd mouebatur continue ab vno ad alium. Sic ergo quicquid sit de illo tempore angelico summo totum tempus nostrum, in quo sol tandiu mouebatur, quamdiu angelus quiescebat in a, & totum tempus, in quo sol mouebatur quandiu angelus est in b. Constat quod inter ista duo tempora, nullum tempus est medium: copulantur ergo secundum comunem modum loquendi in vno instanti, & sit illud, c, tunc sic. Aut in instanti, c, Angelus est in a, tantum aut in b, tunc, aut in vtroque, aut in neutro, non in neutro propter rationem prædictam, nec in vtroque, quia non potest simul esse in duobus locis secundum opinionem tuam. Si in a, igitur in instanti, c, non est mutatus ex a, cum secundum te sit dare primum instans, in quo est in termino ad quem, qui est exempli gratia b, aut illi instanti correspondet in tempore nostro ipsummet instans, c, aut aliud sequens, si, c, igitur est mutatus ad b, quando nondum mutatus est ab a, ac per hoc non est mutatus ex a, in b, contra positum. Si vero correspondet aliud instans post, c, cum in tempore nostro non sint instantia immediata erit aliquod tempus post, in quo angelus adhuc erit in a, & per consequens totum tempus ante instantis, c, non fuit totum tempus, in quo angelus fuit in loco, a, & tamen sumptum fuit totum, relinquatur ergo, quod Angelus in instanti, c, non sit in a, erit igitur in b. Ex quo vltimus sequitur, qd in toto tempore ante, c, fuit in loco, a, & in instanti, c, terminante illud tempus est in loco, b, ac per hoc in instanti est mutatus ex a, in b, quod est propositum. Nam quærentes communiter, vtrum angelus de loco ad locum mutari possit in instanti, loquuntur de instanti temporis nostri, vnde siue tali instanti mensuretur mutatio illa, siue tantum modo, ei coexistat, idem est. Et ideo respondere de alio instanti, vel tempore, non est ad communem intentionem quærentium loqui. Tertio. Contra illud quod ponit tua opinio, scilicet qd est dare vltimum instantis, in quo quiescit in termino a quo, quando dimittit totum simul, arguit sic. Quia iam probatum est, quod in eadem punto angelus per totum tempus terminatum ad instantis, c, fuit in termino a quo, & in instanti, c, non fuit in illo, sed in termino ad quem. Ex hoc. n. patet propositum. Nam si fuit aliquod instans vltimum suæ quietis in termino a quo, vel fuit immediate ante, c, & hoc non contingit, vel post ipsum, & ante c, fuit tempus medium, in quo adhuc quiescit in termino a quo, & per consequens illud non fuit instans, in quo vltimo quiescit in termino a quo. Nec valet hic refugere ad aliquod aliud instans præter tempus nostrum communiter nobis notum, cum in omni quiete etiā mensurata tempore nostro ad ipsum cogatur dicere ex ratione quam facit opinio tua. Quarto. Si in omni quiete est dare vltimum instans: igitur cum materia transmutatur ex vna forma substantiæ indiuisibili ad aliam substantialem indiuisibilem erit dare vltimum instans, in quo fuit sub forma, a qua transmutatur. Aut igitur in eodem instanti est sub forma ad quam, & patet qd non. Aut in altero sequenti, & cum nulum instans sequatur aliud instans sine medio, erit tempus in quo materia vtraque forma substantiæ carebit. Quinto. Quia secundum hoc erit dare vltimum rei permanentis post quod nihil erit eius contra Philosophum 8. Physic. & contra probata in diuersis locis philosophiæ. Sexto. Contra rationem, qua probas conclusionem, illa enim assumit, qd sit dare vltimum instans quietis in tali mutatione indiuisibili, hoc autem negatur rāquam falsum & improbatum iam. Nec tua probatio valet. Cum enim dicis, qd in omni instanti temporis, mensurantis quietem mobile est in eadem dispositione, qua prius, & per consequens in vltimo instanti. Hoc non est verum, sed tantum modo

Vtrum sit dare vltimum instans in quo angelus quiescit in termino a quo.

Text. com. 62.

Vtrum in omni instanti temporis mensurantis quietem mobile sit in eadem dispositione, qua prius.

non agat graui superposito impetum vel inclinationem ad hoc, qd sit deorsum, hoc enim fuit a primo generante, quod dedit ei formam, quam sequitur talis inclinatio. Sic ergo generans est per se mouens graua & leuia, remouens autem prohibens per accidens. Concludit ergo manifestu esse ex dictis, qd nihil horum, grauium & leuium mouet seipsum, sed tamen motus eorum est naturalis, quia habet principium motus in se ipsis, non quidem principium actuum aut motuum, sed principium passiuum, quod est potentia ad talem actum. Ex quo patet contra intentionem Philosophi esse, qd in materia sit principium actuum, vt quidam dicunt esse necessarium ad hoc, qd sit motus naturalis, sufficit enim ad hoc principium passiuum, quod est potentia naturalis ad actum. Hæc ille. Et similem sententiam ponit Commentator super eodem loco. 8. Phy. commento. 31. Vbi in fine commenti sic dicit. Declaratum est igitur, qd nullum corporu simplicium naturalium, scilicet terra ignis & ceterorum mouet se, propter hoc qd in eo est principium, quod moueat se, & hoc essentialiter, non accidentaliter, sed in eo est essentialiter principium receptionis, vt moueatur ab extrinseco, non principium actionis, nisi per accidens. Hæc ille. Item S. Thom. 2. sent. dist. 15. q. 1. artic. 3. sic dicit. Omnis motus est ab aliquo motore. In motu autem corporum simplicium, quamuis forma naturalis sit principium motus, non tamen est motor, sed essentialis motor est generans, quod dedit formam substantialem, & accidentaliter est remouens prohibens, vt probatur in 8. Physic. Hæc ille. Ex prædictis patet, qd secundum eum forma grauis non est motor grauis, sed tamen est principium motus, passiuum quidem, non actiuum. Sed huius oppositum videtur dicere de potentia Dei q. 5. artic. 5. vbi sic dicit. Attendendum (inquit) est, qd motus cœli non est hoc modo naturalis corpori cœlesti, sicut motus corporis elementalis est sibi naturalis, habet enim huiusmodi motus in mobili principium, non solum materiale & receptiuum, sed etiam formale & actiuum. Formam enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut & alię proprietates ex essentialibus principijs consequentes: vnde in eis generans dicitur esse mouens, in quantum dat formam, quam consequitur motus. Sic autem in corpore cœlesti dici non potest, cum enim natura semper in vnum redat determinate non se habens ad multa, impossibile est, quod aliqua natura inclinet ad motum secundum seipsum, eo qd in quolibet motu diffinitas quedam est in quantum non eodem modo se habet id, quod mouetur. Vniuersitas vero mobilis est contra rationem finis: vnde natura nunquam inclinat ad motum propter ipsum mouere, sed propter aliquid determinatum, quod ex motu consequitur, sicut natura grauis inclinat ad quietem in medio, & per consequens inclinat ad motum, qui est deorsum secundum qd tali motu in talem locum peruenitur. Cœlum autem non peruenit suo motu in aliquod vbi, ad quod per suam naturam inclinetur, quia quodlibet vbi est principiu, & etiam finis motus. Vnde non potest suus motus esse naturalis quasi sequens aliquam inclinationem virtutis inherens, sicut ferri suum est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse cœlo naturalis, in quantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum, & sic in se ipso habet principium talis motus passiuum. Actiuum autem principium est aliqua substantia separata, vt Deus, vel intelligentia, vel anima, vt quidam ponunt. Hæc ille. Simile dicit 2. sent. dist. 18. q. 1. arti. 2. Non eodem modo (inquit) omnes motus dicuntur naturales, vt in secundo Physic et in primo de cœlo Commentator dicit, sed quidam propter principium actiuum intus existens, vt motus localis grauium & leuium. Et quidam propter principium passiuum, quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, vt in generatione & alteratione simplicium corporum: vnde natura diuiditur in materiam & formam. Hæc ille. Et hanc vltimam viam teneo. Et licet in dictis videatur contrarietas, tamen omnia possunt concordari isto modo, vt dicamus quod talia mobilia non habent in se ipsis principium actiuum, quod mouet, sed principium actiuum, quo mouentur ab aliquo. Item habent in se ipsis mouens instrumentale, licet non principale.

Natura nunquam inclinat ad motum propter ipsum mouere, sed propter aliquid.

sed si queritur, ex quo graua habent in seipsis principium actiuum sui motus, cur non dicatur mouere se ipsa? Respondet Sanctus Thom. secundo contra Gent. capit. 4. vbi sic dicit. Principium cuiuslibet operationis est aliqua forma, per quam aliquid est actus, cum omne agens agat in quantum est actus. Oportet igitur, quod secundum modum formæ, sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur, que non est ab ipso agente per formam causat operationem, cuius agens non est Dominus. Si qua vero fuerit forma, que sit ab eo, quod per ipsam operatur, operationis etiam consequentis dominium habebit, formam autem naturales, ex quibus sequuntur operationes naturales non sunt ab his, quorum sunt formæ, sed ab exterioribus agentibus totaliter, cum per formam naturalem vnumquodque habeat esse in natura sua. Nihil autem potest esse sibi causa efficiendi, & ideo quæ mouentur naturaliter, non mouent se ipsa, non enim graue mouet se ipsum deorsum, sed generans quod dedit ei formam. In animalibus autem brutis formæ sensate vel imaginatę mouentes non sunt adiuuentę ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptę ab exterioribus & sensibilibus, quæ agunt in sensum, vnde licet quodammodo dicantur mouere se ipsa, in quantum eorum vna pars est mouens alia mota, tamen ipsum mouere non est eis ex seipsis, sed partim ab exterioribus sensatis, & partim a natura. In quantum enim appetitus mouet membra dicuntur se ipsa mouere, quod habent similiter & inanimata & plantę. In quantum vero ipsum appetere sequitur de necessitate in eis ex formis acceptis per sensum & iudicium naturalis estimationis, non sibi sunt causa, quod moueantur, vnde non habent dominium sui actus. Forma autem intellectiua, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, vt pote per ipsum concepta, & quodammodo excogitata, vt patet de forma artis, quam artifex concipit, & excogitat, & per eam operatur. Substantia igitur intellectualis se ipsa agunt ad operandum, vt habentes suę operationis dominium, habent igitur voluntatem. Hæc ille. Alia dicit in prima parte quæstio. 18. artic. 3. vbi ponit quatuor gradus mouentium se ipsa. Primus est eorum, quæ mouent se ipsa solum quantum ad executionem motus, sed forma & finis, per quam agunt executiuiter eis a natura, & huiusmodi sunt plantę. Secundus est animalium, quæ mouent se ipsa quantum ad executionem motus, & quantum ad formam, quæ est principium motus, sed non quantum ad præstitutionem finis. Tertius est animalium rationalium, quæ mouent se ipsa quantum ad præstitutionem finis proximi & particularis, licet præstitur eis a natura finis vltimus. Quartus est Dei, qui naturaliter habet nõ determinari ab alio, ideo obtinet supremum gradum vitę. Patet igitur ex prædictis, qd nullum inanimatum mouet seipsum, ita qd proprie sit causa principis sui motus, vel habeat dominium sui motus, vel quod proprie determinet sibi motum hunc vel illum, vel quod essentia & natura suę conueniat se mouere per se, talia enim non mouentur, dum sunt in sua propria, & naturali dispositione, immo tunc quiescunt in locis suis, mouentur autem dum sunt extra loca sua naturalia, quod est eis dispositio violenta & innaturalis, & de per accidens, secus est de plantis. Et hanc differentiam assignat S. Thom. prima parte q. 18. articulo 1. in solutione secundi dicens. Corporibus grauib & leuib non conuenit moueri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suę naturę, vt pote cum sunt extra proprium locum. Cum enim sunt in proprio loco naturali quiescunt, sed plantę, & alię res viuentes mouentur motu vitali secundum hoc, quod sunt in sua naturali dispositione, non in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea, immo secundum quod recedunt a tali motu, recedunt a naturali dispositione. Hæc ille. Cum prædictis vero bene stat, quod corpora graua & leuia habent in seipsis principium formale actiuum sui motus, vnde inter Sanctum Thom. & arguentes magis est contradictio verbalis quam realis. Nam alij omne principium motus actiuum vocant motorem. Sanctus Thom. vero non, sed solum illud principium motus, quod ex integritate suę naturalis dispositionis causat motum, ita quod prius natura est in se comple-

Diffinitio motus actiuus in se quod est actiuus.

tum quam causet motum, & est quid aliquo modo subsistens, sicut generans, quod mouet graua & leuia, & sicut in animalibus vna pars mouet alias, sicut cor mouet alia membra, & anima mouet corpus. Constat autem, quod nullum corpus simplex graue vel leue hoc modo est causa sui motus, vt patet ex iam dictis. Patet igitur, quod prima consequentia, quam facit arguens nulla est, graue mouetur a cœlo vel ab alio generante: igitur quanto est remotius a cœlo, tanto tardius mouetur, hoc enim sequetur si generans nihil inprimeret generato, quod esset principium motus naturalis. Sed hoc nos non dicimus, sed totum oppositum, vnde cum graue genitum a cœlo descendit, licet continue magis distet a suo motore, non tamen a formali & actiuo principio sui motus, & ideo non mouetur tardius, immo velocius, cuius causam assignat Sanctus Thom. in de spiritualibus creaturis q. 5. dicens. Si finis alicuius motus non semper eodem modo se habeat, sed mouetur per se, vel per accidens, necesse est motum illum non semper vniformiter se habere, vnde motus naturalis grauium & leuium magis intenditur, cum appropinquat ad hoc, quod est esse in loco proprio. Hæc ille. Et quod prædicta sint ad mentem Sancti Thomę patet. Nam de veritate quæstio. 24. articulo primo sic dicit. Eorum quorum principium motus & operationis in ipsis est, quedam talia sunt quod motus seipsum mouent vt animalia, quedam autem quæ non mouent se ipsa, quamuis in se ipsis sui motus aliquod principium habeant, sicut graua & leuia. Non enim ipsa se ipsa mouent, cum non possint distingui in duas partes, quarum vna sit mouens, & alia mota, sicut in animalibus inuenitur, quamuis motus eorum consequatur aliquod principium in ipsis. Formam, quam quia a generante habent dicuntur a generante moueri per se secundum Philosophum 8. Physic. sed a remouente prohibens per accidens, & hæc mouentur seipsis, sed non a seipsis. Hæc ille. Item in tractatu de natura materie, & dimensionibus in terminatis cap. 1. dicit. Vnumquodque mobile proprio motu mouetur per qualitatem sibi inherentem, quæ est sicut principium passiuum sui motus, cuiusmodi sunt grauitas & leuitas in motu locali. His enim qualitatibus inest virtus siue actus generantis ad motum localem in istis inferioribus. Inde est, quod quandoque hæc qualitates dicuntur principia actiua motus, in quantum, scilicet sunt instrumenta generantis, quod est mouens principale grauium & leuium, quandoque vero passiuia, quia sunt effectus generantis, effectus enim in quantum huiusmodi habet rationem passiuam, quia per passionem subiecti efficitur, de quo educitur. Quædam enim agentia non solum proprios effectus causant, sed simul etiam sua instrumenta, vt generans ignem non solum causat motum eius, sed ad motum eius facit leue in igne. Vnde leue quandoque actiuum, quadoque vero passiuum principium motus dicitur. Hæc ille. Ad secundam probationem contra primam partem ibidem factam negatur similiter consequentia. Nam graue maius & graue minus ab eodem cœlo generata, licet se habeant mere passiuie in hoc, quod neutrum horum mouet seipsum, tamen non sic se habent mere passiuę, quod nullum principium actiuum motus sui sit eis intrinsecum, immo vt sic actiuę se habent, quia habent in se principium quo mouentur, licet non principium, quod mouet ea. Nam principium quod, est generans, principium vero quo, est grauitas vel forma substantialis illis intrinseca, vnde potest aliquo modo dici, quod mouentur ex se, sed non a se ipsis. Ad tertiam probationem dicitur negando consequentiam. Nam cœlum vel alius genitor corporum grauium non mouet ea per modum expulsiõis vel impulsiois nec leuia per modum tractus vel attractionis. Nam de ratione attractionis vel expulsiõis est, quod mobile accedat vel recedat a suo motore. Et vterius quod motus ille sit violentus, sic quod mobile non habeat illius motus principium actiuum vel passiuum intrinsecum sibi, sed sit totaliter innaturali sibi, huius autem oppositum est in proposito, & sic patet, quod omnia incoõnuenientia per arguentem adducta non tangunt nos. Ad confirmationem factam ex dictis Comment. dicitur secundum prædicta, quod

Vnde dicitur brutis non dicuntur moueri a se ipsis.

Quia mouetur seipsis, sed non a seipsis.

Text. com. 31.

motor non mouet mobile a se distans non motis corporibus medijs, quando mouet motu violento non imprimendo mobili aliquam formam, vel dispositionem sibi connaturalem, secus est vbi dat sibi motum & principium motus, sicut est in proposito, vbi mobile distat a motore, sed non a principio motus formali & intrinseco. Et sic patet, quod omnia argumenta prædicta procedunt ex falso intellectu conclusionis, quia non distinguunt inter motorem & principium motus, nec inter principium quod, & principium quo in motu grauium & leuium. Nam quod mouet est genitor, principium vero quo mouet est forma, quam dedit suo genito. Sicut autem non procedunt prædictę probationes ad probandum talia graua vel leuia nõ moueri a cœlo, ita nec probationes, secundo adductę ad probandum, quod talia non possunt moueri a medijs, posito quod gignantur a medijs, sicut forte pluuia vel nix causatur a media parte aeris, quæ propter sui frigiditatem conuertit vapores in pluuiam, vel niuem, aut grandinam. Vnde ad primam probationem dicitur, quod medium generat graua, & non leuia, & consequenter mouet graua & non leuia, & sic non sequitur, quod idem actiuum mere naturale moueat ad contraria loca. Sed quia idem argumentum potest fieri de cœlo, si ponatur generare talia graua & leuia, ideo dicitur quod agens mere naturale, si sit actiuum particulare & non vniuersale, sicut determinatur ad effectus vnius rationis, ita & ad motum vnius speciei, sicut patet de igne & aqua & ceteris naturalibus particularibus vniuocis. Sed quia cœlum cum sit actiuum naturale non particulare, sed vniuersale, non vniuocum, sed æquiuiocum suo effectui potest generare & producere effectus speciei differentes, ideo nimirum si potest mouere suos effectus moribus speciei differentibus. Vnde ab eodem motore naturali possunt causari motus speciei differentes, sed non ab eodem principio motus proximo. Et hæc est secunda solutio ad argumentum, quia scilicet peccat non solum, quia non distinguit de motore vniuersali & particulari, nec de vniuoco & æquiuioco, verum etiam peccat, quia nõ distinguit de principio quod, & de principio quo, seu quod idem est de motore, & de principio motus. Ad secundam probationem dicitur, quod eadem pars cœli, vel medij generantis graue, mouet ipsum graue a principio motus vsque ad finem, non tamen per illum modum, qui somniatur in argumentis, scilicet quod pars mouens graue descendat cum graui deorsum, sed per alium, scilicet quia illa pars generans graue imprimat graui principiu sui motus, puta grauitatem, & suam formam substantialem. Et de hoc in simili dicit Sanctus Thom. de potentia Dei quæstio. 3. arti. 1. in solutione quinti. Quintum enim argumentum tale est. Quod agit in virtute alterius, agit vt instrumentum alterius, instrumentum autem non mouet nisi motum, mouens autem & motum oportet esse simul, vt probatur 7. Physicor. Cum igitur virtus, quæ est in femine, non sit coniuncta anime sensibili generantis, videtur quod non possit agere vt instrumentum eius, aut in virtute illius. Ecce argumentum. Sequitur solutio. Dicendum (inquit) quod instrumentum intelligitur moueri a principali agente quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam. Vnde sagitta tandiu mouetur a sagittante vel proiiciente, quamdiu manet vis impulsus proiicientis. Sicut etiam generatum tamdiu mouetur a generante in grauib & leuib, quamdiu retinet formam sibi traditam a generante. Vnde & semen tandiu intelligitur moueri ab anima generante, quamdiu remanet virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit diuisum. Oportet autem mouens & motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, vt patet in proiectis. Hæc ille. Ex quibus patet quid dicendum. Ad tertiam probationem dicitur, quod i graue generatum a cœlo, vel a medio mouetur ab illo tanquam a motore non moto. Nec valent tres consequentię ibidem factę. Non quidem prima, qua inferitur, quod aliqua pars medij ex se descenderet cum graui deorsum, quia non oportet mouens & motum esse simul per totum motum, vt dictum est. Nec similiter secunda consequentia valet, quia inferitur,

Agens vniuocum sicut ad effectum vnius speciei determinat. Ita & ad motum vnius rationis, secus de æquiuioco.

Text. com. 30.

infertur, quod aer prius natura moueretur violenter quam graue moueretur naturaliter, quia ut dictum est in tali motu mouens potest quiescere. Nec denique valet tertia consequentia, quia infertur, quod si aer mouet tale graue potius deberet illud mouere sursum, aut detinere sursum, quam mouere illud deorsum, sicut nec ista valet, coelum mouet graue, igitur mouet illud circulariter. Non enim oportet mobile conuenire in motu cum suo motore, nisi sit motor vniuocus, non autem si sit motor aequiuocus, vel generans aequiuocum, sicut est in proposito, cum media regio aeris in virtute alicuius planetæ vel stellæ generat pluuiam, aut grandinem, & imprimit ei grauitatem, & consequenter mouet illam deorsum, & sic patet ad primum & principale argumentum, quod non probat sufficienter graue non moueri à coelo, nec à medio, si ab illis generatur. Ad secundum principale dicitur, quod ignis inferius generat à quocunque generetur ab eodem sursum mouetur, sicut à principio quod mouet, licet principium, quo mouetur, sit sua forma substantialis, quæ est ignis, & forma accidentalis, quæ est leuis formaliter, neutra tamen harum formarum potest dici motor ignis triplici ratione. Prima est. Quia mouere & agere non proprie conuenit, nisi rei subsistenti vel complete in sua specie, modo forma gravis substantialis, aut accidentalis nec subsistit, nec est quid completum in specie, nec forma rei completæ, quia graue quando est extra locum suum, est quid incompletum, ut dicit Commentator 8. Physicorum commento. trigesimo primo. Secunda est. Quia proprie mouere est transferre mobile de potentia in actum, & quia graue dum est graue in actu, non est in potentia essentiali, nec naturali, sed accidentaliter & violenter ad locum suum, ut Commentator dicit ubi supra, ideo graue, quod per suam grauitatem solum transferretur de potentia accidentaliter & violenter ad actum, per eam quasi de per accidens mouetur à generante vero, à quo transferretur de potentia essentiali ad locum suum, mouetur de per se. Tertia est. Quia quandoque duo se consequuntur naturali consequentia non impedita, a quocunque datur primum, datur secundum, modo grauitas & locus deorsum naturali consequentia se consequuntur, nisi sit impedimentum: unde cum primum datur a generante, scilicet grauitas, & secundum, scilicet locus deorsum datur ab eodem, & non ita proprie a grauitate nisi de per accidens. Accidit enim grauitati separari a loco deorsum, & esse in potentia deorsum, & mouere deorsum, generanti vero de per se competit generare graue, & dare sibi formam, & locum consequentem formam. Sic ergo patet, quod graue de per se mouetur a generante tanquam à principio quod, a grauitate vero intrinseca tanquam a principio quo. Item a generante de per se, a grauitate vero quasi de per accidens. Ad tertium principale dicitur secundum prædicta, quod lapis quantumcumque distet a suo generante, quandoque mouetur motu naturali deorsum, mouetur a suo generante, dato quod generans sit corruptum, vel annihilatum, vel diffans. Nec hoc dicere est insania, cum Philosophus octauo Physicorum ex intentione demonstrat quadruplici ratione quod nullum graue simplex mouet se, sed mouetur a generante per se. Et si quis dicat, quod mouens & motum oportet esse simul &c. Ad hoc responsum est supra dupliciter. Primo modo, quod hoc intelligendum est quantum ad principium motus, non quo ad totum motum, graue vero si extra locum proprium generatur, simul & in eodem instanti incipit moueri a generante. Secundo quod mobile non oportet simul esse cum suo motore, nisi quantum ad principium, quo mouet de proximo, hoc autem est grauitas, & ideo quando graue retinet grauitatem, tantum est simul cum suo motore. Tertio potest dici, quod mouens & mobile sunt simul, quando est inter illa essentialis motio & translatio essentialis de potentia in actum, non autem quando mobile de per accidens transferretur de potentia in actum. Prima translatio & motio fit quando graue generatur. Secunda fit post generationem, & ideo in prima sunt simul, non autem in secunda. Ad quartum patet per statim dicta. Nam graue mouetur a generante

Principium quo motus siue sit forma substantialis siue accidentalis non potest dici motor.

Mouens & motus sunt simul quæ sentus idem supra ad primum finem.

motione accidentali, dato quod generans distet a graui, vel sit corruptum, non autem motione essentiali & naturali, quia tunc sunt simul secundum locum & secundum tempus. Ad quintum dico, quod auctoritas Philosophi, & Commentatoris valde fuerit ad propositum nostrum, si bene intelligantur: nam vterque illorum vult, quod generans talia corpora mouet ea de per se cum transferat ea de potentia essentiali ad locum suum, forma vero intrinseca sit principium actuum motus de per accidens, quia est principium transferendi ea de potentia accidentaliter ad locum suum. Item vterque prædictorum vult, quod graua mouentur a generante non solum in prima motione essentiali, immo etiam in secunda, licet non requiratur in secunda motione presentia & similitas generantis, sicut in prima requirebatur, nec ad idem, ad quod requirebatur. Unde in dictis verbis Commentator loquens de secunda motione, non dicit talia non indigere motore extrinseco, sed addit essentialiter, & ideo arguere sic, non indigent motore extrinseco essentialiter: igitur non indigent motore, est fallacia consequentis. Intendit enim, quod extrinseco motor non est necessarius ad mouendum essentialiter ipsum graue, quia ex quo generatum est vterius, essentialiter moueri non potest, sed accidentaliter. Sed tam ad hoc quam ad aliud moueri indiget motore extrinseco, cui attribuitur principaliter motio, licet principio, quod licet grauitas sit immediatum principium quod secundum motus accidentalis. Unde breuiter conceditur argenti, quod in secunda motione generans non mouet immediate tanquam principium quo tamen immediate mouet tanquam principium quod, nec vnuquam Commentator dicit, quod graue moueat seipsum, immo semper oppositum, quod patet. Nam 8. Physicorum commento. 29. dicit sic. In corporibus simplicibus non apparet alietas mobilis a motore, sicut apparet in eis, quæ mouentur ab extrinseco, & non possunt dicere in eis, quæ mouentur a principio in eis addito et, quod mouetur ex eis, absque eo quod indigent causa extrinseca. Sicut diximus in eis, quæ mouentur ex se, quia mouentur a principio in eis sine inuentia causæ extrinsece, sicut est dispositio in habentibus animas. Hoc enim impossibile est, quoniam hoc non est nisi in animalibus, quæ mouentur a principio in eis sine indigentia causæ extrinsece, quoniam si ignis esset causa in se, per quam posset moueri sine indigentia causæ extrinsece, tunc per istam causam posset quiescere sine indigentia causæ extrinsece. Res enim in qua est causa, quæ potest moueri sine indigentia causæ extrinsece, sicut animal in quo est anima, potest per illam quiescere, & dicere in eo quod mouetur per principium in eo sine indigentia alicuius extrinsece, quod mouetur vno motu non est secundum rationem. Principia enim quæ sunt humiliora, innata sunt moueri motibus diuersis. Hæc Commentator. Vbi dedit ponentes ignem moueri a principio intrinseco sine indigentia extrinsece ad duo inconuenientia. Primum est, quod in potentia ignis esset mouere & quiescere. Secundum est, quod posset moueri diuersis motibus, & hoc idem ponit Aristoteles in littera. Item expressius Commentator commento sequenti, scilicet commento trigesimo, sic dicit. Cum declarat Philosophus, quod illa quæ mouentur naturaliter non mouentur per principium in eis, quia non mouentur ex se, induxit secundam declarationem, per quam declarat, quod ista non mouentur per principium in eis. Illa enim quæ mouentur per principium in eis, necesse est vt diuidantur secundum distinctionem in motum & motum, & vt non sint idem secundum distinctionem & essentialiter, motor enim debet distinctus a motu, aut secundum distinctionem & esse simul, sicut illa quæ mouentur ab extrinseco, aut secundum distinctionem tantum, sicut est dispositio in habentibus animas. Anima. n. quæ est motor in eis, distinguitur a corpore, quod est motus secundum distinctionem, licet non distinguatur secundum esse, quia impossibile est animam esse sine corpore, nisi equiuoce, & quia corpora simplicia sunt vna secundum distinctionem, & nullum eorum potest diuidi in motorem & motum, necesse est vt non sint mota ex se, nisi esset possibile, vt motor sit ipsum

Secundum motorem motum non mouentur per principium in eis, quia non mouentur ex se, nisi equiuoce.

ipsum motum. Si igitur aliquis dixerit, quod corpora simplicia sunt composita ex materia & forma, quorum vtrumque est distinctum secundum definitionem a relativo. Dicemus ad hoc quod materia prima non existens in actu, & illud, quod mouetur per se debet diuidi in motum & motorem in actu, quoniam illud, quod est in potentia, neque mouet, neque mouetur. Si igitur lapis, verbi gratia, mouetur ex se, contingeret vt esset mouens & motum, eodem modo secundum formam, quoniam non est existens in actu, nisi secundum formam, quod est impossibile. Hæc Commentator. Vbi patet manifeste cum velle, quod impossibile sit lapidem moueri ex se sic, quod habeat in se motorem non indigentem alio motore extrinseco, quod vterius patet. Nam in eodem commento. 30. sic subdit. Illud quod mouetur ex se, aut erit diuisibile secundum definitionem in motorem & motum, aut erit diuisibile secundum partes secundum contiguitatem, sicut congregatur ex aliquibus, sed est continuum secundum contiguitatem, quia res continue secundum quod sunt continue non contiguitate, impossibile est vt recipiant motum ex se, cum non diuidantur in motorem & motum, nisi sunt continue copulate secundum contiguitatem. Omne igitur, quod mouetur ex se, aut erit distinctum aut diuisibile secundum definitionem, aut secundum quantitatem. i. partes, & cum corpora simplicia non diuidantur altero istorum modorum, sequitur quod non mouentur ex se omnino. Illa autem quæ diuidantur, aut secundum definitionem, aut secundum quantitatem, possibile est vt diuidantur in motorem & in recipientem motum. Et cum posuit, quod res continue similes impossibile est vt moueantur ex se, nihil enim mouetur per id, quod mouetur res, sed non mouet se, nisi secundum id, quod est non confimilis. secundum quod diuiditur in motorem & motum, & iste sermo componitur sic. Corpora naturalia sunt continilia partium simplicium, & illa, quæ sunt cõsimilia partium simplicium impossibile est vt moueantur ex se: ergo corpora naturalia non mouent se. Item in eodem commento subdit. Et cum declarauit quod non mouentur ex se incipit declarare, quod necesse est vt moueantur ex aliis extrinsecis. Et hoc intendebat, cum dicit necesse est, vt motor in quolibet sit distinctus a motu in quo dicitur eorum. Et dedit exemplum in hoc, & dixit. Sicut inuenimus in carentibus animalibus, quod motor in eis est necessario extrinsecus, sicut motus lapidis ad inferius ab homine. Hæc Commentator. Item commento sequenti. 31. sic dicit. Tum declarauit, quod illa quæ mouentur naturaliter, quæ sunt carentia animabus. i. corpora simplicia, non mouentur ex se, necesse fuit, vt mouerentur ab extrinseco alio, omne enim motum ab alio, necesse est, aut vt motor sit in eo, & tunc erit motum ex se, aut extra illum, & forte hoc non sequitur, nisi cum declarabitur, quod omne motum habet motorem, & quod nihil mouet se. Cum igitur declarauit sicut diximus, quod illa quæ mouentur naturaliter, & carent animabus non mouentur ex se, dixit quod non mouentur nisi ab extrinseco, cum non moueantur a principio in eis &c. Item in fine commenti sic dicit. Terra, ignis, & alia corpora simplicia habent istos duos modos, vt moueantur & moueantur, habent enim virtutem naturalem & violentiam. i. accidentalem & essentialem, & ista mouentur violenter, quando mouentur per virtutem violentam quæ est in eis, & mouentur naturaliter, quæ mouentur ab eo quod generat ipsa. Motus enim corporum naturalium in loco est in rei veritate ab eo, quod generat ipsa, sicut alia accidentia, quæ inueniuntur generari in re per generationem ipsius. Et quod ista sunt magis digna esse de numero eorum quæ non mouentur per principium in eis, & quod nulla est contradictio in eis in ponendo illa moueri naturaliter, & tñ ab extrinseco. Et cum declarauit in istis, quod necesse est vt mouerentur in eis, quæ mouentur ab extrinseco, & iam posuit ea moueri naturaliter eū eo quod mouentur ab extrinseco, cum apparet primo aspectu, quod omne motum ex extrinseco mouet violenter. Hæc Commentator. Ex quibus manifeste patet, quod verba eius & mens faciunt per conclusionem nostram. Hoc autem ad huc apparet. Nam commento. 31. sic dicit. Cum declarauit, quod lapis & vniuersaliter cor pa simplicia non mouent ex se, eū non diuidant in motorem & motum, & quod propter hoc necesse est vt motor eorum sit extrinsecus, & declarauit quod motor eorum

est extrinsecus, eū hoc quod sunt mota naturaliter, & quod in eis est per potentiam naturalem, quæ est in eis vt moueatur ad sua loca. Propterea sicut potentia existens in re generata in substantia ad recipiendum alia prædicamenta. quod motor in eis est extrinsecus & naturalis, & quod hoc quod mouetur in loco prouenit eis a generante, sicut prouenit qualitas propria, & alia accidentia, vult declarare, quod latetia motoris istorum est essentialiter propter mixtionem potentie, quam habent accidentaliter cum potentia, quam habent essentialiter. Et ideo motor, qui est essentialiter, admittitur cum eo, qui est accidentaliter, ita quod estimatur, quod ista mouent se. Item commento. 32. dicit similia, nec est qualecunque dubium consideranti verba eius, quin cõclusio nostra sit de mente eius, nisi quod commento. 31. dicit, quod ignis habet duas potentias ad motum, & ad locum, vnam essentialem, quæ non est in igne, sed in corpore, ex quo generatur ignis, aliam vero habet accidentalem scilicet quæ est in ipso igne iam generato existente extra locum suum. Et de prima dicit, quod ad hoc quod exeat in actum indiget motore extrinseco essentialiter mouente. De secunda dicit, quod non indiget motore extrinseco mouente essentialiter, sed tantum non accidentaliter remouendo prohibens. Item. Quia in eodem commento dicit, quod essentia grauis & leuis facit, quod talia ferantur ad loca sua. Item. Quia ibidem dicit quod leue non impeditum agit actionem leuis, quæ est esse sursum, vel moueri sursum &c. Sed ista non debent mouere ad credendum, quod Commentator opinatus sit talia mouere se ipsa, vt patet per prædicta & sequentia commenta. Sed per dictum primo allegatum intendit quod ignis actu leuis ad hoc quod mouetur, non indiget extrinseco motore localiter sibi præsentem, & de potentia essentiali ad locum ipsum educente, aut aliquo d non vniuersali imprimente, puta formam substantialem vel accidentalem, non tamen negat, quia motus ignis naturalis attribuitur generanti tanquam principio quod, sicut & forma eius attribuitur eidem. Similiter per secundum dictum non intendit dicere, quod essentia corporis grauis, vel leuis effectiue moueat tale corpus, sed solum quod est principium quo talis motus sicut id, ad quod naturali sequela sequitur talis motus. Per tertium vero dictum intelligit quod moueri sursum est actio corporis leuis non sicut principii quod, sed sicut principium quo, eo modo loquendi quo duorum effectuum ab eadem causa efficiente procedentium, quorum secundum naturaliter supponit primum, primum dicitur esse causa secundum, sicut subiectum suæ passionis dicitur causa, & forma substantialis accidentium consequentium ipsam. Ad primum Scoti contra eandem conclusionem dicitur, quod dum graue actu descendit, ille descendus habet causam in actu materialem ipsum graue, finalem vero esse deorsum, vel quietem in loco deorsum, efficientem vero ipsum generans. Quod licet non sit actu in se, remanet tñ in suo effectum, in forma grauis in virtute, & hoc est sufficienter in actu, quod requiritur ad causam materiam illius descendus. Nec tamen ex hoc sequitur quod illa virtus relicta in effectum sit principale efficiens vel mouens, sed solum quod sit principium quo, non principium quod, vt sæpe dictum fuit. Ad secundum dicitur quod sicut graue hêt a generante quod moueatur deorsum, sicut a principio quod, sed a forma tua sicut a principio quo, ita ab eodem hêt, quod secum trahat leuia sibi alligata. Dicitur vterius, quod illud argumentum æque potest reduci ad oppositum, licet ad propositum, arguendo sic. Illud, quod non mouet aliud, nisi prius ab aliquo naturaliter motum, ab eodem hêt quod moueat, & quod sit motum, sed graue non mouet leuia sibi alligata, nisi prius naturaliter ut motum ad grauitatē a suo generante, igitur ab eodem habet, quod sit leue, & quod moueatur, sed quod sit leue hêt a generante, & non a se, igitur quod moueat leuia hêt a generante, & non a se. Itē potest sic argui. Illud quod non mouet localiter, nisi prius sit alteratum ab aliquo, ab eodem habet quod mouetur localiter, & quod alteret, sed graue non mouet localiter deorsum motu naturali, nisi prius sit generatum & alteratum a generante, igitur ab eodem habet quod moueatur localiter. Et sic illud argumentum parum valet, quia etiam ex eodem fundamento potest concludi, quod graue generet seipsum, & alteret seipsum. Ad tertium Capreolus 2. Sent. Q. nega.

Contradictio apparet in dictis Commentatoris.

negatur maior, quia habet instantiam in multis, nulla enim forma mere naturalis agit in suum subiectum, & tamen potest agere in alio simile suo subiecto. Item, Manus non potest causare sensationem sui in se ipsa, & potest eam causare in alia manu. Item, Oculus potest causare in alio oculo sibi per omnia simili visionem sui, vel saltem speciem praeuisionem, quam tamen non potest causare in se. Quia si dicitur quod non est eadem proportio oculi ad seipsum quae est oculi ad alium oculum. Dicam quod similiter in proposito non est eadem proportio grauis ad seipsum, quae est vnus grauis ad aliud corpus, quia mouens & motum oportet esse diuersa secundum essentiam, vel secundum qualitatem. Ad illud quod additur de quiete, dicitur quod ab eodem graue habet grauitatem & motum deorsum, & quietem. Ita generante. Vnde beatus Tho. prima secundae. q. 2. 6. arti. 2. dicit Quia agens naturale dat suo passio primo formam, secundo dat motum consequentem ad formam, tertio dat quietem in proprio loco. Et in questionibus de potentia Dei. q. 5. art. 5. prout allegatum fuit supra in solutione primi argumenti Gregorius dicit, quod natura grauis magis inclinatur ad quietem quam ad motum. Tunc cum dicitur arguens, quod oportet assignare quieti grauis causam coequam & c. dicitur secundum praedicta, quod principium quod illius quietis est generans, principium quo est grauitas, neque oportet quod principium quod sit coequum suo effectui in se, sed in suo effectu, & quod sit coequum in virtute. Nec tamen ex hoc sequitur, quod illa virtus sit principium quod, vel causa efficiens quietis proprie loquendo. Ad quartum dicitur, quod illud graue, quod per seipsum frangit, & soluit, & remouet obitaculum prohibens, non oportet quod sit eadem quae respectu illius obitaculi distincta a se loco, & supposito & essentialiter potest habere rationem quod, non autem respectu sui ipsius, quia non potest diuidi in se in duo essentialiter distincta, quorum vnum sit motus, & aliud sit motum. Nec valet ratio in oppositum inducta qua dicitur quod non frangit, nisi quia intendit &c. Non enim oportet, ut dictum fuit, quod causa efficiens posterior sit causa efficiens prioris, nam ignis est causa efficiens calefactionis & combustionis ligni, qui tamen non est causa efficiens sui caloris proprii, sed illius causa efficiens est ipsum generans ignem. Ad quintum dicitur, quod licet ab eodem generante generari possit grauis & minus graue, tunc plus imprimit de actu primo, de grauitate corpori grauiori quam minus graui, & ideo velocius mouet grauis a se genitum quod minus graue, quia licet sit aequalitas principii quod non tamen principiorum quibus causatur motus, vel aliter quod licet eadem sit causa efficiens principalis non aut instrumentalis, & ideo bene concluditur argumentum, quod diffinitas talium motuum est ab aliquibus intrinsecis ipsius mobilibus, sed non concluditur quod illa intrinsecis sunt mouentia principia. Ad sextum dicitur, quod motus naturalis intenditur in fine, non propter intentionem causa mouentis principalis, seu principii quod mouet, sed propter intentionem causa instrumentalis, seu principii quo motus, quod quidem principium vigorat in fine motus per accessum ad locum si bi naturalis, qui est sicut finis motus, & quasi quoddam completiuum dispositionis naturalis ipsius mobilis, & ideo argumentum bene concluditur, quod aliquid intrinsecum mobili, quod tali motu mouetur coprinicipiat motum sicut quod, non sicut quod, vel sicut causa instrumentalis, non principia. Ad septimum dicitur, quod mens Arist. & Commentatoris, vbi allegant non est quod ascendere sit actus secundus, ita & a qualiter aut similiter effectus, & procedes a leui, sicut calefactio procedit ab igne, & actua lis consideratio ab habente habitum scientiam. & hoc patet per rationes eorum superius allegatas, quibus concludunt, quod nullum corpus simplex mouet se, sed volunt quod talis motus aliquo aliter est a principio intrinsecum, & hoc vel mere passiuo, vel si ex principio actiuo quod illud sit magis principium quo quod principium quod, sicut & scientialis habitus non est principium quod actualis considerationis, sed solum principium quo, & similiter calor respectu calefactionis. Veruntamen ipse sciens est principium quod coniunctum principio quo respectu considerationis, & ignis calidus similiter est principium quod coniunctum principio quo calefactionis, non sic autem graue cui sua grauitate se habet respectu motus proprii. Quia in primis

Mouens quod non est necessarium coequum motui vel quieti, sed in suo effectu, & quod sit coequum in virtute. Nec tamen ex hoc sequitur, quod illa virtus sit principium quod, vel causa efficiens quietis proprie loquendo.

Ascendere est actus secundus non in se, sed in se, sicut calefactio procedit ab igne, & actua lis consideratio ab habente habitum scientiam.

duobus exemplis mouens & motum sunt actus entia, & ab iniuncte actu distincta. non sic autem in tertio exemplo, & ideo non aequo potest dici, quod graue moueat se, vel sit causa proprii motus, sicut potest dici quod sciens est causa propriae considerationis, & ignis calefactionis. Item Si vadamus ad vim verborum, sciens secundum Arist. dum de potentia habituali exit in actuali consideratione, non proprie dicitur moueri, sed solum aequinoce sicut patet in septimo phy. Ad octauum dicitur, quod grauitas, & leuitas dicuntur qualitates actiue motus, modo quo supradictum est, quia. Qualibet illarum est principium quo motus, non autem principium quod motus sui subiecti. Ad nonum dicitur similiter, quia. lapis & quodlibet aliud graue debet habere in se principium sui motus quo, & illo modo dicitur esse motor, licet ipse proprie, ut dictum est. Item. Quia de per accidens potest esse causa sui motus frangendo & remouendo impedimentum sui motus. Et haec sufficunt ad obiecta contra primam conclusionem. Ad primam contra secundam conclusionem dicit Gregorius negando consequentiam. Ad probationem vero illius dicit, quod licet sit bona de indiuisibili, cui correspondet praecipue indiuisibile in spacio suo, siue quod non coexistet simul indiuisibili parti spacia, si aliquot tale esset, de angelo, tamen non valet, nam angulus non est tale indiuisibile, nam licet in seipso sit indiuisibilis, coexistit tamen indiuisibili spacio, sicut & anima intellectiua indiuisibilis existens coexistit corpori diuisibili, & informat illud, ideoque non mensurat magnitudinem per indiuisibilia, sed tantummodo per diuisibilia. Haec Grego. Cui satis concordat San. Tho. prima parte. q. 53. arti. primo in solutione primi dicens. Illa ratio, deficit dupliciter in proposito, primo quidem quia demonstratio Arist. procedit de indiuisibili secundum quantitatem, cui correspondet ex necessitate locus indiuisibilis, quod non potest dici de angelo. secundo quia demonstratio Arist. procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quod aliquid mouetur dum est in termino a quo, & dum est in termino ad quem, quia ipsa successio diuersorum vbi circa eandem rem motus eius diceretur, vnde in quolibet illorum vbi esset res illa, posset dici moueri. Sed continuus motus hoc impedit, quia nullum continuum est in suo termino, ut patet quod linea non est in puncto, & ideo oportet quod illud, quod mouetur continue non sit totaliter in altero termino, dum mouetur, sed partim in vno, & partim in alio. Sed ergo, quod motus angeli ponitur continuus, sic concedi potest, quod angelus dum mouetur partim est in termino a quo, & partim in termino ad quem, ut tamen partialitas non referatur ad partem angeli, sed ad locum. Quia in principio sui motus continuus angelus est in toto loco diuisibili vnde incipit moueri, sed dum est in ipso moueri, est in parte primi loci, quem deserit, & in parte secundi, quem occupat. Et hoc quod quod dicitur possit occupare partes multas duorum locorum copietur angelo ex hoc, quod potest occupare locum diuisibilem per applicationem suae virtutis sicut corpus per applicationem magnitudinis. Vnde sicut sequitur de corpore mobili secundum locum quod sit diuisibile secundum magnitudinem, ita de angelo quod virtus eius possit applicari alicui diuisibili. Haec ille. Ad secundum concedit Gregorius primam consequentiam, & negat secundam. Nam ut dicit mouens liberum potest etiam absque resistantia successiue moueri. Patet etiam (inquit) per argumentum quod dicitur, quod Deus posset sic esse mouere angelum, & conflat, quod tunc nulla foret resistantia. Similiter ut dicit medium non resistit corpori glorificato, nec corpus glorificatum virtuti mouenti, & tamen Christus post glorificationem sui corporis successiue mouebatur & continue. dictum ergo philosophi intelligendum est de motu naturali in tali natura: est praecise successio per resistantiam. Et si dicitur contra, quia tunc esset ibi successio praecise, quia angelus valet, tanta velocitate praecise mouere seipsum, & tunc velocius sequitur, quod oes partes spacia distincte cognoscantur & successiue, vel quod aliqui transit, & nescit quod velocius dicit Gregorius, quod hoc argumentum potest heri contra quocumque de hominibus habitibus corpora glorificata. Dicit tamen quod angelum cognoscere quanta velocitate mouetur potest dupliciter intelligi. Vno modo quod distincte cognoscat in quanto tempore quamlibet partem quam determinate pertransit, verbi

Ex hoc quod graue moueat se, vel sit causa proprii motus, sicut potest dici quod sciens est causa propriae considerationis, & ignis calefactionis.

Angelus qui per seipsum mouetur, non resistit corpori glorificato, nec corpus glorificatum virtuti mouenti, & tamen Christus post glorificationem sui corporis successiue mouebatur & continue.

verbi gratia in quanto tempore decimam, & in quanto cetera resimam, & in quanto millesimam, & sic de qualibet determinate, & distincte cognoscat in quanta parte certa & determinata temporis eam transeat. Alio modo quod non sic distinctam noticiam de singulis habeat, sed de tota magnitudine determinate sciat in quanto tempore pertransit, & cetera fuisse de partibus. Si intelligatur primo modo, conceditur consequentia, & consequens etiam pro secunda parte, si detur minima pars perceptibilis magnitudinis ab angelo, vel maxima non perceptibilis, sicut non obstanter, quod voluntas libere possit intendere actum suum & velocitare, non tamen distincte nouit quamlibet partem actus & quamlibet partem temporis mensuratis illam intentione actus & hoc non solum de voluntate humana, sed etiam de voluntate angelica videtur satis rationabiliter debere dici. Si vero tenetur oppositum consequens concedendum est pro prima parte. Si vero intelligatur, secundo modo neganda est consequentia. Nam esto quod non cognoscat distincte quamlibet partem magnitudinis & temporis, potest tamen cognoscere, quod in tanto tempore pertransit totum spacium. Haec Gregorius. Et quidem satis bene, nisi in hoc quod dicit esse minimam partem magnitudinis ab angelo perceptibilem, vel maximam non perceptibilem ab illo. Hoc enim negat beatus Thomas, & diceret, quod angelus naturaliter cognoscat distincte & actu quamlibet partem motus, & temporis & velocitatis proportionem, ut patet ex praedictis. Item diceret, quod non sola, nec tota causa successio in motu etiam mere naturali est resistentia medij ad mobile, ut postea dicitur. Item diceret, quod distincta tacta non habet locum, nisi dum angelus mouetur motu continuo, non autem in non continuo motu. Ad tertium dicit Gregorius concedendo consequens. Dico enim (inquit) quod quilibet angelus per quantumcunque spacium finitum potest se mouere in instanti, summo mouere cetera & large. Nec est necesse quamlibet virtutem maiorem in quolibet effectu superare minorem, verbi gratia. Corpus luminosum non velocius, aut citius determinatam partem medij illuminare potest quam potest minus luminosum, cum minus luminosum possit in instanti. Similiter si vacuum esset, sicut potest esse saltem per Dei potentiam, ut quilibet catholicus habet concedere quodlibet graue per quantumcunque finitum distantiam descendere in instanti, nec citius descendere grauius quam minus graue, sufficit autem quod in aliquo effectu excedat, & sic est in exemplis datis. Nam si maius luminosum non citius illuminat quam minus, maior tamen parte medij, & intensius illuminat quam minus luminosum. Similiter quauis grauius non superet in mouendo se supposito vacuo corpus minus graue, superat tamen ipsum in mouendo se per plenum. Sic in proposito dico, quod angelus fortior in mouendo se non superat debiliorem, tamen superat illum in mouendo aliquod corpus. Nam maius corpus potest mouere, & idem vel aequale velocius, & hoc sufficit, probatio autem procedit de actionibus transiens non subitis. Haec Gregorius, & male secundum viam Sancti Tho. Nam Sanctus Tho. dicit, quod nec angelus, nec corpus gloriosum, nec graue in vacuo, quacunque virtute potest moueri in instanti transendo medium, quia sic in eodem instanti esset in pluribus locis, vel spaciis localiter, quod ipse reputat impossibile. Diceret ergo ad argumentum, quod angelus minoris virtutis aequo potest transire quantumcunque spacium, sicut angelus maioris virtutis & hoc si ambo moueant motu discreto non transendo per medium, & idem est si ambo transeant per medium motu continuo. Veruntamen neuter potest pertransire in instanti quantumcunque spacium, nec motu continuo, nec discreto, & hoc neque transendo per medium, neque transendo sine medio. Sed tamen in quantumcunque paruo tempore vel potest pertransire, nec est dare minimum tempus, in quo possit pertransire, nec maximam velocitatem sibi possibilem in mouendo se, & consequenter nullus potest mouere seipsum summa velocitate sibi possibile, sicut argumentum supponit. Ad quartum dicit Gregorius quod fundatur in falso, si quod sit dare minimum tempus, in quo angelus per certam distantiam possit se mouere, & in hoc bene dicit. Ad quintum dicit, quod consequentia non valet, loquendo de anima coniuncta, de qua argumentum procedit, tamen quod quid sit de consequente, illud dictum philosophi non probat il-

lud esse falsum. Nam philosophus loquitur de motu diuisibili, & quanto, sicut manifeste patet per totum suum processum ibidem. Et similiter 7. phys. in principio. vbi incipit loqui de ista materia, & accipit moueri ex se, prout excludit duo, quorum primum est motor exterior particulis per se, & immediate mouens, secundum est quilibet motor alius, cuius motio sit necessaria ad hoc vt illud, quod dicitur moueri ex se, possit moueri. Isto namque modo sola animalia vel viuientia mouentur ex se, licet grauia, & leuia moueantur ex se, prout ly ex se excludit primum motorem non autem secundum. Haec Gregorius & male secundum sanctum Tho. quantum ad duo. Primo quia Sanctus Tho. negaret grauia moueri ex se, sicut patet ex dictis in prima conclusionem. Et similiter in solutionibus ad obiecta contra illam. secundo quia Sanctus Tho. diceret, quod impossibile est idem moueri a seipso per se, sic quod sit primo mouens & primo motum secundum idem suum, loquendo proprie de motu locali, & est actus imperfecti, quicquid sit de motu qui est actus perfecti, vel de motu per accidens, & de motis non primo, sed secundario. Vnde Sanctus Tho. reputat Arist. sufficiens demonstrasse in 7. phys. & octauo quod nihil primo & per se mouetur a se ipso quacunque specie motus, qui est actus imperfecti, puta in substantia qualitate, & quantitate, & vbi. Diceret, vltimus, quod motus angeli in loco non est actus imperfecti, sed potius actus perfecti, & ideo tali motu angelus mouet seipsum. Ille enim motus aequinoce dicitur motus localis cum motu locali corporum, de quo demonstrat Arist. in libris phys. Et per hoc patet responsio ad tria argumenta facta ab aliis, procedunt enim de motu locali, qui est actus imperfecti, & propter indigentiam mobilis, & ideo Sanctus Tho. prima parte, q. 53. arti. primo in solutione tertii sic dicit. Motus qui est actus existentis in potentia, est propter indigentiam suam, sed motus existentis in actu, non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius & hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter mouetur. Haec ille. Ad primum contra aliam partem secundae conclusionis, vel contra suppositum in ea dicitur quod mobile localiter motum perdit vnum vbi, & acquirit aliud, & de vbi mouetur in vbi, vel de vno vbi ad aliud vbi. Et dicitur arguere quare, vtrum mobile moueatur de vno vbi in aliud in tempore, vel in instanti, hoc est dicere, quomodo potest vbi quod erat terminus a quo. Dicitur quod mobile motu locali in tempore mensurante motum eius habet duplex vbi. Primum est vbi constitutum in se ipso ex partibus simultaneis distinctis secundum distinctionem partium ipsius mobilis correspondentibus diuersis partibus loci sui primi & proprii & adaequati, & tale vbi est adaequatum mobili, quia correspondet loco adaequato ipsius. Item tale vbi in diuisibiliter acquiritur & indiuisibiliter perditur, hoc est totum simul, & non per partem prius quod per totum. Cuius ratio est, quia tale vbi non est aliud quam respectus quidam, vel comparatio, vel habitudo corporis locati ad locum, vel locans & contentus, & partium locati ad partes loci indiuisibilium, & linearum, & superficialium vnus ad puncta, lineas, superficies, & partes alterius. Et ideo cum respectus, habitudo, & comparatio variantur numeraliter, & non maneant idem, variatis fundamentis, & terminis, patet quod tale vbi tadium & praecise durat, quoadiu locatum est in eodem loco proprio. Et dico eodem secundum se totum, & secundum quodlibet sui diuisibile & indiuisibile, ita quod idem punctus loci correspondeat eidem, & non alteri puncto locati, & linea linearum superficies superficiali, & pars parti. Quia cito autem variatur aliquid talium, non manet idem locus proprius in mobilibus in motu recto, sed fit alius locus secundum totum, aut secundum partem. Et ideo nec manet idem vbi, sed aliud, & quia mobile dum incipit moueri motu recto localiter in instanti, quo incipit moueri, & definit quiescere, habet aliquem proprium locum, quem non habebit immediate, post illud instans secundum se totum, si cet post illud instans habeat aliquas partes dicti loci, hinc est, quod vbi, quod habet in illo instanti quo incipit moueri perditur, & definit esse in illo instanti, & hoc per positionem de praesenti, & remotionem de futuro. Sicut enim in illo instanti verum est dicere, mobile nunc habet locum. a. secundum idem se totum, & quodlibet sui & immediate post illud instans non habebit. a. locum secundum se, & quodlibet sui, sic

Tex. c6. f. 11. Tex. com. 27. & inde.

Mobile motu locali in tempore mensurante motum eius habet duplex vbi.

Vbi quod est adaequatum mobili corae spondent ad q. quanto loco ip. sicut, quo po. sit dici per di. in stia, & quo in tempore.

iuxta praedicta in praedicto instanti verum est dicere mobi le nunc habet. b. vbi, & immediate post hoc inflans non ha beb. b. vbi, nec aliquam eius parte. Et sic patet, q. tale vbi perditur in instanti, vel totum simul, & non prius per par tem quam per totum. Vnde potest dici per di. in instanti, quia est dare vltimum inflans sui esse, & potest dici per di. in tempore, quia est dare primum tempus sui non esse, no autem primum inflans sui non esse, & sic incipit non esse in tempore quod nulla pars temporis, nec aliquod inflans temporis est mensura adaequata illius inceptiois, quo tpe desinit esse inflans, & mutatum esse, & respectus, & multa similia. Tale autem vbi habet mobile localiter motum mo tu recto in quolibet instanti temporis mensurantis motu eius ita q. non habet idem vbi, sed aliud & aliud totaliter distincta in quibuscunque duobus instantibus dicti tem poris, nec tale vbi acquiritur per motum, sed per mutatū esse. Et hoc sufficit de primo vbi ex simultaneis partibus constituto. Secundum vbi est considerare in tali mobili mo to localiter, quod est constitutum non praecise ex parti bus simultaneis, sed etiam ex partibus sibi adiuicem con tinue succedentibus, nec habentibus solam aut praecisam distinctionem correspondentem partibus, aut punctis, aut lineis, aut superficiebus loci vel loci, sed potius diuerse partes illius vbi correspondente diuersis locis totalibus mo bilis in toto motu. Nec dico locis adaequatis mobili, quia sic illud totale vbi componeret ex indiuisibilib. sed du prius & posterius, sed quilibet pars illius vbi correspon det alicui loco maiori, & excedenti secundum dimensio nes ipsum mobile, ita quod sicut in qualibet parte tempo ris mensurantis motum localem, mobile est in loco maio ri se, & non aliquo loco adaequato, quia sic quiesceret, ita in qualibet parte temporis illius est in vbi, vel habet vbi correspondens loco maiori se, sic non habet totum illud, vbi simul sed prius vnam partem, & postea aliam. hoc au tem secundum vbi non se habet ad primum vbi sicut totū ad partem quia diuisibile non componitur ex indiuisibili bus, sed se habet ad illud sicut linea ad punctum, & tem pus ad inflans, & sicut motus ad mutatum esse, & sicut ter minatum & conterminatum ad terminatum & conter minatum sui, & partium suarum. Item tale vbi & queli bet pars eius acquiritur & perditur in tempore, & non in instanti. Et secundum continuationem & diuisionem talis vbi est continuus & diuisio motus localis, immo se cundum veritatem tale vbi fluens est motus localis. Primum autem vbi est mutatum esse continuans partes motus lo calis, vt patet ex dictis in prima distinctione. Hac distin ctione diuersorum vbi praemissa responderetur ad primam rationem Gregorii, q. vbi successuum acquiritur & per ditur in tempore & partibiliter, vbi vero simultaneum in instanti, vel impartibiliter. Tunc ad probationem primae partis dicitur, q. vbi successuum acquiritur partibiliter, no secundum partibilitatem mobilis in logum latum, & prof undum, nec secundum partes dimensionales simultaneas ipsius vbi nec secundum partes essentielles vel intentiona les ipsius vbi, sed secundum partes sibi succedentes secun dum prius & posterius, quarum quilibet informat totum mobile successiue. Et ideo diuisio arguentis non est iusti ciens. Et quia argumentum suū non impugnat hoc quar tum membrum, ideo probationes adductas non oportet dissoluere, quia verum concludunt, sed non contra nullum vbi acquiritur totum simul, nec perdatur totum simul. Di citur ad primam, q. procedit ex falsa imaginatione, l. q. vbi simultaneum sic perdatur in instanti, vel totum simul, qua si sit dare primum inflans sui non esse in quo mobile mu tetur, & mutatum sit ab illo. Nos autem non sic imagina mur, sed totum oppositum, scilicet dare vltimum inflans esse talis respectus & primum tempus sui non esse nec est inconueniens in talibus respectibus, qui non incipiunt nec desinunt nisi ad inceptioem & definitionem absolu torum, aut ad eorum variationem dare vltimum inflans sui esse, sicut de aequalitate duorum quatorū, & similitudine duorū alborū, quae perditur in instanti, cito vnū aequa liū vel similiū augetur vel minuitur, intendit aut remittit. Quia autem vltimus inferitur, q. secundum hoc tollitur ois

Vbi successuum acquiritur partibiliter quomodo.

continuitas motus &c. Dicitur q. consequentia non valet quia continuitas in motu locali non attenditur penes tā lia vbi in diuisibilia secundum prius & posterius, sed secun dum vbi diuisibilia, & secundum diuisionem loci vel spacia acquiritur vel perditur. Quando etiam durat motus localis ipsum mobile partim est in termino a quo & partim in ter mino ad quem, & non totum in altero sumēdo dictos ter minos, non pro vbi indiuisibilibus, sed pro locis acquisitis & deperditis, & pro vbi secundo modo dictis correspon dentibus diuersis locis maioribus locato. Ad secundam probationem dicitur, quod sicut mob. le perdit vbi simul taneum in instanti, & in tempore diuersimode intelligen do, sic acquirit vbi simultaneum in instanti & in tempore. In instanti quidem quia nunc habet vbi quod non habuit prius secundum se, nec secundum aliquid eius. In tempore vero quia in tempore praecedenti tale inflans mobile no non habuit tale vbi, sed tēdebat ad illud, ita quod acquirit est in tempore, sed acquisitum esse est in instanti. In casu vero argumenti dicitur quod p. in instanti, b. perdit. a. vbi supposito quod d. b. inflans sit primum inflans temporis mēsurantis motum, & hoc accipiendo per diuisionem, & desini tionem per positionem de praesenti, & remotionem de futuro. Si autem talia exponuntur e contra per negationē de praesenti, & positionem de praeterito, tale vbi perditur non in instanti, b. sed in tempore sequenti modo prius dicto. Et dum quaeritur, vtrum in eodem instanti mobile ac quirit aliud vbi dicitur, quod non acquirit aliud vbi indiuisibile, quia talia duo vbi non sunt simul in aliquo in stanti, nec se immediate consequuntur in tempore, nec in motu. Veruntamen sicut mobile p. in instanti, b. & in tem pore immediate sequenti perdit. a. vbi indiuisibile, diuersi mode exponendo perditionem illam, ita in instanti, b. & in tempore sequenti acquirit aliud vbi diuisibile diuersi mode exponendo illam acquisitionem, quia, f. in instanti per remotionem de praesenti, & positionem de futuro, in tem pore vero exponendo per positionem de praesenti & remo tionem de praeterito. Secundo dicitur, quod si loquamur de instantibus intrinsecis temporis mensuranti motum, p. tunc conceditur, quod in quolibet tali instanti, p. mobile simul acquirit & perdit vnum & idem nouum vbi indiuisi bile diuersi modo exponendo perditionem & acquisitionem, non tamen concedo, quod in aliquo instanti perdat vnum vbi indiuisibile, & acquirit aliud vbi etiam indiuisi bile qualitercunque exponatur. Tertio dicitur, quod in quolibet instanti intrinsecis tali temporis, p. mobile perdit vnum vbi indiuisibile & acquirit aliud vbi diuisibile, & idem potest dici de quolibet parte temporis terminata ad aliquod inflans. In quolibet enim tali perdit vbi indiuisi bile, & acquirit vbi diuisibile, & hoc est verum in omni motu continuo, quia semper in quolibet instanti acquiritur, & perditur idem mutatum esse, & in quolibet instan ti, & in quolibet parte temporis quae ab instanti incipit, vel ex parte principii vel initii per inflans terminatur, ac quiritur vel incipit aliqua pars motus. Quarto dicitur, quod i quolibet tali instanti verum est dicere, quod p. mo bile mutatur, & mutatum est ad aliquod vbi indiuisibile. Et similiter in quolibet instanti posset dici, quod mutatur & mutatum est ab illo indiuisibili, diuersi mode exponendo, sicut dictum est de inceptioe, & desini tionem. Tamen magis proprie dicitur, quod in instanti mutatur p. mobile ad vbi indiuisibile, & mutatum est ad ip sum, sed in tpe immediate sequenti mutatur & mutatum est ab ipso. Nec tñ sequitur, q. mutetur ab illo partibiliter aut successiue, quia licet illa mutatio per dicitur fiat in tpe tñ nullo instanti, nec aliqua parte illius temporis mensu ratur primo & adaequate, sicut dicit arguens in similib. ca sibus, vtputa q. aliqua volitio indiuisibiliter & tota simul producatur immediate post aliquod inflans, quae tñ nullo instanti, nec aliqua parte temporis primo mensuratur, & adaequate. Et similiter dicam sibi in proposito de desini tione mutari esse, vel instantis, aut vbi, & similitum indiuisibi lium: ergo dñ q. ista consequentia non valet, c. vbi in eodē instanti incipit & desinit: igitur in eodem instanti primo est generatum & corruptum, nec sequitur: igitur simul est & non est. Sexto dicitur, q. in talibus indiuisibiliter du rātib.

Vbi in tempore...

in ipse lo...

In quolibet...

Tex. com. 5.

Tex. com. 21.

Que sint ab...

ranctibus nullum est inconueniens generationem & corru ptionem immediate sibi succedere, sicut patet de mutatis esse & de instantibus, & de similibus in diuisibilibus conti nuantibus & terminantibus partes continuorum successi uorum, quorum indiuisibili esse minimum habet de ac tualitate, nec potest vix demonstrari secundum philoso phum, cum consistat in fluxu & lapsu. Ad tertiam proba tionem dicitur, q. consequentia non valet, quia licet quod liber vbi indiuisibile acquiritur in instanti nullum tamē tale est pars motus, nec acquiritur proprie per motum, sed per mutatum esse, & vltra talia indiuisibilia, quae sunt termini mutatorū esse, sunt alia vbi diuisibilia, quae acqui rantur & perditur continue partibiliter & successiue per motum. Et sic motus habet continuitatem ex illis, & potissime ex continuitate, & partibilitate loci, cum locus & vbi situal acquiritur, & sint vnus totalis & completus terminus motus localis, & non duo distincti termini. Vnde dato q. oia vbi essent indiuisibiliter acq. ita, adhuc mo tus haberet continuitatem ex continuitate loci vel spacia partibiliter acquisiti. Ad secundum principale dicitur, q. nullum corpus non contentum alio corpore, nec circum scriptum actu vel potentia, mouetur proprio motu locali vniuooco motibus aliis, & ideo si non acquirit locum, non oportet q. acquirit vbi, nos enim loquimur de motu loca li corporis circumscripti ab aliquo locatē extrinsecis. Quo autem vltimum coelum sit in loco. c. eglum empyreum, & an non mouetur, non est praesentis speculationis. Ad tertium negatur consequentia, quia licet mobile motu locali acquirat simul per motum suum locum & vbi, quae sunt duo realiter distincta, non tamen acquiritur duos terminos motus, immo locus & vbi sunt vnus completus terminus motus, quia per vbi habetur locus, & est certus ordo inter illa, nec vnum terminaret motum, nec daret ei ipem sine alio. Item negatur secunda consequentia ibidem facta, f. q. essent quinq. genera motuum, nam motus ad locum perti net ad praedicamentum vbi, quia locus pertinet ad praedi camentum ipsius vbi non sicut species illius generis, sed sicut principium proximum rerum illius generis, & consti tutum illarum, & ad hunc sensum loquitur San. Tho. sup. p. tertio phy. vbi dicit, quia praedicamentū vbi constituitur em q. aliquid denoiatur a loco, sicut praedicamentū q. cōsti tuitur em q. aliquid denoiatur a tpe. Ad quartū negatur consequentia. Nec valet probatio, quia casus ibidē positus implicat contradictionem, ad quā non se extendit diuina po tentia, vt enim dñ ibidem, idē est quiescere em vbi, & quie scere em locum, vel saltem vnū est de intellectu alterius talia vero inseparabilia sunt, & hoc siue sint realiter distin cta, siue non. Et ideo in hoc argumēto & in duobus sequē tibus fundat se arguens in illo falso fundamento, scilicet quod oia realiter ab inuicem distincta possunt p. diuinam potē tiam abinuenire separari, & vnū sine alio conservari quā fundamentum, vt saepe dictum fuit in praecedentibus, ma nifeste fa sum est in entibus respectibus, vt patet de simili tudine inter duo alba, & de respectu creaturae ad creatorē, & sic de infinitis talibus, & non solū fallit in respectibus im mo in absolutis, cuiusmodi sunt potentiae aie, & ipsa aia, illa n. sunt inseparabilia. Et de hoc San. Tho. de spiritualib. creaturis. q. 11. & vltima arguit sic. Vnum quodq. intelligit per suam essentiam, quia proprium obiectum intellectus est, quod quid est vt dicitur tertio de anima. Quicquid igitur est, sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si igitur aia sine potētis non potest intelligi, sequitur q. sint de essentia animae, ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad primum (inquit) dicendum est, quod duplex est ope ratio intellectus sicut dicitur tertio de anima. Vna qua in telligit quod quid est, & tali operatione intelligi potest es sentia rei & sine proprio, & sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur essentiam rei, & sic pcedit rō. Alia est operatio intellectus componentis & diuidentis, & sic pot sista intelligi sine accidentali praedicatione, & si sit em rē inseparabile, nec pot. intelligi. corpus albus esse, nō. n. est ibi repugnantia intellectum, cum oppositum praedicationi nomine dependeat ex principiis speciei, quae significatur nomine posito in subiecto. Hac vero operatione non potest intelli gi substantia sine proprio, homo. n. potest intelligi, q. hō nō

fit risibilis, vel q. triangulus nōn habeat tres angulos equa les duobus rectis, hic enim est repugnantia intellectum quia oppositum praedicationi dependet ex natura subiecti. Sic ergo potest intelligi prima operatione intellectus es sentia animae sine potētis, vt. f. intelligatur quid absque potētis, non autem secunda operatione, ita q. intelligat non habere potētis. Hae ille. Sic dico in proposito, quod cū respectus qui est vbi naturalis & essentialis sequela sequa tur ad mutā circumscriptionem loci & locati, impossi bile est vnū intelligi sine alio secunda operatione intel lectus. Et vltimus impossibile est variari locum nullo varia to vbi, aut aliquid esse in loco, & non habere vbi, vel econ tra. Et cum dicit arguens, quod locus & vbi sunt secundū te distincta essentialiter, & subiecto & situ, nec vnū hēt aliquam causalitatem super aliud, quam Deus non possit supplere actu. Dicitur q. cum effectus in suo intellectu in cludit certam & determinatam causam creatam, impossi bile est Deum supplere talem causalitatem, nisi deus effici ceretur creatura, sicut filiatio quae est respectus geniti ad genitorem in humanis, est quidam effectus includens in suo intellectu genitorem, ideo per nullam potentiam por fieri, aut conservari sine genitore. Sic in proposito vbi est: quidam effectus in suo intellectu includens locum vt cau sam, ideo impossibile est causari, vel conservari vbi sine lo co, & que. n. impossibile est rem esse sine partibus suae diffi nitionis, sicut sine partibus essentialibus. Ad quintum dicitur, q. sicut impossibile est fortem habere eundem patrem quē prius, & non habere eundem respectum filiationis ad eundem, ad quem prius habuit, & econtra, sic in casu argumē ti. Varius n. fundamento & termino respectus variatur, & illis vniformiter manentibus, respectus vniformiter manet. Ad sextum patet per idem. Nam tāta vnitas ibi suppo nitur, sicut si diceretur, q. possibile est annihilari filiationē in aliquo homine, & tamen habere eundem genitorē, quē prius. Ad septimum dicitur, q. vbi est respectus non perti nens ad praedicamentum ad aliquid, & de hoc dictum est in probatione conclusionis quomodo. Vbi nō est respectus locati ad locum immediate, nec econtra, sed est comparatio fundata in circumscriptione passiva locati ad locum circumscribentem. De hoc San. Tho. in tractatu de relatio nis natura sic dicit. Quaeritur de quando, vbi positione, & habitu. Videtur. n. dici relationes per definitiones suas, si considerentur, quomodo igitur sunt distincta genera a re latione, aut si sunt distincta genera quomodo sunt relatio nes, sicut praetendunt suae definitiones. Dico autem sine prauidicio, q. ista quatuor genera relationes quaedā sunt, sed alterius modi quā sunt ea, quae sunt in praedica mento relationis propter quod & diuersa genera constituunt ab inuicem relatiuis, & non sunt de praedicatione relatio nis. Quia at relationes sunt non aliter ostendo quā p. eorū definitiones, quae vltro se offerunt. Quia autē alterius mo di quā ea, quae sunt in genere relationis, sic patet, quia ge nus relatiuorum, & aliorū quinq. generū cadunt in corpo ralibus, & spiritualibus, & in naturalibus, & quae citra natura sunt. Dico citra deū, quia, & si relationes in deo cadāt nō tñ accidens. Sed alia quatuor genera in solis naturalib. & corporalibus accidunt, quia causantur ex adiacētia cor poris & loci, aut alicuius localiter continentis, locus at & tempus non sunt nisi in naturis corporalibus. Item ge nus relatiuorum continet relatiua fundata super res quin que generum absoiutas suo mō immediate alia, vero qua tuor genera super relationes sunt fundata, & iō quoda mō minus sunt quā relatiua, quia magis remota sunt ab esse absoluto. Cū igitur corporalia sint in tpe, & in eo qd loca liter continet sensibili circumscriptione, vtrobique inest quidam respectus, & quaedam relatio, per quam hoc continet, & illud continetur. Super hanc autem relationem per adiacentiam temporis ad temporalia, relinquunt quā do in re temporali vnde mihi videtur, quod quādo super huiusmodi relatione fundatur, & istud testatur sua diffini tio, quae est, q. quando est quod ex adiacentia temporis de relinquitur haec. n. adiacentia temporis non est nisi ad tpa le, quod in tpe est. Super illam aut relatione cōtinentiae p adiacentiam loci ad tpa lia causant cetera genera, & hoc penes relationes continere & contineri. Penes n. adiacen tiam

Deus nō pot. supplere oem causalitatem.

riam loci ad corpus totale secundum quod ille continet, & illud continetur, causatur in corpore contento vbi, unde vbi radicatur super continentiam passivam, testate sua diffinitione, quae est, quod vbi est circumscriptione corporis ex loci circumscriptione procedens. Penes autem adiacentiam loci ad corporis partes & partium adiuicem ordinatorem, & respectu loci causatur positio, quod apparet secundum suam diffinitionem, quae est quod positio est qui dam situs partium & generationis ordinatio. Ad cuius euidetiam notat Commentator super quinto meta. quod sit inuenitur in omni habente partes, aut per ordinatorem partium in loco & iste est situs, qui est praedicamentum, aut per ordinatorem, quae est partium rei adiuicem & iste est situs, qui est vna differentiarum quantitatis secundum quod dictum est in praedicamentis, quod quantitas quaedam habet positionem, & quaedam non habet. At tamen tam quod iste situs, qui est ordinatio partium, licet sit differentia quantitatis, nihilominus tamen ad positionem quae est praedicamentum videtur pertinere maxime quando ordinatio partium adiuicem locum respicit. Illa autem positio, quae est ordinatio partium in loco ad quantitatem non pertinet, sed tantum, ad genus positionis. Ex his patet quod positio radicatur super continentiam passivam partium. Penes autem adiacentiam corporis ad id, quod continet ipsum vel econuerso, secundum quod contentum dicitur habere, & continens haberi, derelinquitur habitus in continente. Unde secundum Commentatorem. 5. meta. vbi & habitus sic differunt quod respectus ille, quo continens dicitur habere contentum facit vbi prout scilicet dicitur habere aquam, & ciuitas homines, & omnino locus locatui. Conuersus autem respectus, sicut contentum dicitur habere continens facit praedicamentum habitus, vt animal habet curam, & homo vestem, unde habitus fundatur super relationem continentiae actiuae, sicut vbi super relationem continentiae passivae. Istud testatur diffinitio habitus, sed obicitur, quae est quod habitus est adiacentia corporis, & eorum quae circa corpus sunt, secundum particularem diffinitionem, melius forte diceretur, quod habitus est adiacentia eorum, quae circa corpus sunt ad ipsum corpus procedens ex eo quod a corpore habet. Ex his patet, quod ista quatuor genera super relationes fundantur, cum ipsa relationes sint. Et patet qualiter oriuntur ex adiacentia temporis, & loci ad illud quod est in tempore & in loco. Haec ille. Ex quibus patet, quod vbi non est respectus loci ad locatum, nec loci ad locum nec vterque illorum, unde argumentum procedit ex insufficienti diuisione. Ad octauum negatur consequentia. Nam quia locus est notior & sensibilior quam ipsum vbi & ista duo sunt inseparabilia, & vnum est de intellectu alterius, ideo de ambobus simul quaeritur, sed per ambo simul respondetur non tamen sequitur quod id sit locus, quod vbi, sed est fallacia consequentiae. Per idem patet ad confirmationem, nam cum dicitur quod in ecclesia, in scholis, in foro significat loca, verum est sed non praecise. Nam schola, ecclesia, forum & locum significant, sed hoc complexus in scholis, in ecclesia, in foro circumscribitur proprias differentias, vel species, vel indiuidua ipsius vbi. Ad nonum dicitur, quod mens Commentatoris nunquam fuit, quod locus esset vbi, sed bene quod locus est causa vbi, & de intellectu eius, quod patet in eodem commento, vbi sic dicitur dicere quod contentum habet continens est, sicut animal habere curam, & arbor habere corticem, & hoc est praedicamentum habitus. Siphum autem habere aquam, & ciuitatem habere homines est econuerso. Secundum quod continens habet contentum, & secundum hunc modum dicitur, quod locus habet locatum, & hoc est praedicamentum vbi, & vniuersaliter respectus. Et in hoc praedicamento est contrarius illi, qui est in praedicamento habitus, & forte fecit hoc, quia isti duo modi sunt propinqui, & quasi eiusdem generis. Est enim respectus comparationis inter contentum & contentum, & sic est praedicamentum habitus, sed econuerso est de praedicamento vbi. Per primum igitur sermonem intendebat vnum respectum, & per exemplum alium respectum &c. Et in fine commenti dicit sic. Numerus respectuum qui demonstrantur per habere est secundum numerum respectuum, qui demonstrantur per hanc diffinitionem in, sed haec praepositio in, indignius dicitur de respectu

Com. 24.

Quatuor ex...

Nec in Com...

contenti ad continens, & recepti ad recipiens, & hoc verbum habere dignius dicitur de respectu continentis ad contentum, & possessi ad possidens. Haec Commentator. Ex quibus apparet quam truncate arguens recitat verba Commentatoris, & quomodo gloriatur eum contra mentem eius, cum Commentator expresse dicit praedicamentum habitus & vbi designare respectus inter duo extrema. Illud etiam quod allegat de Commentatore. 4. phy. peruersae gloriatur falsae construendo, & inepte referendo relationem ad suum antecedens. Nam cum dicit Commentator, quod philosophus intendebat distinguere inter locatum esse in corpore quod est vbi eius, & inter partem esse in toto &c. Hoc relatiuum, quod non refertur ad ly. corpore, vt sit sensus, quod corpus est in loco, quod sit vbi eius, sed refertur ad hoc totum, esse in corpore, vt sit sensus, quod esse in corpore locatum est vbi, modo aliud est corpus, aliud est esse in corpore, vt patet ex allegatis de quinto metaphy. & eodem modo intelligitur, quod sequitur in eodem commento. Facit inquit differentiam inter locatum esse in corpore, quod est suum vbi, & partem esse in toto. Item dato, quod expresse diceret, quod corpus continens est ipsum vbi, apparet quomodo & ad quem sensum intelligit hoc per allegata de quinto metaphy. vbi ex intentione loquitur de, distinctione praedicamentorum vbi & habitus in, quarto vero phy. illam materiam non discutit. Ad decimum dicitur, quod mens Boetii, vbi allegatur est quod vbi non dicit aliquam entitatem absolutam inherenter illi, de quo dicitur sine comparatione ad aliquid extrinsecum, quod ostendunt verba sua, cum dicit. Non enim homo ita dicitur esse in foro, quem admodum esse albus vel longus, vel circunfusus & determinatus aliqua proprietate, qua designari secundum se posit &c. Patet enim, quod albedo, longitudo, vel proprietates determinatiue rei, secundum se dicuntur quid absolutum, & talem modum in hestiosis & praedicationis negat Boetius ab ipsis, ubi non tamen negat quin ipsum vbi, & res de praedicamento vbi dicant respectus & comparationes aduenientes rei ab extrinseco, quod ostendunt verba sequentia, quibus dicit, sed tantum quod dicit sit informatum rebus per hanc proprie praedicationem ostendit. Haec ille. Ex quo patet, quod talis praedicator importat informationem rei per extrinseca sibi idem denominationem & comparationem & respectum. Ad eundem sensum intelligenda sunt verba Commentatoris ibidem adducta, & verba cetera Boetii, quod patet. Nam Boetius dicit. Omnis haec praedicator exterioribus datur, omniaque hic quodammodo ad aliud referuntur. Item. Quia Commentator dicit, quod in tali praedicatione forma inherentium fit, non tamen intelligitur inherere. Vbi patet quod non negat in tali praedicatione aliquid inherere, sed solum vult quod non significetur vt inherens. Sicut etiam nullus respectus inquantum huiusmodi significatur vt inherens, sed vt asserens, & quasi extrinsecus affixus, licet multi respectus, immo quilibet realis respectus in creaturis realiter inheret. Aduertendum tamen quod si quis vellet dictam difficultatem de vbi euadere posset dicere, quod mobile localiter motum nullam rem sibi inherentem acquirit, sed solum locum extrinsecum. Hoc enim dicit Sancti Thomae. secundum sententiam. distinctio. 7. quaestio. tertia. art. 1. in solutione. tertia. Item de potentia Dei quaestio. 6. art. tertio. Item in prima parte, quaestio. nona. art. secundo. Item quarto sententia. distinctio. 4. quaestio. secunda. articulo. tertio, quaestio. tertia. tertia dicit sic. Motus localis non est nisi successio diuersorum locorum. Et in multis aliis locis dicit simile, tamen quod dictum est probabilius videtur. Ad prima quatuor argumenta contra tertiam conclusionem negantur consequentia ibidem facta. Non enim sequitur angelus transit de extremo ad extremum non transiendum per medium, igitur aliquando nusquam est. Sed sic arguens fallitur, dum putat inter instans in quo angelus definit esse in priori loco, & instans quo incipit esse in vltimo loco, cadere medium tempus de necessitate, sicut inter duo loca praedicta cadit spatium medium. Haec autem imaginatio falsa est sicut prius patuit eum de tempore ageretur. Vni autem consequens illatum in dictis argumentis sit possibile vel impossibile, dictum est aliis. Mirum enim prima facie vbi, quod suprema & nobilissima pars

Com. 25.

Curia...

Mobile...

pars vniuersi creati, videlicet substantiae spirituales necessitate dependant ab infima parte, videlicet a substantia corporea, sic quod non possit esse sine loco corporali per modum contenti & inclusi, cum econtra substantia corporea non dependeat a substantia spirituali creata. Quia autem in oppositum adducuntur, parum cogunt, quae ex prima auctoritate non potest concludi, quod angeli aliter sint in caelis quam Deus, quem videtur, cum de vtroque dicitur, quod in caelis sunt. Costat autem Deum non esse in caelis totaliter per modum locati. Dicitur autem Damasceni solum concludit, quod angelus comprehenditur loco, quod ad hoc, quod non simul est in diuersis locis non autem quod de necessitate sit in loco. De dictis vero Aristoteles patet, quod non sunt ad propositum, quia ipse vnam substantiam separata posuit esse in loco non nisi per modum, quo operans est in operato, vel forma in materia, cum ipse dicit quarto phy. quod anima nusquam est localiter. De dictis vero Tullii parum curandum esse videtur. Tamen quia consequentia, quam facit derubilis est. hoc nusquam est igitur hoc non est, sicut patet. 4. phy. 1. quia alia consequentia, quam facit est contra Aristoteles. Miseri non sunt apud inferos localiter, igitur nusquam sunt, quia fides ponit, quod daemones sunt miseri, & tamen non semper sunt apud inferos, sed interdum inter viuentes hoies interdum in aere nubiloso, unde dicitur patet aere interdum in templis, vel ecclesiis, unde mirum est de illo corruptore, quod impudenter adducit errores paganorum ad impugnandum veritatem doctorum catholicorum. Potissime cum Aug. 8. & 12. super Gen. ad litteram neget spiritus moueri localiter nisi in corporibus assumptis, unde super Gen. cap. 2. 9. de paruis sic dicit. Corporalis creatura mouetur per tempus & per locum, spiritualis vero per tempus, non locum. 12. vero super Gen. c. 58. de paruis quaerens. Vtrum aia cum exit de corpore feratur ad aliqua loca corporalia dicit. Cito quidem responderi, ad corporalia loca eam vel non ferri, nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri iam verum. habeat aliquod corpus cum de hoc corpore exiret, ostendat qui potest, ego autem non puto: spirituales enim esse arbitror eam non corporalem. Item de paradiso & de inferno Aug. dubie locutus est. Nam aliquando visus est dicere, quod sunt corporalia loca aliquando quod sunt spiritualia, sed de hoc aliam. Ad quantum dicitur quod non est omnino simile anima humana, & de angelo, sed dato quod pari modo sint in loco & pari modo possint moueri localiter, tunc dicitur quod occurrit & obuiatio alio modo est in motu angelorum qui ad libitum eorumdem potest esse continuus & discontinuus &c. aliter animarum sanctarum separatarum, & alio modo est in motu corporum, qui necessario est continuus. Et cum dicitur de Beata Virgine. Si potuit subito & sine transitu melius peruenire ad thronum gloriae qua uilitate transtulit medium &c. Dicitur quod propter aliquam operationem vel passionem exercendam in spacio intermedio puta, vt ibidem a filio honoraretur, & domina terrae, & coeli, & medii demonstraret, & propter multa alia. Si militet de beato Martino dicitur, quod anima eius in medium pertransiuit, vt de hostibus suis ibidem degentibus triumpharet. Et simile est de animabus beatis ad coelum ascendentibus, talium enim transitus, occurrit & obuiatio, voluntaria sunt, & quandoque continuantur habent quandoque non sunt dispositionem diuinae prouidentiae ad diuersas actiones vel passionem transeuntis, vel immanentes ad gloriam dei, ad praemium sanctorum, ad eruditionem uiuentium, ad confusionem potestatem aerarum exercendas, & ideo quintum, sextum, & septimum argumentum nil concludunt. Ad octauum dicitur correptor corruptoris, quod innicitur falso, quod inter instans, quo ponitur in vno extremo, & instans quo ponitur in alio termino, requiritur necessario tempus medium, hoc enim non requiritur quando motus non est continuus. Quia vero dicit Aug. Quicquid est, nusquam esse non potest, sic habet intelligi non quod locus eodem modo pertineat ad omnia entia, sed quod quaedam loco continentur, quaedam certa loca sibi determinant, ad quae applicent suam virtutem & operantur, quae forsitan si Deo placeret, possent simpliciter nulli corpori applicare suam virtutem operatiuam. Et tunc non dicerentur esse in loco, sicut oportuit graecos ponere,

qui posterunt angelos creatos fuisse ante istum mundum sensibilem & corporeum. Quoddam autem est, quod ad omnia loca & entia se extendit, vt deus, qui sua eternitate non dicebatur esse in loco, quando ad locata, & locamenta, quae nondum producta erant suam virtutem non extendebat. Haec ille. Sciendum tamen, quod argumentum illud petit difficultatem, quam ille non soluit, quaerit enim vbi mouetur angelus, an in termino a quo, aut in termino ad quem, aut medio. Sed ad hoc soluit sancti Thome. prima parte, q. 53. art. secundo in solu. tertii, vbi sic dicit. In motu continuo mutatum esse non est pars motus, sed terminus, unde oportet, quod moueri sit ante mutatum esse, & ideo oportet quod talis motus sit per medium: sed in motu continuo, mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri, unde successio diuersorum locorum sine medio constituit talem motum. Haec ille. Ex quibus videtur, quod dum angelus mouetur de a. in d. non transeundo b. nec c. inter media, dicendum est, quod ipse non mouetur in instanti, quo est in a. nec in instanti, quo est in d. nec in instanti, vel tempore medio, sed mouetur in toto tempore, quod constituitur ex primo & vltimo instantibus, & non in aliqua eius parte. Unde primo sen. dist. 37. q. 3. art. 2. in solu. secundi dicit. Quia in motu angeli, qui non est continuus, mutatum esse est vna pars motus, videlicet, scilicet, & prima pars est, unde incipit moueri, & neutra pars est motus, sed successio vtriusque est motus, unde sic moueri praecedat mutatum esse, si cur totum in discretis partem. In motu autem corporis mutatum esse non est pars ipsius moueri, sed terminus eius, unde totum moueri praedicat mutatum esse. Haec Angelus non indiget loco ad eorum glo. 1. de fin. pra. improprietate contra rationem videtur infra ad septimum. Greg. contra. tertia. Reg. com. 45.

qui posterunt angelos creatos fuisse ante istum mundum sensibilem & corporeum. Quoddam autem est, quod ad omnia loca & entia se extendit, vt deus, qui sua eternitate non dicebatur esse in loco, quando ad locata, & locamenta, quae nondum producta erant suam virtutem non extendebat. Haec ille. Sciendum tamen, quod argumentum illud petit difficultatem, quam ille non soluit, quaerit enim vbi mouetur angelus, an in termino a quo, aut in termino ad quem, aut medio. Sed ad hoc soluit sancti Thome. prima parte, q. 53. art. secundo in solu. tertii, vbi sic dicit. In motu continuo mutatum esse non est pars motus, sed terminus, unde oportet, quod moueri sit ante mutatum esse, & ideo oportet quod talis motus sit per medium: sed in motu continuo, mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri, unde successio diuersorum locorum sine medio constituit talem motum. Haec ille. Ex quibus videtur, quod dum angelus mouetur de a. in d. non transeundo b. nec c. inter media, dicendum est, quod ipse non mouetur in instanti, quo est in a. nec in instanti, quo est in d. nec in instanti, vel tempore medio, sed mouetur in toto tempore, quod constituitur ex primo & vltimo instantibus, & non in aliqua eius parte. Unde primo sen. dist. 37. q. 3. art. 2. in solu. secundi dicit. Quia in motu angeli, qui non est continuus, mutatum esse est vna pars motus, videlicet, scilicet, & prima pars est, unde incipit moueri, & neutra pars est motus, sed successio vtriusque est motus, unde sic moueri praecedat mutatum esse, si cur totum in discretis partem. In motu autem corporis mutatum esse non est pars ipsius moueri, sed terminus eius, unde totum moueri praedicat mutatum esse. Haec Angelus non indiget loco ad eorum glo. 1. de fin. pra. improprietate contra rationem videtur infra ad septimum. Greg. contra. tertia. Reg. com. 45.

qui posterunt angelos creatos fuisse ante istum mundum sensibilem & corporeum. Quoddam autem est, quod ad omnia loca & entia se extendit, vt deus, qui sua eternitate non dicebatur esse in loco, quando ad locata, & locamenta, quae nondum producta erant suam virtutem non extendebat. Haec ille. Sciendum tamen, quod argumentum illud petit difficultatem, quam ille non soluit, quaerit enim vbi mouetur angelus, an in termino a quo, aut in termino ad quem, aut medio. Sed ad hoc soluit sancti Thome. prima parte, q. 53. art. secundo in solu. tertii, vbi sic dicit. In motu continuo mutatum esse non est pars motus, sed terminus, unde oportet, quod moueri sit ante mutatum esse, & ideo oportet quod talis motus sit per medium: sed in motu continuo, mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri, unde successio diuersorum locorum sine medio constituit talem motum. Haec ille. Ex quibus videtur, quod dum angelus mouetur de a. in d. non transeundo b. nec c. inter media, dicendum est, quod ipse non mouetur in instanti, quo est in a. nec in instanti, quo est in d. nec in instanti, vel tempore medio, sed mouetur in toto tempore, quod constituitur ex primo & vltimo instantibus, & non in aliqua eius parte. Unde primo sen. dist. 37. q. 3. art. 2. in solu. secundi dicit. Quia in motu angeli, qui non est continuus, mutatum esse est vna pars motus, videlicet, scilicet, & prima pars est, unde incipit moueri, & neutra pars est motus, sed successio vtriusque est motus, unde sic moueri praecedat mutatum esse, si cur totum in discretis partem. In motu autem corporis mutatum esse non est pars ipsius moueri, sed terminus eius, unde totum moueri praedicat mutatum esse. Haec Angelus non indiget loco ad eorum glo. 1. de fin. pra. improprietate contra rationem videtur infra ad septimum. Greg. contra. tertia. Reg. com. 45.

An angelus mouetur in...

Angelus non indiget loco...

Dist. q. 1. co...

Varus motus intelligitur di angelum i suo motu per distantiam loci.

habent partes loci. Exemplum autem de aceto non est ad propositum sufficiens, quia qualem ordinem habent formae succedentes in generatione aceti, talem habent alterationes terminatae ad illas, non sic autem est de operationibus angeli circa locum. Item illud quod tangitur de vbi falsum supponit, quod angelus sit subiectum alicuius vbi nam tale accidens non habet locum in rebus spiritualibus, cuiusmodi est anima, vel angelus. Quia autem dicitur, quod nulla distantia impedit actionem angeli. Dicitur quod si intelligatur, quod angelus intelligit rem quantumcumque distantem, conceditur consequens. Si autem intelligatur, quod moueat rem distantem, negatur consequentia, & consequens. Si autem intelligatur, quod postquam angelus operatus est in aliquo loco statim potest operari in loco alio quantumcumque distante a primo, conceditur totum, loquendo de corporibus capacibus suae actionis, & in hoc casu quo a deo non prohiberetur angelus operari circa talia. Ad primum Scoti contra quartam conclusionem negatur quod ista positio de loco & motu angeli contradicat sibi ipsi, & ad probationem dicitur, quod angelus dicitur esse in loco per operationem transeuntem, vel in loco vel locatum. Nec tamen sequitur ex hoc, quod illa mensurae temporis vel instanti consequentibus motum coeli, & hoc sive talis motus sit continuus vel discretus, & de hoc satis dictum est alius. Ad secundum dicitur, quod prima instantia allata de transubstantiatione panis in corpus Christi non valet, ut in sequentibus dicitur. Secunda vero instantia de quiete aeris sub esse tenebroso non valet, quia nihil quiescit sub tenebra licet possit esse sub tenebra, unde aliud esse per totum tempus sub tenebra, & quiescere per illud tempus sub tenebra. Dum enim sol per motum accedit ad certum punctum in quo illuminat aerem prius tenebrosam, constat quod illuminatio est terminus motus localis. Et licet sit terminus extrinsecus, tamen ordinem habet ad illum motum, unde subiectum luminis in tempore praecedenti non quiescebat sub tenebra, immo poterat dici moueri, vel appropinquare ad lucem oppositam tenebrae, quae continue auferebatur obstaculo luminis per ablationem distantiae solis. Similiter in casu ibidem posito, quo sol caufaretur in instanti in medio tenebroso, per totum tempus praecedens, aer quodammodo moueretur a tenebra ad lucem, in quantum continue tolleretur tempus termini a quo, & esset appropinquatio ad terminum, ad quem accipiendo large motum pro sublatione omnis indispositionis repugnantis termino inducendo, potissime quia aer habet ordinem ad tempus, & motum coeli. Ad tertium negatur principalis consequentia ibidem facta, & ad probationem consequentiae dicitur, quod in casu argumenti instans, quo angelus fuit ultimo in loco praecedenti, & instans quo incepit esse in secundo loco, sunt immediata, si loquamur de instantibus temporis discreti quo mensuratur motus eius discretus. Vltimus dicitur, quod illorum duorum instantium primo correspondet aliquid instans temporis nostri quo ad hoc, quod simul designant, licet forte non quo ad simul incipere, aut aequaliter durare, quia vnum instans temporis angelici potest coexistere vni parti temporis nostri, secundum vero instans temporis angelici sine medio sequitur instans temporis nostri, sicut & sui. Et cum quaeritur quid ei correspondet in tempore nostro. Dico quod tempus, & non aliquid instans adaequatum. Et tunc negatur consequentia facta ad huius probationem scilicet quod in illo instanti possit moueri, vel quiescere, sicut posset in tempore, cui tale instans coexistit, cuius causa est, quia licet tale instans correspondeat toti vni parti temporis, tamen non habet in se prius & post, sicut habet tempus, sed est nunc stans, & ideo in illo non potest angelus moueri sicut posset in tempore nostro correspondente sibi. Unde arguens fallitur dum putat, quod angelus in secundo instanti sui temporis moueatur. Nos enim non dicimus, quod in secundo instanti moueatur, nec quod in primo, sed quod in toto tempore discreto composito ex duobus instantibus, & de hoc latius dicitur, post. Ad primum Gregorii contra eandem conclusionem dicitur, quod in casu argumenti angelum dimitit primum locum, scilicet a. in eodem instanti, in quo est in secundo loco, unde in instanti. c. non

est in a. sed in b. loco. Nec valet consequentia, igitur in instanti mutatur ex a. in b. sed solum sequitur, quod in instanti. c. mutatum est ex a. in b. Motus enim & mutatio ex a. in b. non est in aliquo instanti, sed in duobus instantibus constituentibus vnum tempus discretum. Et similiter motus eius componitur ex mutatis esse, quorum quodlibet est pars motus, nullum tamen est motus nec mutatio. Ad secundum dicitur, quod licet angelus & eius motus coexistant motui coeli, pro quanto quadam superiori mensura includuntur motui qui vtrique illorum coexistit. Aeternitatem tamen mensurae propriae adaequatae motus angelici discreti, nullo modo proportionabilis est proprie & adaequatae mensurae motus coeli, cum sint alterius & alterius rationis. Et ideo non potest proprie dici, dum sol est in tali situ, angelus est in tali situ, nec quod dum sol mouebatur a tali loco ad talem locum, angelus mouebatur a tali loco ad talem ita quod ly dum dicat aliquam mensuram vtrique motui proportionatam. De hoc Sanctus Thomas primo secundae secundae quaestiones v. ar. 2. in sol. primi. Non est inquit idem nunc aeternitatis temporis & qui, & ideo quod dicitur, quando est motus & angelus & Deus potest significari triplex nunc, scilicet nunc aeternitatis, vel nunc temporis vel qui. Si igitur significetur nunc temporis, tunc motus dicitur esse in illo sicut in propria mensura, angelus autem & Deus non secundum mensurationis rationem, sed magis secundum quandam concomitantiam, prout aeternitatis, & tps, & quum simul sunt, nec sibi deficiunt. Si autem significetur nunc aeternitatis, tunc Deus dicitur esse in illo sicut in propria mensura & adaequata, angelus autem, & motus, & mobile, sicut in mensura excedente. Si autem significetur vno qui, tunc respondet angelo sicut mensura adaequata, Deo autem secundum concomitantiam, & mobili sicut mensura excedente. Haec ille. Item dicitur 37. q. 4. ar. 3. sic dicit. Motus angeli oportet quod sit in tempore, & non in instanti, sed tempus illud est aliud a tempore, quo mensuratur motus coeli & aliorum corporalium, quod sic probatur, nullus motus mensuratur per motum coeli nisi qui est ordinatus ad ipsum. Unde etiam probant philosophi, quod si essent plures mundi, oporteret esse plures motus primos, & plura tempora, unde cum motus angeli nullum ordinem habeat ad motum coeli, & praecipue si motus eius dicatur successio operationum ut dictum est, oportet quod non mensuratur tempore, quod est mensura primi mobilis, sed alio tempore, cuius tps naturae ex natura tps accipere oportet. In tpe n. est aliquid quasi formale, quod tenet se ex parte quantitatis discretae, numerus prioris & posterioris, & aliquid materiale, per quod est continuum, quia continuitate habet ex motu, in quo est sicut in subiecto primo, & primo mensurato. Motu coeli, ut dicitur 4. phy. Motus autem ille habet continuitatem ex magnitudine, unde cum motus angeli non sit continuus, quia non est secundum necessitatem magnitudinis conditionis huius per quam transit sicut est in illis, quae sic sunt nata esse in loco, ut eorum substantia sit commensurata illis locis, scilicet corporibus, sed per successione operationum in quibus nulla est continuitas. Ideo tps illud non est continuum, sed est compositum ex nunc sibi succedentibus, unde numerus ipsarum operationum dicitur motus, & quot sunt operationes, ex quibus componitur motus, tot sunt instantia, ex quibus componitur tps. Et hoc consonat dictis philosophi in 6. phy. dicitur, quod eiusdem rationis est indiuisibile moueri, & tempus componi ex nunc, & motus ex momentis, & linea ex punctis quia quibus linea sit continua, per quam angelus transit, non tamen est ibi continuitas secundum quod refertur ad motum angeli, quia per diuersa vbi non continuatim pertransit. Haec ille. Ex quibus patet quod tps motus angelici improprietate est tps motus coeli, & consequenter, imo antea hic motus & ille non sunt ad inuicem proportionabiles, nec vnus eorum est mensurabilis mensura alterius, licet vnus alteri comitetur. Item magis de parte ad argumentum dicit Sanctus Thomas ibidem in sol. septimi. Si ponatur inquit motus angeli, & motus corporis simul in ciper, quando angelus erit in alio termino secundum aliud instanti sui tps, corpus erit etiam in alio termino secundum aliud instanti sui tps, inter duo autem instantia tps istius corporis est tps medius, eo quod motus eius est continuus, unde ibi est significare medium instans. Sed inter duo instantia angelion non est tempus medius, unde nec medius instans oportet ibi signi-

Non inchoat motus nisi in instanti, & tamen non inchoat nisi in instanti.

triplex nunc, scilicet nunc aeternitatis, vel nunc temporis vel qui.

112. com. 43.

transire de vno in motu, & tamen non inchoat nisi in instanti.

112. com. 43.

significari, sed contingit significari, si in tribus locis successiue sit, quia etiam tempus ex tribus nunc componitur. Vn vnu erit medium, & tamen illa duo instantia possint includere omnia instantia temporis, cum etiam vnum nunc & instans includat omne tempus, & ita non est inconueniens, quod dum motus angeli est tantum in duobus instantibus, motus corporis sit in instantibus, quamuis quantumcumque duret motus corporis, & tamen etiam duret motus angeli, & quamuis vtrique nunc sit indiuisibile. Et praeterea contingit, quod quando corpus est in medio instanti angelus in nullo loco sit, cum non sit necessarium eum semper in loco esse, & ita secunda coordinatio illius temporis nullum nunc angelo correspondeat, sed tantum auum. Haec ille. Ex quibus dico ad argumentum, quod in casu argumenti angelus est in primo loco scilicet in instanti. c. ita quod vnum instans temporis angelici, quo angelus quiescit in a. correspondet non solum c. quod est instans temporis nostri, imo temporis praecedenti paruo vel magno. Erit autem in loco. b. in alio instanti sui temporis, quod correspondet temporis sequenti instanti. c. & cuilibet instanti illius temporis, licet nulli instanti illius temporis primo correspondeat, quia tale instans, licet sit omnino indiuisibile secundum prius & posterius, potest tamen correspondere vnico instanti nostri temporis, vel vni totali temporis, & cuilibet instanti eius primo scilicet, & vltimo, & medij, vel vni temporis totali praeter primum instans eius. Sicut in casu argumenti angelus erit in primo loco in aliquo suo instanti correspondenti temporis praecedenti c. instanti, & etiam in c. instanti. Erit autem in 2. loco in alio suo instanti correspondenti temporis nostro sequenti c. & ideo sicut inter instans c. & tps sequens non est dare medium, sic nec inter duo instantia temporis angelici. Et sic patet quod argumentum non procedit, imaginatur enim quod si angelus est in primo loco in c. instanti, & in 2. loco in alio instanti temporis nostri, quod illud aliud instans sit primum quo est in 2. loco, quod falsum est. Nam secundum instans temporis angelici nulli instanti temporis nostri primo coexistit, sicut in simili dicit argues, quod post prius instans, potest subito causari aliqua volitio, & tamen non caufabitur in aliquo instanti primo. Ad Tertium dicitur, quod male, & nullum quo ad effectum intentum probauit, quod angelus in casu argumenti praebat per tempus praecedens c. fuerit in termino a quo, & in c. fuerit in termino ad quem, ut patet ex praedictis. Nec noua probatio, quam homo inducit valet. Non enim sufficit diuisio quam proponit, quia angelus in illo casu non quiescit vltimo in aliquo instanti ante c. nec in alio instanti post c. sed in c. & hoc probatur est in probatione conclusionis, & vltra hoc illud aliter probat Sanctus Thomas. Non quolibet modo vbi sic dicit. In omni motu oportet intelligere successione & tempus per aliquem modum, eo quod termini cuiuslibet motus sunt oppositi inuicem & inconuenientes ut patet primo phy. Unde oportet quod omne mobile intelligatur esse prius in vno termino motus, & posterior in alio, & sic sequitur successio, sed transire de vno termino in alterum in motibus corporalibus contingit dupliciter. Vno modo sicut de instanti in instanti. Hoc autem esse non potest, nisi quando sunt tales termini motus, inter quos est accipere aliquo modo medium, sicut inter duo instantia est accipere tempus medium, ut patet in loci mutatione, & alteratione, & augmento, & diminutione. Et ibi motus dicitur continui propter continuitatem eius, super quod transit motus, cuius est continue plus & minus accipere. Alio modo transit de vno termino motus in alterum, sicut de tempore in instanti, & hoc accidit in motibus, quorum termini sunt priuatio & forma, inter quae constat medium non esse, unde non potest sic transiri de vno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremo sit, sicut transitus de instanti in instans, ita quod in neutro instantium est medio tempore. Et huiusmodi motus sui generatio & corruptio & illuminatio, & huiusmodi, in quibus oportet dicere, quod vnus terminus erat in toto tempore praecedente, & alius in instanti, ad quod tempus terminatur. Huiusmodi enim mutationes sunt termini motus cuiusdam, sicut illuminatio Dei est terminus

motus localis solis, unde in toto tempore praecedenti, quo sol mouebatur ad punctum directae oppositionis, erant tenebrae, & in ipso instanti, quo sol peruenit ad punctum praedictum, est lumen. Et similiter est de generatione & corruptione, qui sunt termini alterationis, quia inter tempus & instans non cadit medium aliquod, nec est accipere aliquod instans immediatum praecedens vltimum instans temporis. Inde est, quod in huiusmodi mutationibus absque omni medio est transitus de vno extremo in aliud, nec est vltimum instans accipere, in quo fuit in termino a quo, sed vltimum tempus, quod terminatur ad instans, in quo est in termino ad quem, & ideo huiusmodi mutationes dicuntur instantaneae. Hoc autem dici non potest de motu angeli, eo quod nullum habet ordinem ad aliquem motum continuum, ut possit dici terminus eius, unde oportet ponere, quod intelligatur transire de termino motus in terminum motus, sicut est transitus de instanti in instans, eo quod motus non potest intelligi sine tempore, sicut etiam tempus non potest intelligi sine motu. Unde cum esse angeli in termino a quo a nullo motu dependeat, non potest dici, quod sit ibi in tempore, sed in quodam vno, & similiter in termino ad quem in alio nunc & c. Eandem rationem ponit primo secundae secundae quaestiones 37. q. 4. ar. 3. Ex quibus patet, quod impossibile est angelum moueri de a. in b. sic quod in instanti sit in b. & in tempore praecedenti illud instans sit in a. sed oportet dare vltimum instans, in quo quiescit in a. & cum hoc non possit esse in tempore continuo, oportet quod fiat in tempore discreto. Ad quartum negatur consequentia, quia dum materia mutatur de forma in formam, in ductio formae vltimae consequitur, quendam motum continuum praecedentem scilicet alterationem, qua durante forma secunda dicitur fieri & generari, & forma praecedens dicitur corrupta, vnde de materia non quiescit sub prima forma, sicut argues false supponit. Et de hoc Sanctus Thomas primo secundae vbi statim allegatus est sic dicit. Cum omnis mutatio habeat duos terminos, qui non possunt esse simul, quia omnis mutatio est inconueniens, ut dicitur primo phy. Oportet cuiuslibet motui vel mutationi adesse successione, ex hoc quod non possunt duo termini esse simul, & ita tempus, quod nil aliud est quam numerus prioris & posterioris, in quibus consistit tota ratio successione. Sed homo diuersimode in diuersis contingit. Quandoque enim terminus motus est medius principio motus secundum medium quantitatis virtualis, cuius diuisio attenditur secundum intentionem & remissionem alicuius formae, sicut in alteratione qualitatum sensibilium, & tunc tempus per se ipsum motum mensurat, quia ad terminum successiue peruenitur, eo quod diuisibilis est. Quandoque vero terminus ad quem non est medius termino a quo, sicut est in illis mutationibus, in quibus est mutatio de priuatione in formam, & e contra, ut in generatione & corruptione, & illuminatione. Et in omnibus istis mutationibus oportet etiam annexum esse tempus, cum consistat materia non simul esse sub forma & priuatione, nec aerem simul esse sub luce & tenebris, non autem ita quod exitus vel transitus de vno extremo in aliud fiat in tempore, sed alterum extremorum scilicet primum, quod mutatione abijcitur, est coniunctum cuidam motui vel alterationi, sicut in generatione & corruptione, vel motu locali solum, sicut in illuminatione, & in termino illius motus est etiam terminus mutationis. Et pro tanto mutatio illa dicitur esse subito vel in instanti, quia in vltimo instanti temporis, quod mensurabat motum praecedentem, acquiritur illa forma illa forma vel priuatio, cuius nihil prius inerat, & in illo instanti dicitur generatum esse, non autem proprie generari, quia omne quod generatur generabatur & generabitur, ut in 6. phy. probatur & c. Haec ille. Ex quibus patet, quod in tempore praecedente in ductio nem formae materia non quiescebat sub forma praecedente, imo continue mutabatur a praecedenti ad secundam, & vna erat in fieri, alia in corrupto, licet in vltimo instanti temporis illius, vna scilicet praecedens sit primo corrupta & alia scilicet sequens sit primo genita vel producta: & sic instantia, quam arguens assert, non valet. Ad quintum negatur consequentia, quia sicut patet, materia non quiescit in toto

Motus angeli non est terminus alicuius mutationis corporalis.

112. com. 43.

Cur in motu terminat ne cessario successio.

toto tempore præcedenti generationem sub forma præcedenti, & per consequens non est necesse, qd sit in ultimo instanti illius temporis sub illa. Ad sextum dicitur, qd in probatione conclusionis nostræ nullum falsum assumitur, sed præcise verum scilicet quod omne, quod quiescit in aliquo tempore primo se habet in eadem dispositione in quolibet instanti temporis illius. Nec valet glôsa, quam facit arguens dicens, quod hoc solum habet verum de instantibus intrinsecis, non autem de instanti terminante tale tempus, nam vt probatum est mutatio subita non potest immediate terminare quietem, sed est terminus motus. Nec valet replica, quæ adducitur de similitudine motus ad aliter se habere, & quietis ad eodem modo se habere. Nam non est de mente Sanctus Thom. quod de ratione motus sit, qd in quolibet instanti temporis mensurantis motum mobile se habeat aliter quam prius ante scilicet tempus mensurans motum, sed solum quod in quolibet instanti talis temporis mobile se habeat in alia dîspõne, ad hunc sensum, quod non sit accipere quæcunq; duo instantia in tali tempore, in quibus mobile eodem modo se habeat, sed semper in instanti sequenti habet aliter quam prius se habuit, & in præcedenti se habebat aliter quam in sequenti se habebit, & sic intelligendo propositio ista est vera sine calumnia. Et pari modo de ratione quietis est, quod quiescens in quolibet instanti temporis mensurantis quietem sit in eadem dispositione, sic qd non sit in accipere illius temporis duo instantia, in quibus mobile sit in diuersis dispositionibus respectu formæ; secundum quam dicitur quiescere, & sic accepta non habet calumnia propositio, immo est per se manifesta, quia quod conuenit alicui in primo, conuenit ei secundum quodlibet sui, & non secundum aliquid, & secundum aliquid non. Cum ergo de ratione quietis sit vniformitas, & de ratione motus difformitas, quicquid quiescit in aliquo tempore primo, in quolibet instanti illius manet vniforme, & e contra, quicquid mouetur in aliquo tempore primo, in quolibet instanti illius est difforme, ita quod non est accipere duo instantia illius temporis, nec a parte principij, nec a parte finis, in quibus sit vni formitas. Et ideo patet vanitas argumenti, quia comparat instans temporis mensurantis motum ad instantia extrinseca temporis scilicet præcedentis motum, cum nos loquamur solum de intrinsecis temporis mensurantis motum, siue continuantibus, siue terminantibus illud. Sic enim vocamus hic intrinseca instantia, & sic fit instantia non valet. Ad septimum negatur aîs illud conditionale. Non enim est possibile quacunq; virtute aliquod corpus moueri per vacuum, nec per plenum in instanti. Et de hoc Sanctus Thom. 4. sen. di. 4. q. 2. arti. 3. quæstioncula 3. in solu. secundi. Quidam inquit contraxerunt illi propositioni, quam philosophus inducit in parte illa, vt Commentator dicit ibidem, dicentes, quod nõ oportet esse proportionem totius motus ad totum motum secundum proportionem resistentiæ mediij ad aliud medium resistentis, sed oportet quod secundum proportionem mediiorum, per quæ transitur attendatur proportio retardationum, quæ accidit in motibus ex resistentia mediij, quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis & tarditatis ex victoria mouentis supra mobile, etiã si nihil resistat ex parte mediij. Sicut patet in corporibus cælestibus, in quibus non inuenitur aliquid, quod obstat motui ipsorum, & tamen non mouentur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiæ mouentis ad mobile, & ita patet, quod etiam si ponatur aliquid moueri in vacuo non oportebit, quod moueatur in instanti secundum quod nihil addatur tempori, quod debetur motui ex proportione prædicta mouentis ad mobile, quia motus non retardatur. Sed hæc responsio, vt Commentator ibidem dicit, procedit ex falsa imaginatione, quia quis imaginatur quod tarditas, quæ causatur ex resistentia mediij sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem mouentis ad mobile. Sicut vna linea additur lineæ, ratione cuius accidit in lineis, quod nõ remanet eadem proportio totius ad totam lineam, quæ erat linearum additarum adinuicem, vt sic etiam non fit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibili-

In quolibet instanti temporis mensurantis motum mobile se habet aliter quam prius quæ sentis.

Motum corporis esse in instanti vel g vacuū est impossibile abso lute.

lem, quæ est retardationum contingentium ex resistentia mediij, quæ quidem imaginatio falsa est, quia quilibet pars motus habet tantum de velocitate, quantum totus motus. Non autem quilibet pars lineæ habet tantum de quantitate dimensionum quantum habet tota linea, vnde tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem eius, quod de lineis non contingit, & sic tarditas addita motui nõ facit aliam partem motus, sicut in lineis accidit, quod additur est pars totius lineæ. Et ideo ad intelligendam probationem philosophi, vt Commentator ibidem exponit, sciendum est, quod oportet accipere totum pro vno scilicet resistentiam mobilis ad virtutem mouentem & resistentiam mediij, per quod est motus, cuiuscunq; alterius resistentis, ita qd accipiatur quantitas tarditatis motus totius secundum proportionem virtutis mouentis ad mobile resistentis quocunq; modo, vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim semper, qd mobile resistat aliquo modo mouenti, cum mouens & motum agens & patiens, in quantum huiusmodi sint contraria. Quandoq; autem inuenitur mobile resistere mouenti ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium motum, sicut patet in motibus violentis, vel saltem, quia habet locum contrarium loco, qui est in intentione mouentis, cuiuscunq; resistentia, inuenitur etiam corporum cælestium ad suos motores. Quandoq; autem mobile resistit virtuti mouentis ex alio tantum, & non ex seipso, sicut patet in motu naturali grauium & lenium, quia per ipsam formam eorū inclinatur ad talem motum. Est enim forma impressio generantis, quod est motor per se grauium & lenium. Ex parte autem materia non inuenitur aliqua resistentia, neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque loci contrarij, quia locus non debetur materia, nisi secundum qd sub dimensionibus existens perficitur forma naturalis, vnde nõ potest esse resistentia nisi ex parte mediij, quæ quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoq; autem est resistentia ex vtroq; sicut patet in motibus animalium. Quandoq; autem in motu non est resistentia, nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus cælestibus, & tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile, & in talibus non procedit ratio philosophi, quia remoto omni medio adhuc manet motus eorum in tempore. Sed in illis motibus, in quibus est resistentia tantum ex parte mediij accipitur mensura temporis secundum impedimentum, quod est ex medio solum, vnde si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit, & sic vel mouebitur in instanti, vel equali tempore mouebitur per plenum & vacuum spacium, quia dato quod moueatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus, in quo mouebitur per plenum. Possibile est autem imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore, quo spacium plenum erat, quo si aliud equale spacium impleatur in tam paruo tempore mouebitur per illud plenum, sicut primo per vacuum, quia quantum additur ad subtilitatem mediij, tanto subtrahitur de quantitate temporis, cum quanto est magis subtile, minus resistat. Sed in alijs motibus, in quibus est resistentia ex ipso nobili, & medio, quantitas temporis accipienda est secundum proportionem potentiæ mouentis ad resistentiam mobilis & mediij simul. Vnde dato quod totaliter medium subtrahatur, vel non impediatur, non sequitur motum esse in instanti, sed qd tempus motus mensuretur tantum ex resistentia mobilis, nec erit inconueniens si per idem tempus moueatur per vacuum & per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato, quia determinata subtilitas mediij quanto est maior, nata est facere tarditatem minorem in motu. Vnde potest imaginari tanta subtilitas, qd erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas, quæ facit resistentia mobilis, & sic resistentia mediij nullam tarditatem adijciat ad motum. Patet ergo qd quamuis medium non resistat corporibus gloriosis secundum hoc qd patet esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti, quia ipsum corpus mobile resistit virtuti mouenti ex hoc ipso, quod habet determinatum situm, sicut de corporibus cælestibus dictum est. Hec ille.

Mobilis sit non ex seipso, sed ex alio.

Quod corpus in se non mouetur, nisi ex alio.

Non apparet in seipso, sed ex alio.

Hæc ille. In nono autem quolibet questione 9. respondet in forma ad hoc argumentum breuius in hunc modum. Arguit enim sic philosophus 4. phy. probat, qd si aliquid moueretur in vacuo moueretur in instanti propter hoc, qd medium mobilis non resisteret, sed sicut vacuum non resistit corpori motu, ita nec aliquid plenum ipsi angelo, ergo angelus mouetur in instanti. Ecce Argumentum. Sequitur solutio: Quamuis inquit, non impediatur aliquid plenum angelum in suo motu, tamen propter rationem iam dictam oportet in motu eius intelligi diuersa nunc. Ratio autem philosophi est magis dicens ad impossibile qd sit ostensua, vt dicit ibidem Commentator. Hæc ille. Itẽ ibidem in solu. primi. Non inquit reperitur tempus in motu angeli propter distantiam spacij, sed propter inconuenientiam terminorum, quia scilicet non contingit angelum esse in duobus locis simul. Hæc ille. Et quo patet qd secundum eum, si graue moueretur in vacuo, non moueretur in instanti, quia non simul esse in diuersis partibus vel sitibus illius vacui, sed prius in vno quam in alio, & sic ibi est ostensua, qd hoc siue vacuum haberet partes veras, seu tantum imaginarias. Cum autem arguens improbat primam responsonem. Dico ad primam improbationem, qd diuina omnipotentia non extendit se ad ea, quæ contradictionem non implicat, sicut est aliquid moueri in instanti, vnde impossibile est corpus quacunq; virtute moueri proprie localiter in instanti. Et de hoc Sanctus Thom. in 4. vbi supra in solu. tertij argumenti sic dicit. Quamuis virtus animæ gloriificatæ excedat inestimabiliter virtutem animæ non gloriificatæ, non tamen excedit in infinitum, quia vtraq; virtus est finita, vnde non sequitur, quod moueat in instanti. Si tamen esset simpliciter infinitæ virtutis, non sequeretur, qd moueretur in instanti, nisi separaretur totaliter resistentia, quæ est ex parte mobilis. Quamuis autem resistentia, qua mobile resistit mouenti per contrarietatem, quam habet ad motum talem ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a mouentis virtute totaliter superari, tamen resistentia, quam facit ex contrarietate, quæ habet ad locum, in quem tendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab eo esse in tali loco, vel in tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis, & tanto magis quato albedo magis distat a nigredine, ita corpus resistit alicui loco per se, qd habet locum oppositum, & tanto est maior resistentia quanto distantia est maior. Non autem potest a corpore remoueri, qd sit in aliquo loco vel situ nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs, vnde quomdiu manet in natura corporis nullo modo potest moueri in instanti quantacunq; sit virtus mouens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittet, vnde nunquam in instanti moueri poterit. Hæc ille. Et si dicatur qd cum angelus caret corporeitate & situ per Dei potentiam moueri potest in instanti, vt sit simul in diuersis locis, nõ tamen sicut aliter, sed per applicationem virtutis hic & ibi, dicendum qd consequens non apparet impossibile. Ad secundam improbationem dico, qd resistentia mobilis ad motorem confurgit præcise ex distinctione vnus ab alio, sed potius ex oppositione dispositionis, quam habet mobile de pñti ad dispositionem inducendam in futuro. Contingit autem illam oppositionem esse maiorem vel minorem, vt statim dictum est. Et ideo negatur prima consequentia, qua infertur, qd idem corpus æqualiter ab omnibus angelis moueretur. Secunda vero consequentia, qua infertur qd nullus angelus posset mouere corpus in non tempore, conceditur, cum suo consequente. Aliq; vero consequentia ibidem illatæ negatur scilicet qd nullus angelus posset mouere idem corpus per equale spacium in minori tempore quam alius, & quod nullus angelus posset velocius mouere spheram lunæ quam ille, qui actus mouet. Ad tertiã improbationem dicitur, qd graue nulla virtute posset moueri in instanti in vacuo nisi perderet suam corporeitatem, sicut dictum est prius. Non quidem motu naturali, cuius principium est grauitas, quia non haberet resistentiam motui eorum connaturalem. Vnde a tali principio nec in instanti, nec in tempore moueri posset, nec virtute aq; posset moueri in instanti, quia illa non potest superare totali-

ter resistentiam mobilis, nec auferre corporeitatem, nec ponere corpus simul in oppositis sitibus. Deus autem tollere posset totam illam resistentiam & transferre substantiam illam incorpoream factam de termino ad terminum in instanti, sed non per motum proprie dictum, sed alijs modis nobis incognitis. Secundum enim viam Sancti Thom. nulla virtute fieri potest, qd idem corpus seruata corporeitate sit simul in diuersis locis vel sitibus localiter & circumscriptiue, & sic nec potest quacunq; virtute moueri localiter in instanti proprie loquendo de motu locali. Ad quartam dicitur, qd successio in motu non est propter solam distinctionem mobilis a motore, sed propter aliud, vt dictum est scilicet propter impossibilitatem termini a quo ad terminum ad quem. Conceditur tamẽ, qd aliqua alteratio fit in instanti, quia est terminus extrinsecus motus localis, sed hoc locum non habet in proposito de motu angeli, qui nihil aliud est quam duo contactus virtutis eius ad locum in diuersis nunc sibi succedentes, & non acquisitio alicuius formæ, vel alicuius vbi in ipso angelo. Si tamen vnus subitus contactus virtutis eius ad locum vel locum diceretur motus vel mutatio angeli, tunc diceretur, qd sicut talis contactus potest esse in instanti, sic & motus angeli potest fieri in instanti, sed hoc non esset proprie dictum, quia moueri localiter est moueri de loco priori ad locum posteriorem, vbi necessario requiruntur diuersa nunc, & multo plus, si loquamur de motu angeli in corpore assumpto. Ad quintam improbationem, qua impugnat secundum dictum illius responsonis quo ad motum angeli per applicationem virtutis, patet per prædicta, quia nos non dicimus, qd distinctio loci ab angelo sit resistentia vel causa successiois, sed potius distinctio & oppositio vnus loci ab alio, & ex hoc nõ sequitur aliquod inconueniens. Conceditur enim qd loquendo de tali motu angeli quæ velocius potest inferior angelus se mouere per equale spacium sicut superior. Secundo conceditur, qd angelus in vacuo nõ posset moueri, quia virtus eius non potest contingere vacuum, cum nihil sit, & posito quod moueretur in vacuo, hoc fieret in tempore non in instanti. Tertio dicitur, qd graue nulla virtute finita moueretur in vacuo in instanti, nec philosophus amplius concludit, nisi qd si graue moueretur in vacuo moueretur in instanti, sed aîs ipse reputabit quæ impossibile sicut consequens. Quarto dicitur, vt prius, qd si animal caderet de turri ad terram per vacuum, hoc esset in tempore, & non in instanti, cuius ratio statim reddetur in simili, & sic patet qd illa responsio male impugnata est, in quantum dicta Sancti Thom. concordat, licet aliqua addat præter mentem eius, puta de distinctione motoris a mobili, quasi causam resistentiæ & successiois in motu. Ad octauam principalem dicitur, qd nec per vacuum, nec per medium gloriosum quocunq; graue posset moueri in instanti. Et similiter dicitur ad nonum, qd corpora gloriosata non mouebuntur in instanti, & de hoc Sanctus Thom. quarto sen. vbi supra sic dicit. Quidam dicunt, qd corpus gloriosum transit de vno loco in alium sine hoc, qd pertranseat medium, sicut & voluntas de vno loco transiatur ad alium sine hoc, qd pertranseat medium, & propter hoc potest motus corporis gloriosi esse in instanti, sicut & voluntatis. Sed hoc nõ potest stare, quia corpus gloriosum nunquam peruenit ad nobilitatem naturæ spiritalis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et præterea voluntas cum dicitur moueri de vno loco in alium non transferretur essentialiter de loco in locum, quia neutro illorum locorum essentialiter continetur, sed dirigitur in vnum locum postquam fuerat directa per intentionem in alium, & pro tanto dicitur moueri de loco ad locum. Et ideo alij dicunt, qd corpus gloriosum habet de proprietate suæ naturæ, quia corpus est, qd pertranseat medium, & ita qd moueatur in tempore, sed de virtute gloriæ, quæ habet quandam infinitatem supra virtutem naturæ habet, qd possit non pertranfire medium, & sic in instanti moueri. Sed hoc non potest esse, quia implicat in se contradictionem, quod patet sic. Sit enim aliquod corpus, quod moueatur de a. in b. & sit corpus motum. 3. constat qd 3. quomdiu totum est in a. non mouetur, similiter nec quando totum est in b. quia tunc motum est: ergo si aliquando

Deus posset mouere id quod est corpus in instanti quæ.

Demonstratio qd implicat contradictionem moti corporis fieri in instanti

quando mouetur oportet, quod neq; sit totum in a. neq; totum in b. ergo quado mouetur, vel nusquam est, vel est partim in a. & partim in b. vel totum in alio loco medio puta in c. aut partim in c. & partim in a. seu in b. Sed non potest poni, quod nusquam sit, quia sic esset aliqua quantitas dimensua non habens situm, quod est impossibile, neq; potest poni, quod sit partim in a. & partim in b. & sit in medio aliquo modo, quia cum locus b. sit distans ab a. sequeretur medio interiacente, quod pars 3. quae est in b. non esset continua partim 3. quae est in a. ergo restat, q; sit totum in c. vel partim in eo, & partim in alio loco q; ponetur medium inter c. & a. puta d. & sic de alijs: ergo oportet quod d. non perueniat de a. in b. nisi sit prius in omnibus medijs, nisi dicatur, quod peruenit de a. in b. & nunquam mouetur, quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis, & eadem ratio est de qualibet mutatione, quae habet duos terminos contra-

Nullus motus inter contrarios terminos & positus potest fieri in instanti, secus ubi alter terminus est priuatiuus.

rios, quorum vterq; est aliquid positum. Secus autem est de illis mutationibus, quae habent vnam terminum positum & alterum puram priuationem, quia inter affirmationem & negationem, siue priuationem non est aliquid determinata distantia, vnde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, & e contra, ratione alicuius, quod causat alterum illorum, vel disponit ad ea, & sic dum illud, quod mouetur est totum sub negatione, mutatur ad affirmationem, & e contra, vnde & in eis mutari praecedit mutatum esse, vt probatur in 6. phy. Nec est simile de motu angeli, quia esse in loco equi uoce dicitur de corpore & de angelo, vt in primo lib. di. 37. dictum est, & sic patet, q; nullo modo potest esse, quod aliquod corpus perueniat de vno loco ad alium locum, nisi pertranseat omnia media. Et ideo alij hoc concedunt, sed tamen dicunt, quod corpus gloriosum mouetur in instanti, sed ex hoc sequitur, quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis simul vel pluribus scilicet in termino ultimo, & in omnibus locis medijs, quod potest esse. Sed ad hoc dicunt, quod quamuis sit idem instantans secundum rem, tamen differt ratione, sicut punctum, ad quod terminantur diuersae lineae, sed hoc non sufficit, quia instans mensurat secundum rem, non secundum hoc quod consideratur. Vnde diuersa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quae non sunt simul tempore, sicut nec diuersa consideratio puncti potest facere, quod in vno puncto loci contineantur, quae sunt distantia situ. Et ideo alij probabiliter dicunt, quod corpus gloriosum mouetur in tempore, sed imperceptibili propter breuitatem, & tamen quod vnum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spacium pertransire quam aliud, quia tempus quantumcunque paruum accipitur, est in infinitum diuisibile. Haec Sanctus Tho. in forma. Ex quo patet, quod argumentum octauum & nonum allumunt falsum scilicet quod per medium glorificatum possit graue & aliud corpus moueri in instanti, & similiter quod anima beata possit mouere corpus glorificatum in instanti. Et cum adducitur ad hoc ratio per dictum Aug. respondit S. Tho. ibidem in solutione quarti argumenti dicens. Quia par celeritas in verbis Aug. est intelligenda quantum ad hoc, quod est imperceptibilis excessus vnius respectus alterius, sicut & tempus totius motus est imperceptibile. Haec ille. Ad nonum, quod est corruptoris respondit corruptor. Ista (inquit) instantia faciliter potest solui, si verba Sancti Thom. intelligantur. Non enim dicit hoc esse impossibile, quod aliquid sit in aliquo toto tempore sub aliqua forma, & in vicino illius temporis sit sub alia forma, hoc enim contingit in generatione. Materia enim, quae in toto tempore praecedenti est sub forma ignis, in ultimo illius est sub forma aeris in generatione aeris ex igne. Sed impossibile est (inquit) quod aliquid quiescat in aliquo tempore toto in vno termino, & in ultimo illius sit in alio termino. De ratione enim quietis est vt ibidem docet Thom. quod ad similitur se habeat nunc & prius, & per consequens in eius ultimo non potest poni in alio termino quam in eo, in quo ponitur quiescere. Ad hoc autem quod dicunt de pane in sacramento altari, di-

endum, quod nec forma substantialis panis, nec alicuius corporalis vel corruptibilis abiicitur ante vltimum instantis, in quo fit transubstantiatio vel corruptio, immo in toto tempore praecedente manet sub sua forma substantiali, quae non abiicitur successiue, cum consistat in indiuisibili secundum philosophum. Neq; tamen debet dici, quod materia vel res illa quiescat sub sua forma substantiali, sicut neq; moueatur ad ipsam, licet materia per motum disponatur ad formam substantialis susceptionem, quae fit in instanti. In naturalibus quidem per motum naturalis, in sacramento vero altaris per motum sacramentalem, videlicet per illorum verborum prolationem. Et licet Deus possit sine omni motu facere huiusmodi transubstantiationem vel mutationem, non tamen debet dici, quod materia vel res transmutanda in tempore praecedente quiescat sub sua forma substantiali, vt dictum est, sed q; per ipsam habet esse acti, quod quidem esse praecedit tam quietem quam motum, & sic patet, q; ista ratio ex falso intellectu procedit. Haec Corruptor & bene, nisi q; videtur concedere, quod materia quae prius fuit sub forma panis, postea est sub forma corporis Christi, quod falsum est, quia tunc e forma corporis Christi simul informaretur duas materias, scilicet antiquam & nouam, quod fantasticum est. Itaque non tota substantia panis transubstantiaretur in corpus Christi, sed tantum forma, & remaneret materia panis, & multa alia sequerentur. Quomodo autem in tali transubstantiatione fieri praecedit factum esse, & motus mutatum esse, vide 4. sentent. dist. 11. q. prima artic. 3. quaestiuicula secunda, in solutione secundi, tertij, & quarti. Item tertia parte, quaestione 75. artic. 7. Ad rationem factam in pede quaestiuonis patet solutio per praedicta.

Materia non manet sub forma corruptoris Christi.

DISTINCTIO. VII.

Q V A E S T. V N I C A.

Utrum voluntas demonum sit obstinata in malo.



IRCA 7. distinctionem secundi sequitur. Utrum voluntas demonum sit obstinata in malo. Et arguit quod non. Angelus beatus potest peccare, igitur angelus malus bene velle, & ad bonum reuerti. Consequentia videtur nota. Antecedens probatur, quia potest rationales pnt ad opposita, vt dicit philosophus, sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis, ergo se habet ad bonum & ad malum.

In oppositum arguitur sic. Quia in psalmo dicitur Superbia eorum, qui te oderunt ascendit semper, quod de demonibus exponitur, ergo semper obstinati in malitia perseverant.

In hac quaestione erunt articuli. In primo ponetur opinio S. Tho. per constitutiones. In secundo recitabuntur aduersariorum obiectiones. In tertio dicetur ad eorum rationes.

Quantum ad primum articulum ponuntur duae conclusiones. Prima Angelus beatus peccare non potest, nec male velle. Hanc ponit Sanctus Thom. prima parte, quaestio 62. artic. 8. vbi sic ait. Angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est, quia eorum beatorum in hoc consistit, quod Deum per essentiam videant. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis, vnde hoc modo se habet angelus videns Deum ad ipsum Deum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem boni rationem. Impossibile est autem, quod aliquis quicumque velit & operetur nisi attendens ad bonum, vel quod velit diuertere a bono in quantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere nisi attendens ad Deum, Sic autem volens vel agens non potest peccare, vnde angelus beatus nullo modo potest peccare. Haec ille. Hanc eandem probat de veritate q. 24. artic. 8. vbi sic

sic dicit. Liberum arbitrium per gratiam confirmari potest in bono, quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturae in bono confirmatum esse non potest, quia in natura sua non habet boni per se facti & absoluti rationem, sed cuiusdam boni particularis. Hinc autem perfectio bono & absoluto scilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam vincitur. Vnde si fiat perfecta vnio, vt ipse Deus sit libero arbitrio tota causa agendi, in malum flecti non poterit, quod quidem in aliquibus contingit, & praecipue in beatis. Quod sic patet, voluntas enim naturaliter tendit in bonum sicut in suum obiectum, quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit, nisi quia malum sibi sub specie boni proponitur. Malum enim est inuoluntarium, vt dicit Dionysius. 4. cap. de diuinis nominibus. Vnde non potest esse peccatum in motu voluntatis scilicet quod malum apparet, nisi in apprehensua virtute defectus praexistat, per quam sibi malum vt bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione potest dupliciter accidere. Vno modo ex ipsa ratione. Alio ex extrinseco. Ex ipsa quidem ratione, quia in est ei naturaliter & immutabiliter sine errore cognitio boni in vniuersali, tam boni quod est finis quam boni quod est finem, non autem in particulari, sed circa hoc errare potest, vt estimet aliquid esse finem, quod non est finis, vel esse vtile ad finem aliquid, quod non est vtile. Et propter hoc etiam voluntas naturaliter appetit bonum, quod est finis scilicet felicitatem in generali, & similiter bonum, quod est ad finem, vniuersali; enim naturaliter appetit vtilitatem suam. Sed in hoc vel in illo sine apperendo, aut in hoc vel in illo vtili eligendo, incidit peccatum voluntatis. Ex aliquo autem extrinseco ratio deficit cum propter vires inferiores, quae intente mouentur in aliquid, interuipitur actus rationis, vt non limpide, & firmiter suum iudicium de bono voluntati proponat, sicut cum aliquis habens rectum iudicium de castitate seruanda per concupiscentiam delectabilis appetit contrarium castitati, propter hoc quod iudicium rationis aliquantulum a concupiscentia ligetur, vt dicit philosophus 7. Eth. vterque autem istorum defectuum totaliter tollit a beatis ex coniunctione ipsorum ad Deum. Nam diuinum essentiam videntes cognoscent ipsum Deum esse finem maxime amandum. Cognoscent etiam omnia, quae ei vniunt, vel quae ab eo disiungunt, in particulari cognoscentes Deum, non solum in se, sed etiam prout est ratio aliorum. Et ex hac cognitionis claritate in tantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus inlurgere poterit, nisi secundum regulam rationis. Vnde sicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes, super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis charitas perfecta totaliter ligans eos cum deo, vnde nullo modo in eis peccatum incidere poterit, & sic erunt per gratiam confirmati. Haec ille. Ex praedictis vero potest formari talis ratio. Nulla mens ab omni errore, ignorantia, & in consideratione circa volubilia & agibilia purgata, & ipsi essentia bonitatis tanquam rationis agibilibus inseparabiliter coniuncta, potest itante tali dispositione peccare, sed mentes beatorum angelorum sunt huiusmodi, igitur non possunt peccare. Maior & minor patent ex praedictis, & sic patet causa confirmationis beatorum angelorum. Eandem causam assignat secundo sentent. dist. septima q. prima artic. primo vbi sic ait. Sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit, ita & angelus hoc habet per gratiam confirmationis, quod sic patet. Principium enim mutabilitatis & causa est rei potentialitas, nec defectus esse potest, nisi per potentiam in completam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam, nec mutari, nec deficere potest. Illud autem, cuius naturae admiscetur potentia, quae tamen tota per actum completur, potest quidem quantum in se esse deficere & mutari secundum quod esse, & completionem suam non nisi ab alio habet, sed ratione perfectae receptionis, qua nihil potentiae imperfectae relinquit, habet immobilitatem & indeficientiam. Huius autem exemplum potest sumi in intellectualibus & naturalibus. Inuenitur

enim in naturalibus quorundam potentia naturalis completa per formam, vel per suum esse, & ideo esse indeficiens habent, sicut patet in angelis & corporibus caelestibus, quorum potentia non est susceptiua alicuius alterius esse vel formae, vnde immunes sunt a priuatione, & per consequens a corruptione. Sed materia aquae non tota componitur per formam aquae, hoc modo vt reducatur in omnem perfectionem possibilem per eam, vnde simul cum forma aquae manet priuatio formae aeris, & ideo huiusmodi corruptibilia sunt. Sic etiam patet in intellectualibus, quia principium immediatum naturaliter cognitum terminat tota potentialitatem rationis ante enim quam ad ipsum deueniatur per inquisitionem resoluentem ita adhaeretur alicui parti, quod relinquitur quaedam pronitas ad aliam partem per modum dubitationis, sed quando de resolutione peruenitur ad primum principium per se notum, firmatur ad vnum cum impossibilitate alterius. Similiter est de voluntate angeli beati, ad quam ita se habet lumen gratiae vel gloriae & virtus, sicut forma vel actus in naturalibus, & finis vltimus sicut primum principium in speculatiuis, & finis secundum phil. 7. Eth. & in 2. phy. finis in voluntarijs operationibus est sicut principium in speculatiuis. Vnde cum per lumen gloriae perfectae vltimo fini coniungantur per fruitionem plenam, cuius bonitate affecti toti sunt, in contrarium defecti non possunt. Haec ille. In quibus assignat causam confirmationis beatorum duplicem. Prima est perfecta illustratio intellectus de agibilibus per lumen gloriae, vel beatificam visionem Dei. Secunda est perfecta adhaesio voluntatis circa finem vltimum per beatificam fruitionem. Et vtrunq; horum resoluit ad hoc principium, quod vbi potentia intellectualis vel volutiua perfecta compleatur per suum actum, tollitur defectibilitas & peccabilitas. Hoc medium tangit 2. secunde q. 24. artic. 11. vbi quaeritur. Vtrum charitas semel habita possit amitti. Et in responsione dicit sic. Charitas comparari potest ad subiectum suum scilicet liberum arbitrium secundum vniuersalem rationem, qua forma comparatur ad materiam, & secundum speciem rationem, qua comparatur hinc ad potentiam. Est autem de ratione formae, quod sit in subiecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiae, sicut patet in formis generabilium, quia materia eorum sic recipit vnam formam, quod in ea remanet potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota potentialitate materiae per vnam formam, & ideo vna forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis celestis, quia replet totam potentialitatem materiae, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam, inamissibiliter inest. Sic igitur charitas patrie, quia replet totam potentialitatem mentis rationalis, in quantum. Omnis actualis motus eius fertur in deum, inamissibiliter habetur. Charitas autem vix non sic replet potentialitatem sui subiecti, quia non semper actu fertur in Deum, vnde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere, per quod charitas amittatur. Habitu vero proprium est, vt inclinet potentiam ad agendum, quod conuenit habitui in quantum facit illud videre bonum, quod ei conuenit, malum autem quod ei repugnat. Sicut n. gustus diiudicat sapes sibi sui disponem, ita mens hominis diiudicat de aliquo faciendo secundum suam habitualem dispositionem. Vnde phil. dicit 3. Eth. q. qualis vnusquisque est, talis finis vbi ei. Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, vbi illud quod conuenit charitati non potest videri nisi bonum. I. in patria, vbi Deus per essentiam vbi, quae est ipsa essentia bonitatis, & ideo charitas patrie amitti non potest. Charitas autem vig. in cuius statu non vbi ipsa essentia Dei, quae est essentia bonitatis, potest amitti. Haec ille. Vbi notandum, quod medium huius rationis non solum probat, quod mens beata non potest charitatem amittere per peccatum mortale, immo quod non potest vilo modo peccare, quod patet arguendo sic. In illo statu mens nullo modo potest peccare, in quo semper actu fertur in Deum videndo & amando super omnia, & in quo defectus iudicij cadere non potest, sed talis est status mentis beatae, igitur in illo statu peccare non potest. Secunda conclusio. Liberum arbitrium vel mens demonis sic est obstinata in malo, quod non potest bene velle, nec peccato carere, vel delinere male velle.

Capitulo 12. ex. 69.

Causa confirmationis boni duplex.

Capitulo 6.

Causa obstinatiois demonum.

velle. Huius conclusionis causam beatus Tho. in multis locis assignat. Nam 2. sen. vbi supra arti. 2. sic dicit. Ut inueniatur eadem ratio obstinationis in hominibus damnatis & angelis peccantibus, quia secundum Damasc. quod est in angelis casus, hoc in hominibus mors, oportet sic dicere, quod sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adherente recto fini procedere opus peccati, ita contrario impossibile est a voluntate adherente inuincibiliter peruerso fini aliquod rectum opus provenire. Peccatum autem voluntatis contingit dupliciter circa finem scilicet vel ex passione deducente rationem ab actuali consideratione recti finis, & talis peccator penitens est passione cessante, vel ex malitia, quae secundum phil. 7. est. est corruptiua finis. Dicitur enim ex malitia peccare, qui ex electione prauis finis peccat, eo quod qualis est vnusquisque secundum habitum, talis finis est ei, ut qui habet habitum iuxta delectationem veneram sibi ponit eam finem. Et cum error circa finem in operabilibus sit sicut error circa prima principia in speculabilibus, circa quae errantem non contingit ex alijs magis notis dirigi, oportet quod sic peccans sit impunitus, ut dicit philosophus ibidem, ergo de peccato nullus potest penitere, nisi vel passione cessante, vel remoto habitu, quo malum finem eligebat. Remoueri autem habitum non est possibile, nisi in eo, qui est in statu viae & mutabilis. Vnde quandoque aliquis deuenit ad terminum viae, non potest desecti ab eo sine, ad sit, siue sit bonus, siue malus. Finis autem vite hominis est mors sua. Finis autem vite angeli est terminus suae electionis, qua bono adheret, vel malo. Vnde sicut homines post mortem in bonum confirmantur vel in malo, ita & angeli post conuersionem vel auersionem. Datur autem homini longior via quam angelo, quia erat a Deo magis distans, & oportebat quod in eius cognitionem inquirendo perueniret. Angelus autem statim de informi intellectu sine inquisitione in diuinam cognitionem peruenire potuit. Hanc ille. Item prima parte. q. 64. arti. 2. sic dicit. Tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod & voluntas bonorum angelorum est confirmata in bono, & voluntas demonum est obliuata in malo. Causam autem huius obstinationis non oportet accipere ex grauitate culpe, sed ex conditione naturae seu status, hoc est enim in hominibus mors, quod angelis casus, ut dicit Damasc. Manifestum est autem, quod omnia peccata mortalia hominum fuit ma gna, siue parua, ante mortem sunt remissa, post mortem vero irremissa, & perpetuo manentia. Ad inquirendum ergo causam huius obstinationis, considerandum est quod vis appetitiua in omnibus proportionatur apprehensioni, a qua mouetur sicut mobile suo motori. Appetitus enim sensitius est particularis boni, voluntas vero vniuersalis, ut supra dicendum est, sicut & sensus apprehensiuus est singularium, intellectus vero vniuersalium. Distat autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut nos apprehendimus immobiliter prima principia, quorum est intellectus, homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de vno in aliud habens viam procedendi ad vtrumque oppositorum. Vnde & voluntas hominis adheret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, & alteri contrario adherere, voluntas autem angeli adheret fixe & immobiliter. Et ideo si consideretur ante apprehensionem, potest libere adherere & huic & opposito, in his scilicet quae non naturaliter vult, sed postquam iam adhaesit, immobiliter in hunc. Et hoc est quod consueuit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum ante electionem & post. Liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad vtrumque, sed non post. Sic igitur boni angeli semper adherentes iustitiae, sunt in illa confirmati. mali vero peccantes sunt in peccato obstinati. Hec ille. Item de veritate. q. 24. arti. 11. sic dicit. Daemonum liberum arbitrium ita est obstinatum in malo, quod ad bene volendum redire non potest. Cuius quidem rationem ex illa parte accipere oportet, vnde causatur liberatio a peccato, ad quam duo concurrunt scilicet diuina gratia principaliter operans, & humana voluntas cooperans gratiae, quia secundum Augu. Qui creauit te sine te, non iu-

Cur datur longior via homini quam angelo.

Intellectus est patitur ad voluntatem vt motor.

Causa libera tionis a peccato duplex.

stificabit te sine te. Causa autem confirmationis in malo partim quidem accipienda est ex Deo, partim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem non sicut faciente vel conferente malitiam, sed sicut non largiente gratiam, quod quidem eius iustitia deposeit. Iustum est enim, ut qui bene velle dum possent noluerunt, ad hanc miseriam deducantur, ut omnino bene velle non possint. Ex parte vero liberi arbitrii causa reuersibilitatis vel irreuersibilitatis a peccato accipienda est secundum ea, quibus homo incidit in peccatum. Cum autem in sit culibet creaturae naturaliter appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur, nisi sub aliqua specie apparentis boni. Quamuis enim fornicator in vniuersali sciat fornicationem esse malum, tamen cum fornicationi consentit, estimat fornicationem esse bonum sibi, ut nunc ad agendum. In qua quidem estimatione tria sunt pensanda, quorum primum est ipse impetus passionis, puta concupiscentiae vel irae per quam intercipitur iudicium rationis, ne actu iudicet in particulari quod in vniuersali habitu tenet, sed sequatur passionis inclinationem, ut consentiat in id, in quod passio inclinat, quasi per se bonum. 2. est inclinatio habitus, quae quidem cum sit quasi quaedam natura habentis, sicut dicit philosophus in libro de memoria & reminiscencia, quod consuetudo est altera natura, & Tullius in rhetoricis dicit, quod virtus consistit rationi in modum naturae, & pari ratione habitus vicij, quasi natura quaedam inclinatio in id, quod est sibi conueniens, vnde de sit vt habenti habitum luxuriae bonum videatur id, quod luxuriae continet, quasi sibi conaturale. Et hoc est quod philosophus dicit 3. Ethic. quod qualis vnusquisque est intus, talis & finis est ei. 3. vero est falsa estimatione rationis in particulari eligibili, quae quidem prouenit vel ex altero praedictorum scilicet impetu passionis, aut inclinatione habitus, vel iterum ex ignorantia vniuersali, sicut cum quis est in hoc errore, quod fornicatio non sit peccatum. Contra. Primum igitur horum habet remedium liberum arbitrium, quo possit peccatum deserere. Ille enim in quo est impetus passionis, habet rectam estimationem de fine, quae est quasi principium in operationibus, ut dicit philosophus 6. Ethic. Vnde sicut homo per veram estimationem qua habet de principio potest a se repellere si quos errores circa conclusiones patitur, ita per hoc quod recte circa finem disponitur, potest a se repellere omnem impetum passionum. Vnde dicit philosophus in 7. Ethic., quod incontinentis qui propter passionem peccat, est penitens & sanabilis, similiter etiam habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animae corrumpit, & ita cum vna potentia est corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in alijs potentijs, homo inducitur ad meditando & agendum ea, quae sunt contraria illi habitui. Sicut sit aliquis habet concupiscentiam per habitum luxuriae corruptam, ex ipsa irascibilitate excitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cuius exercitatio molliciem luxuriae tollet. Sicut dicit philosophus in praedicamentis, quod prauus ad meliores exercitationes deductus, proficiet vt melior sit. Contra. Tertium etiam habet remedium, quod homo id quod accipit rationaliter accipit id est per viam inquisitionis & collationis. Vnde quando ratio in aliquo errat, ex quoque ille error contingat, potest tolli per contrarias rationationes. Et inde est, quod homo a peccato potest desistere. In angelo vero peccatum ex passione esse non potest, quia secundum philosophum 7. Ethic., passio non est nisi in sensibili parte anime, quam angeli non habent. Vnde in peccato angeli sola duo concurrunt scilicet habitualis inclinatio in peccatum, & falsa estimatio virtutis cognitiuae de particulari eligibili. Cum autem in angelis non sit multitudo potentialium appetitiuarum, sicut est in hominibus, quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non sit ei inclinatio aliqua inducens ad contrarium. Quia vero rationem non habent, sed intellectum, quicquid estimant per modum intelligibilem accipiunt. Quia autem accipitur intelligibiliter accipitur irreuersibiliter, vt cum quis accipit omne totum esse maius sua parte. Vnde angeli estimationem quam accipiunt semel, deponere non possent, siue sit vera, siue sit falsa. Patet igitur ex dictis, quod causa

Ad praedictam estimationem...

Rec.

Capitulum

Cetera prima...

Cetera sunt...

Capitulum

Capitulum

Causa obstinatiois demonum...

causa confirmationis demonum in malo ex tribus dependet, ad quae etiam omnes rationes a doctoribus assignantur reducuntur. Primum est & principale diuina iustitia. Vnde de pro causa obstinationis eorum assignatur, quod quia per alium non ceciderunt, nec per alium resurgere debuerunt, vel si quid aliud est huiusmodi, quod ad congruitate diuinae iustitiae pertinet. Tertium est in diuisibilitas appetitiuae virtutis. Vnde quidam dicunt, quod quia angelus simplex est, ad quod se conuertit totaliter se conuertit, quod intelligi oportet non de simplicitate essentiae, sed de simplicitate, quae distinctionem potentiarum vnus generis tollit. Tertium est intellectiua cognitio. Et hoc est quod quidam dicunt, quod ideo angeli irreuersibiliter peccauerunt, quia peccauerunt contra intellectum deiformem. Hanc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Liberum arbitrium peccato subditum, auxilio gratiae penitus desitutum, appetituum distinctionem non recipiens, rationum ad bonum persuasiuarum non capax, quantum est ex parte sui, nec a peccato resurgere, nec bene velle potest, sed liberum arbitrium demonis est huiusmodi, igitur &c. Maior & minor patet ex praedictis in 3. loco. Secundo sic, voluntas immobiler adherens semel per eam electis in bono, vel in malo, si semel peruerit eligendo peccauerit, quantum est ex se irreuersibilis est ad bonum, sed voluntas demonis est huiusmodi, igitur &c. Maior & minor patet ex 2. loco allegatis. Tertio sic. Voluntas peccatrix extra statum viae existens peruerso fini adherens immobiliter nec bonum velle elicere, nec a peccato resurgere potest, sed voluntas demonis est huiusmodi, igitur &c. Et in hoc primus arti. terminatur.

Quantum ad 2. articulum recitanda sunt aduersaria rum obiectiones. Et quidem contra praedictam conclusionem, quae videtur fundari super hoc, quod sola visio clara diuinae essentiae reddit videntem in peccabilibus. Arguit Adam primo sen. dist. prima. q. 10. multipliciter. Primo sic. Constat (inquit) testimonijs Satorum, & experientijs confessorum & martirum, quod illam liberat habet voluntas respectu cuiuslibet obiectionis alterius a deo quam diu non aborbetur vltus rationis, actum diligendi illud obiectionem potest suspendere mediate, vel immediate, & non ponere illum mediante iudicio deliberatio, vel notitia compositiua vel diuina, alioquin passio allectiua vt in veneris, vel afflictiua vt in martyrijs posset esse ita vehemens, quod voluntas habita quantuncumque perfecta deliberatione esset inculpabilis hic prosequendo, vel ibi fugiendo, seu Deum abnegando, quod non conceditur, ergo cum experientia vbiq; alibi sit pro libertate voluntatis mediante deliberatione, non est rationabile talem libertatem in proposito respectu Dei clare visum, si non confirmetur in bono a voluntate sic videtur negare. Et vltra. Voluntas clare videns Deum potest ipsum clare visum non diligere: ergo potest illum odire, vel aliquod illi displicibile velle, & sic volendo peccare. Secundo sic. Si aliquid oblat retibi huic libertati, hoc videretur esse infinitas diligibilis, vel quia deficeret circa tale obiectionem omne cur suspensio dilectionem, sed neutrum horum oblat. Primum quidem non. Tum quia in via tenemus firmis sine deum bonitatem esse infinitam, & tamen continget & libere ipsum apprehensum sub ratione infinitae bonitatis diligimus, aliter non mereremur ex hoc quod ipsum sic apprehensum diligere remus, sed potius ex hoc quod sic apprehenderemus, quod non daretur. Tum 2. quia bonitas ita infinita licet moueat voluntatem, seu conuertet in ea dilectionem sui, hoc tamen solum facit libere & contingenter, sicut & quicquid operatur ad extra & per consequens ex parte actiuitatis obiectioni non orietur necessitas diligendi. Nec etiam ex parte voluntatis daret, quia illa non causat dilectionem alicuius obiectioni, nisi mediante cognitione eius, vel apprehensione, sed omnis cognitio vel visio Dei in creatura finita est, & nulla infinita. Tum quia respectu dilectionis mere naturaliter a voluntate causabilis respectu dei clare visum, qualem oportet dare, vt probatum est. Alias non videtur quod obiectionem aliquid faciat vt obiectionem, vel ex hoc quod obiectionem est, nisi forte quod iam egit illius obiectioni cognitionem, licet aliter in proposito agat eo modo, quo nihil potest agi nisi Deus coagat, sicut in alijs obiectionem visum non efficit amorem, sed cognitio obiectioni. Vnde si Deus causaret in lubrico speciem vel visionem pulcherrimae mulieris sine existentia obiectioni, ita inflammaretur eius appetitus brutalis, & sic voluntas moueretur ad consensum, sicut si realiter praesens esset. Sic (inquit) ita est in alijs, quod amabile non causat effectiue, sed solum modo per modum finis, ex hoc quod est amabile amore sui, licet effectiue causet cognitionem, quae est effectiua causa amoris, ita videretur esse in proposito de amore naturaliter causabili a voluntate creatura respectu Dei clare visum, ergo cum cognitio illa, seu visio non improporcionabiliter in agendo sicut in essendo excedat visionem obiectioni respectu alterius a Deo, vbi tamen certum est voluntatem libere agere mediante notitia deliberatiua praehabita, ergo non videtur quod voluntas necessitetur omnino talem dilectionem causare respectu Dei clare visum. Secundum vero non obstat, sufficiens enim cur vel causa posset esse voluntati, experientia an posset a dilectione causanda, vel continuanda desistere ad horam. Tertio sic. Deus potest ad horam si sibi placet dare alicui fruitionem & certificare talem, quod post talem horam non habebit fruitionem illa, ergo talis potest velle carere illa fruitione etiam stantibus visione & fruitione adhuc, quia non est sibi impossibile conformare se Deo in volito, & acceptare illud, quod Deus de ipso ad horam disponit. Sed hoc esset sibi impossibile, dato quod Deum clare visum necessario diligeret, quia si Deum sic clare visum diligere, necessario tunc haberet amorem ita efficacem erga ipsum, & ita adhaesiuum ei, quod illo stante non posset velle carere eo, sine quo illud amatum minime haberetur. Sed tale est cognitio & dilectio iam habita respectu talis obiectioni, ergo illo velle tunc carere non posset, cuius oppositum probatum est, volito enim sine aliquo cum effectu. i. efficaciter. Et scito quod tale vel tale requiritur ad eius consecutionem, vel tentionem finis sic efficaciter amati, sicut ex exempli potest exemplo Ansel. de libero arbitrio c. 5. vbi dicit, quod aliqua voluntas. i. volitio, qua volumus aliquid pro se, vt cum volumus sanitate pro se, & alia cum aliquid volumus propter aliud vt cum volumus bibere absinthium propter salutem. Scito enim, quod potatio absinthij requiritur omnino, si habebitur salus vel retinebitur, simul cum hoc volo efficaciter. i. volo omnino consequi sanitate vel tenere, illa volitio necessitat me ad velle bibere absinthium, ergo similiter in proposito. Quarto. Quia Deus posset praecipere voluntati, quod conaretur suspendere amorem, quo amem Deum clare visum, ergo ipsa potest velle illum amorem suspendere, sed hoc non esset compositibile sibi, si Deum clare visum necessario diligeret, & sciret dilectum ipsum non posse haberi sine amore & cognitione ipsius, igitur &c. Quinto. Quia similiter potest argui de aliquo moriente cum reatu paene in purgatorio soluenda talem enim posset Deus ad punctum admittere ad praegratum ationem visionis & beatificae fruitionis, & tunc ostendere sibi, quod nisi esset debitum paene, ex tunc illam haberet, & quod in purgatorio deberet solvere panam debitam interrupta tali beatitudine sua, & post redire in ipsam. Et cum talis esset in charitate, posset se conformare Deo in volito, & cogitare quod iustum sit priuare eum ad tempus dilecto suo, & velle hoc cum Deo. Sed hoc vt praestitum est non videretur si clara Dei visio necessitaret talem ad fruitionem obiectioni visum, ita quod nullo modo ex qua cunq; causa posset non frui eo, quantum esset ex parte sui, quia tunc simpliciter necessitaretur velle ipsam fruitionem conceptam esse medium, sine quo non haberetur illud obiectionem amatum. Sexto. Quia cum Dei clara visio fiat, quod Deus concipiatur compositiue & diuinae sub ratione displicibilis, & etiam incommodi veri, vel estimati, puta sub ratione punitiui, vel subrahentis auxilium desideratum, seu sub aliqua alia simili conditione. Omne autem apprehensum sub ratione displicibili potest voluntas non velle, vnde aliqui propter panam vel alia infortunia, quae incurere permittuntur, renuntiant Deum. Quod confirmatur. Quia talem Deum posset punire pana sensus vel damni sine eius sufficienti demerito,

rito, & tunc talis posset offendi & impatienter portare talem non merita afflictionem, & per consequens non diligere, sed potius offendi de puniente. Septimo. Quia obiectum infinitum clare vel obscure visum aut cognitum, non mouet intellectum aut voluntatem nisi finite, quia passiuum non est receptiuum motionis nisi finite, nec mouet ad volendum ipsum per modum obiecti effectiue, nisi causando cognitionem sui finitam, quæ immediate actiue mouet ad volitionem, igitur solum finite fortius mouet voluntatem ad appetendum vel volendum ipsum quam delectabile finitum. Capiatur igitur delectabile finitum in eadem proportionem fortius motiuum voluntatis ad volendum ipsum quam fuit primum delectabile datum, & sit primum a. secundum b. sequitur, quod si visio obiecti infiniti necessitat ad volitionem ipsius, quod visio proportionabilis respectu b. necessitat post delibe rationem cognitionem amare vel eligere ipsum. Consequens est falsum, igitur & antecedens. Falsitas consequentis patet, quia vnum delectabile finitum non plus necessitate potest voluntatem ad volendum ipsum stante vsu & iudicio rationis, quam aliud, igitur &c. Octauo. Deus clare visus potest odiri, igitur multo magis potest non diligere. Antecedens probatur, quia constat quod aliquis iudeus odiuit Christum, sicut patet ex testimonio Christi in euangelio, sed potuit fuisse, quod Deus alibi eodem tempore, quo talis iudeus odiuit hominem Deum corporaliter visum, alibi miraculose vidisset clare diuinitatem, igitur Deus clare visus fuisse oditus ab illo. Nono. Si quilibet clare videns Deum necessario diligeret eum, tunc per consequens clare videns Deum esset confirmatus, quia non posset non frui Deo, consequens est falsum, quia constat quod angeli mali non fuerunt confirmati ante lapsum, & tamen secundum Augu. 2. super Genesim ad literam ca. 13. & lib. 4. ca. 28. ipsi clare viderunt Deum, & ca. 14. secundum libri hoc idem innuitur. Decimo. Si ex Dei clara visione quis esset confirmatus, non posset ex tunc peccare, & per consequens quilibet esset certus de eternitate sue beatitudinis, consequens est falsum, quia Paulus & Moyses viderunt Deum clare, & tamen neuter fuit certus de eternitate sue beatitudinis, nec etiam confirmatus, seu impeccabilis. Manifestum est enim, quod vterque perdidit illam post statim, & etiam Moyses postea grauiter peccauit, & Paulus licet sibi conficius non esset, tamen sine peccato se asserere non audebat. Vndecimo. Non minus libere & contingenter fruatur quis deo clare viso, quam vult beatitudinem apprehensam. Omnes enim naturaliter volunt beati esse secundum Augu. 13. de trinitate cap. 5. & tamen libere potest quis non velle beatitudinem apprehensam, quia libere potest quis velle sibi miseriam æternam. Nam diabolus potest secundum rectam rationem eligere suam miseriam æternam, & per consequens potest libere velle eam, & ita potest nolle beatitudinem sibi. Assumptum patet, quia posito quod Deus daret diabolo optionem, an vellent esse sicut nunc est, & semper miser, vel simpliciter non esse, quem casum tractat Augu. 3. de libero arbitrio, tunc ipse secundum rectam rationem eligeret semper se miser esse, seu sic esse eligere deberet, igitur hoc eligere posset. Duodecimo. Viator potest velle non esse, & per consequens potest sibi nolle beatitudinem, igitur eadem ratione videns deum clare potest non velle deum vel nolle ipsum. Primum assumptum patet de Achitofel. 2. Regum cap. 17. & de Saul primo regum ultimo, & de Iuda, & de alijs, qui se occiderunt. Et prima consequentia patet per Augu. 11. de ciuitate Dei, cap. 27. Porro (inquit) tam nemo est qui non esse beatus velit. Quo modo enim potest beatus esse, si nihil sit. Et vltima consequentia patet, quia non magis necessitatur videns Deum, vt Deum clare visum diligat, quam quis ad volendum sibi bene esse. Tertio decimo. Possibile est, quod aliquis damnandus clare videret Deum, & tali sic videnti Deum Deus reuelaret ali quam paruum penam sibi futuram. Hoc posito, talis eoispo haberet dolorem aliquem, & per consequens suum gaudium præcedens, si gaudebat, necessario aliquo modo minoraretur, quia aliter cum illo gaudio posset naturaliter stare maxima pena, quod est impossibile. Et si propter

Hæc arg sunt in oppositum eius de qōnis.

Cap. 2. 12. 73.

tam paruum dolorem minoraretur suum gaudium in aliquo, tunc propter maiorem dolorem plus minoraretur, & sic posset Deus facere, quod ille haberet tantum dolorem etiam stante clara Dei visione. Quod ille naturaliter excluderet omne gaudium consequens illam visionem, & tamen frui non est sine gaudio, & si excluderet fruitionem, posset excludere dilectionem Dei, vt videtur. Quartodecimo. Si voluntas necessario diligit Deum clare visum, ergo clara visio faceret voluntatem desinere esse voluntatem, consequens est falsum, & tenet consequentia per Augu. 3. de libero arbitrio cap. 2. vbi dicit. Si necessitate est vt velim non iam voluntate, sed necessitate illud me velle fatendum est, sicut non voluntate senescimus, sed necessitate. Sed quod non voluntate velimus quis vel delirus audeat dicere. Item eodem cap. dicit, quod nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas. Ea enim prorsus nullo interuallo mox vt volumus præsto est. Et post. Si fieri potest vt dum volumus, non velimus, adest vtiq; voluntas volentibus, nec aliud quicquam est in potestate, nisi quod volenti adest. Voluntas igitur nostra, nec voluntas esset, nisi esset in potestate nostra. Porro quia est in potestate nostra, libera est nobis. Non enim est nobis liberum quod in potestate non habemus, aut potest non esse liberum quod habemus in potestate. Prima igitur consequentia patet, igitur per nullam cognitionem necessitatur voluntas ad diligendum. Quintodecimo. Tunc clare videns Deum non posset non frui Deo, consequens est falsum, quia quilibet beatus circa Deum posset suam beatitudinem amittere. Nam quilibet potest aliquem actum suum respectu alterius rei remittere, vel non habere, igitur potest non habere beatitudinem fruitionem. Hanc consequentiam probat, quia si potest aliquem actum libere dimittere vel remittere, tunc potest peccare habito præcepto, quod non remittat vel tollat ipsum, & per consequens poterit damnari & non frui. Assumptum probatur de factis, quia angelus Raphael, qui assumpto corpore fuit ductor Thobie minoris habuit voluntatem ambulandi, & aliquando intensiore, aliquando remissiore, aliquando voluit, aliquando noluit. Nam dum habuit voluntatem ambulandi præfentialiter ambulauit, & non semper ambulauit, nec semper æque velociter ambulauit, sicut nec Thobias, igitur & quod iuste posuit dari tale præceptum patet, quia beatus potest facillime hoc implere. Sextodecimo. Quia possibile est, quod videnti Deum clare reuelaretur in verbo, vel alijs quod Deus sic videntis esset futurus perpetus afflictor, vel quod nollet continuare actum illius visionis, vel nollet sibi dare aliquid aliud optatum, puta eius fruitionem, & similia: ergo in tali casu videns Deum clare odiret Deum, licet de per accidens, & non per se. Decimoseptimo. Quia omnis potentia libere agens & contingenter potest de potentia sua absoluta cessare ab actu suo, quem sic actiue elicit mediate vel in mediate, sed voluntas respectu cuiuscunq; obiecti libere agit & contingenter: ergo simpliciter de potentia sua absoluta potest cessare ab actu suo, & ita videns Deum potest cessare ab actu dilectionis & fruitionis, quia illum actum actiue elicit. Maior est manifesta minor patet, quia voluntas non potest necessitari respectu cuiuscunq; saltem quin possit cessare ab actu, quem actiue elicit mediante deliberatione. Hæc & similia argumenta facit Adam contra fundamentum probationis primæ conclusionis scilicet quod clara visio Dei non sufficit ad confirmationem beatorum in bono. Contra secundam conclusionem & eius probationem arguit Scotus, & primo contra conclusionem in se, probando quod obstinatus possit habere bonum actum volendi. Primo. Quia demones habent naturalia integra secundum Dionysium de diuinis no. ergo est in eis naturalis inclinatio ad bonum, igitur secundum illam inclinationem possunt aliquid conformiter velle recte rationi; quia potentia vt in natura sua mere consideratur, potest aliquem actum elicere consonum naturali inclinationi, igitur possunt habere actum non malum, quia non est contrarium naturæ eorum. Secundo. Quia damnati habent vermem, qui est remorsus de peccatorum,

hinc arguit bonum a. dicit.

Contra conclusionem in se, probando quod obstinatus possit habere bonum actum volendi.

Vbi Angelus obstinatus ne peccato velit do, quod angelus obstinatus non necessario vult malum.

eorum, remorsus autem ille est aliqua displicentia, quæ displicentia non est actus malus moraliter, quia licet possit distormari per circumstantiam inordinatam, tamen sit in hoc, quod est nolle se peccasse, non videtur formaliter esse malicia moralis. Tertio. Quia si nollunt peccatum in quantum est lesiua nature, sicut in hoc, abque alia circumstantia, non videtur esse actus moraliter malus, quia sicut potest amare naturam suam non male moraliter, ita potest odire contrariam sibi. Quarto. Quia homo existens in vicio & peccato mortali potest ex puris naturalibus supposito generali influenza Dei, habere velle perfecte bonum secundum omnes circumstantias: ergo multo plus hoc potest Angelus obduratus ex puris naturalibus. Consequenter probatur auctoritate Augustini de fide ad Petrum, cap. 3. vbi ait. Quia si possibile esset vt humana natura postquam a Deo auersa bonitatem perdidit voluntatis, ex se ipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilius hoc haberet natura angelica, quæ quanto minus grauatur pondere terreni corporis, tanto magis hac esset prædita facultate. Quinto. In Angelis maneat naturalia integra & splendidissima secundum Dionysium, sed bene velle secundum nullam circumstantiam in actu excedit naturalem facultatem voluntatis, sicut nec secundum substantiam actus, quia ille circumstantiæ nate sunt conuenire naturaliter illi actui, quia per rationem naturalem concluditur talis circumstantia debere esse sui actui, sicut patet per rationes Philosophorum, qui hoc probauerunt. Illud autem naturaliter consequitur aliquod, quod probatur sibi debere inesse per rationem naturalem: igitur sicut actus volendi secundum substantiam actus non excedit voluntatem Angeli, ita nec secundum aliquam circumstantiam: igitur cum angelus possit in actu non excedit eius facultatem naturalem, sequitur, quod ille possit in actu moraliter perfecte bonum. Sexto. Intellectus Angeli non est ita excepatas, quæ erret circa principia practica, quia illa sunt nota ex terminis, sicut etiam principia speculatiua: igitur cum Angelus possit terminos apprehendere, & eos componere, potest veritati illius principij adhaerere. Ex illo autem principio potest deducere conclusionem practicam necessariam, & si non cognoscit discurrendo, potest concludere ad Angelum videri in principio, sicut a nobis ex principio demonstratiue probari vel deduci: igitur sicut voluntas nostra de tali conclusione deducta ex tali principio potest habere volitionem rectam, ita Angelus sequendo dictam intellectus sui potest habere volitionem bene circumstantiatam. Septimo. Quia communiter tenetur, quod Angelus ex puris naturalibus potest diligere Deum super omnia, & ad hoc tenetur se eliseri puris naturalibus in statu vite, & per consequens ad hoc est naturalis inclinatio vite. Cum igitur natura sua remaneat integra, & si militer sua inclinatio naturalis, sequitur, quod ad hoc potest Deum diligere. Sed actus diligendi ex quo transit super illud bonum, est sine omni mala circumstantia, quia non potest nimis intente diligi: igitur circa Deum potest habere actum diligendi moraliter bonum.

Arguit Durandus ad idem primo. Si demones non possunt bonum facere, hoc inest eis vel a natura, vel a culpa commissa vel ab ordinatione diuina. Non a natura, quia natura bona est. Item quia si sic, statim omnes peccassent cum habuerunt naturam. Nec a culpa, quam primo commiserunt, quia illa non manet in eis actu. Nec ab ordinatione diuina, Deus enim non ordinat, nec vult mala fieri, sed facta punit: igitur &c. Secundo. Quia dato quod angelus malus non possit nolle quod semel voluit, quod tamen non est asserendum, nihilominus quod non possit aliquid bonum velle, quod sit bonum ex genere & ex circumstantijs, nec ratio perspecta conuincit, nec auctoritas. Attribuere autem hoc Deo omnino inconueniens est, qui nec potest esse causa, vt aliquis male velit, aut in malo volito perseveret.

Contra aliam partem conclusionis arguit Scotus probando, quod angelus obstinatus non necessario vult malum. Primo sic. Quia videtur quod voluntas ex sua libertate possit non velle, & nullum actum habere, quod probatur,

quia secundum Ang. primo retractationum, cap. 22. nihil est tam in potestate voluntatis quam ipsa voluntas. Quod non videtur intelligendum de voluntate quantum ad eius esse primum, quia quantum ad esse magis est in eius potestate non voluntas quam voluntas, sed intelligitur quantum ad operari: igitur voluntas magis est in potestate voluntatis quam aliqua potentia inferior, sed voluntas potest aliquam potentiam inferiorem suspendere ab omni actu, igitur & seipsam, & sic non necessario vult malum. Secundo. Quia omne inclinatum voluntatis ad peccatum, vel ad actum peccati inclinatur ad aliquem actum vnum in specie. Ille igitur habitus, qui ponitur causa peccandi, aut inclinatur ad actum superbiendi, aut tantum ad actum odiendi. Ad quemcumque autem actum ponatur inclinare, videtur probabile, quod possit illum actum aliquando non habere, quia potest habere alium actum distincte & ex toto conatu, & non potest simul habere duos perfectos actus: igitur nullus vnus actus est, qui necessario sit perpetuus ex vehementi inclinatione ad ipsum, & per consequens, nec in communi necessario inest ei actus malus ex habitu, vel alio inclinatio. Confirmatur. Quia nullus habitus est ratio potentie agendi modo opposito proprio modo ipsius potentie. Quod probatur: quia causa secunda in quantum causa secunda non determinat modum agendi causæ primæ, sed econtra: igitur si voluntas non habituata potest non necessario velle, hoc enim est libertatis in ea, voluntas habituata non necessario vult. Tertio. Quia si loquamur de aliquo actu determinato, factis patet, quod si tantum habet aliquem habitum determinatum, ille inclinatur ad aliquem vnum actum in specie, & sic patet quod potest habere a. vnum actum in specie ab illo, & pro tunc non habere illum & per consequens non habere quemcumque alium, ad quem non est talis habitus inclinans. Si etiam habeat plures tales habitus inclinantes ad diuersos actus in specie, aliquis tamen habitus vehementissime inclinatur, & potest non habere actum illius habitus maxime inclinantis: ergo potest non habere actum cuiuscunq; actus. Si autem loquamur de actu indeterminate inue vago, idem videtur, quod scilicet illa natura tam excellens habeat naturalem potentiam ad suspendendum se ab omni volitione, vel habere volitionem non malam malitia contraria bonitati moralis, licet non habeat bonam bonitate completa morali, quæ est omnibus circumstantijs volitionis, vel si habeat actum circumstantiarum quibusdam bonis & deordinatum quibusdam malis, non tamen oportet quod ille semper sit malus. Quarto. Quia si obstinati necessario male volunt, & semper sunt in actu volendi, quia non habent aliquod impedimentum: igitur semper male volunt, & ita in infinitum augent malitiam suam. Sed ex lege diuine iustitiæ augmento culpe correspondet augmentum poenæ: igitur in infinitum crescit poena eorum: igitur nunquam erunt in termino poenæ eorum. Et pari ratione posset charitas in bonis augeri, & ita nunquam erunt in termino beatitudinis sicut nec malitia in termino malitiæ.

Quinto. Nullus intellectus est ita auersus, quin possit cogitare vel intelligere aliquid verum, quia prima principia omni intellectu sunt nota ex terminis: ergo nulla voluntas est ita auersa ab vltimo fine, quin possit velle vltimum finem. Tenet consequentia. Tum per similitudinem Philosophi secundo ethicorum & 7. ethicorum. Sicut se habet principium in speculabilibus, sic finis in agibilibus. Tum secundo: quia omnis malus est ignorans 3. ethicorum. ergo non est malitia in voluntate sine errore in intellectu igitur vbi intellectus non potest exerceri circa obiectum aliquod intelligibile, ita nec voluntas potest ibi obligari circa illud appetibile, vel amabile. Contra probationes conclusionis arguunt multi. Et primo loco arguit Scotus probando, quod obstinatio in demones non proueniat propter immobilitatem apprehensionis intellectus angelici. Primo: quia opinio ista supponit falsum, scilicet quod intellectus sit sufficiens motor voluntatis. Secundo: quia hoc falsum contradicit positioni dupliciter. Primo quidem, quia cum intellectus angelicus ante peccatum fuerit rectus in apprehendendo, non enim poena præcessit culti.

Tex. com. 89.

Cap. 4.

Vtrum obstinatio demoni proueniat propter immobilitatem apprehensionis intellectus angelici, & non propter peccatum.

Capreolus 2. Sent. R. pam,

nam: igitur mouit voluntatem ad aliquid recte apprehendendum, nec potuit aliter mouere, quia intellectus mouet per modum nature, & per consequens non potest moueri nisi secundum modum cognitionis quam habet: igitur mouit voluntatem ad recte volendum: igitur voluntas illa nunquam potuit peccare.

Secundo. Quia si ex ratione motoris & mobilis sit talis proportio, voluntas non tantum esset immobilis post primam electionem voluntatis, sed etiam in prima, vel ante primam electionem, quia intellectus eorum sicut immobiliter aliquid ostendit post primam electionem, ita & ante eam. Et si ipse immobiliter apprehendens moueat appetitum immobiliter: igitur in primo actu mouebit immobiliter, & per consequens non tantum post primum actum. Tertio. Quia ex ista via sequitur, quod quilibet Angelus est factus impeccabilis. Quia secundum te quilibet Angelus fuit creatus in gratia, & sic habuit aliquem actum in gratia, quia non est verisimile, quod in primo instanti fuerit oculos, quia non fuit impeditus, & si fuisset tunc oculos, peccasset forte peccato omissionis, nec simul cum gratia peccauit, plenum est. Igitur aliquando secundum gratiam habuit bonam electionem & plenam, quia sequentem perfectam apprehensionem intellectus, quia secundum te non est in eis nisi talis apprehensio, & hæc immobilis, & non per discursum: igitur quilibet angelus in illa prima electione bona firmavit se, & factus est impeccabilis. Quarto. Quia differentia de voluntate hominis & Angeli non valet, quia & si angelus intelligat sine discursu quod homo intelligit per discursum, secundum te tamen intellectus hominis ita immobiliter adhæret ei, ad quod discurret, ita enim certitudinaliter, hoc est non dubitando tenet conclusionem, ad quam discurret, sicut Angelus tenet eam in principio videndo eam sine discursu: igitur illa immobilitas intellectus humani, hoc est certitudo, haberet æque immobilem voluntatem, sicut illa alia, quæ ponitur in angelo. Quinto. Quia negare omnem discursum ab angelis non videtur probabile, sicut dicitur probasse in prologo sententiarum. Sexto. Quia non tantum voluntas angeli damnati est obstinata, sed etiam voluntas hominis damnati. Et oportet vtriusque assignare causam communem secundum quod videtur dicere Augustinus de fide ad Petrum, ubi vult quod hæc est vna communis ratio, quare Deus simul iudicabit spiritus humanos & angelos damnatos. Sed ista via non ponit causam obstinationis hominis, quare nec demonis. Minor patet. Quia anima coniuncta non habet cognitionem immobiliter apprehendentem sicut angelus: igitur oportet assignare causam huius obstinationis in anima quando est separata: igitur aut tunc ante omnem actum elicitum est obstinata, & tunc per consequens causa assignata non est sufficientes causa obstinationis, quia antequam velit aliquid secundum actum intellectus immobiliter apprehendentis est obstinata, aut est obstinata per aliquem actum, quæ elicit separata, qui sequitur apprehensionem intellectus immobilis: sed secundum non videtur conueniens, quia anima separata non demeretur, sed tantum per actus, quos habuit in via recipit quod meruit vel demeruit: igitur nullum actum tunc habet precedentem obstinationem, per quem reddatur obstinata. Et posset confirmari per exemplum de Lazaro, quo mortuo intellectus habuit apprehensionem animæ separatæ, & tamen non immobiliter voluit, quia tunc fuisset factus impeccabilis si bonus, vel obstinatus si malus, quorum vtrunque est falsum, nisi fingatur, quod Deus miraculo se suspendit eum ab operatione, qualis consequitur animam separatam pro tanto, quia præordinauit eum resuscitaturum. Sed hoc non videtur probabile, quia multa dicitur narrasse, quæ viderat. Septimo. Si voluntas propter hoc quod habet apprehensionem immobilem reddit se obstinatum, vel hoc est tunc est in corpore, vel dum est extra corpus. Non dum est in corpore, quia tunc habet apprehensionem immobilem, cum sit viatrix. Nec secundum modo, quia in instanti separationis anima obstinatur, & damnatur, & tamen non tunc habet apprehensionem immobilem, quia illud est instans corruptionis totius compositi, & ideo in illo instanti non intel-

ligit. Octauo. Causa totalis non aliter causat, nisi ipsa secundum quod est causa aliter se habeat, & hoc quando non ponitur aliqua diuersitas ex parte passæ, vel aliquorum impedimentorum extrinsecorum. Vel sic. Voluntas non est causa suæ volitionis, nisi vt prior ea naturaliter: igitur si non aliter se habeat vt est prior ea naturaliter, non aliter se habeat vt est causa eius, sed vt est prior naturaliter non aliter se habeat per hoc quod est sub actu volendi, quia sic se habeat in actu primo: igitur per illum actum non se habeat aliter in causando: igitur per actum, sub quo ponitur, non fit impeccabilis. Confirmatur primo. Quia causa quæ secundum se vniuersimter se habet ad plures effectus, per hoc quod causat vnum, non aliter se habet respectu alterius, vt patet de calore respectu plurimum calefactionum. Sed voluntas est causa respectu plurimum volitionum, igitur per hoc quod vnam elicit, non aliter se habet ad eliciendum aliam: igitur si primam libere elicit, ita quod respectu illius non fuit impeccabilis, nec per illam respectu alterius erit impeccabilis. Confirmatur secundo. Quia voluntas angeli respectu illius actus, qui ponitur causa obstinationis, se habet contingenter & solummodo necessario secundum quod, quia est causa illius vt prior naturaliter, & vt sic contingenter elicit, sed talis actus non plus necessitat voluntatem respectu alterius quam respectu sui, igitur &c. Sed voluntas vt prior naturaliter actu suo, non vt exitens actualiter sub actu, est causa sui actus. Quod ex hoc manifestum est, quia est causa libera actus sui, quæ libertas non est eius, nisi vt prior est actu suo, quia vt est sub actu, habet actum vt formam naturalem, compositum autem est posteriorius sua forma 7. Metaphysic. Voluntas igitur non aliter se habet in eliciendo actum, nisi aliter se habeat in quantum est prior actu. Sed per hoc, quod ponitur habere actum in se habentem sibi, ipsa non aliter se habet in quantum est naturaliter prior actu, quia licet aliter se habeat in quantum est sub actu, quantum scilicet ad aliquod accidens, non tamen quantum ad naturam suam, secundum quam est talis actus primus, qui est voluntas: igitur ipsa sub quocunque actu intelligatur, non aliter se habeat in eliciendo actum quocunque: ergo per nullum actum vel habitum, qui potest poni in ea separata, qui non potest poni in ea coniuncta, erit ipsa opposito modo eliciens bonum actum vel malum illi modo, quo prius eliciebat, & ita si prius contingenter egit, per nihil tale positum in ea necessario elicit. Confirmatur tertio. Quia nulla causa secunda potest esse causa principalis alicui cause agendi modo opposito illi, qui conuenit principali agenti ex sua causalitate. Sic enim causa principalis non esset principalis, quia determinaretur ad oppositum modum agendi suo modo proprio a causa secunda: igitur cum voluntas sit principalis causa sui actus, quicquid ponatur in voluntate respectu actus eius, vel non erit causa actus sic eliciendi, vel si est causa secunda respectu voluntatis, non erit causa principalis, sequitur igitur, quod voluntas per nihil aliud determinaretur ad agendum. Hæc Scotus. Contra easdem probationes arguit Gregorius de Arimino, & quasi in eadem sententia. Vnde primo arguit sic. Ita positio assumit quoddam, quod est in se falsum & contra sanctos, scilicet de immobili adhesionem voluntatis angelicæ. Ait enim Damasc. libro secundo, capitulo 3. quod Angelus est subtilantia intellectualis semper mobilis arbitrio libera. Et paulo post subdit, arbitrio libera, veritabilis secundum mentem volenter veritabilis. Hoc autem verum non esset, si sic immobiliter adhæret. Secundo. Quia secundum istam viam Angeli beati sunt inflexibiles, & immobiles naturaliter ad malum, cum adhæserint iustitiæ suæ voluntate. Sed hoc est expresse contra Damasc. ibidem. Ait enim de sanctis Angelis. Difficile mobiles sunt ad malum, sed non immobiles. Nunc autem & immobiles ad malum non natura, sed gratia. Et idem dicit August. libro tertio: contra maximum, & allegatur in dist. 11. Tertio. Quia vt dicit se probasse distinct. tertia mora aliqua fuit inter creationem Angeli & eius peccatum, & cõstat quod in illa mora habuit aliquod velle, & Deum præ seipso dilexit. Si igitur eius voluntas sic immobiliter adhæret, nunquam peccasset, quod est falsum. Quia

Text. 101

Vnde dicitur in libro de angelis...

Vnde dicitur in libro de angelis...

Quia autem Angeli mali quandoque dilexerit Deum; patet per Augustinum de fide ad Petrum, capitulo tertio dicens illum diligere, cuius se tales creatos opere cognouissent &c. Quarto. Constat quod diabolus non omne quod vult semper vult, immo nunc vult vnum, nunc aliud, scilicet eius oppositum: va de vt dicitur, primo voluit Christum mori, postea voluit, quod non moreretur: vnde vox illi Pilati suggestit, vt impediretur passio Christi. Et satis est verisimile, quod in eius voluntate fit maxima mutatio contrariarum volitionum, licet omnes male sint, & ad malum finem relata. Quinto. Quia ista positio non potest assignare causam obstinationis hominum eandem cum causa obstinationis demonum, nec aliam vt videtur. Et contra easdem probationes arguit Aureolus primo sic. Quia nauquam intellectus immobilitatem in aliqua conclusione, respectu cuius oppositi potest habere probationem aliquam magis probabilem. Ratio est, quia intellectus mouetur ab obiecto, & ideo fortius mouetur a fortiori obiecto. Sed in intellectu demonis potest concurrere ratio fortior, & magis probabilis ad oppositum conclusionis, in quam dicit, quod fertur immobiliter: vnde potest sibi clarius & fortius occurrere, & magis probabiliter & efficaciter mouebit eum ad oppositum. Ratio ista quod scilicet est in statu malo & peruerso, & in continua Dei displicentia: igitur non videtur quod sit immobilitatem in opposito. Secundo sic. Intellectus est passivus respectu obiecti, tunc sic obiectum quod est magis natum ducere potentiam ad oppositum actum non immobilitatem in actu opposito illi, sed sic est de displicentia Dei. Ipsa enim apprehensa magis nata est mouere intellectum demonis ad resistentem ab ea, cum sit summum detestabilem: igitur non immobilitatem in ea. Tertio. Quia ratio tuæ positionis peccat per fallaciam secundum non causam vt causam, non enim sequitur, non discurret: igitur immobiliter apprehendit: quia non discurrere non est causa immobiliter apprehendendi: vnde in principio falso potest quis sine discursu apprehendere conclusionem falsam, nec tamen immobilitatem in ea. Quarto. Quia in Angelo malo cum naturalia remanent integra, sunt omnes propositiones, & omnia principia practica, & ista accepta indicantur, licet non vt accipiuntur imperatiue, sequuntur determinationem voluntatis, & mouent ad volitionem: vnde Salomon pessima enunciat de mulieribus, tamen iudicio imperatiue & deliberatiue eligebat illas. Sic Angelus malus potest dicere, pessimum est odire Deum, & tamen actu arbitrario imperat contrarium, & isti sunt actus, in quibus inderetis extinguitur in demone. Contra easdem probationes arguit Durand. primo contra probationem adductam de secundo sent. Finis (inquit) cui adhæret immobiliter voluntas Angeli mali, est ille, cui adhæret primo peccando, sed ille finis non est malus, quia non peccauit appetendo aliquod circumdese, sed appetendo bonum ex genere. b. s. q. debitis circumstantiis: ergo voluntas angeli non adhæret malo fini, sed bono. Ex voluntate autem boni finis ex genere non est necesse procedere opus malum, quare &c. Item dato quod voluntas Angeli adhæret malo fini de se, non est necesse, quod a tali voluntate procedat opus malum, quia voluntate adhærente recto fini potest procedere opus prauum, cum non sit actualis deactio in vniuersali & particulari eorum, quæ sunt propter finem elicienda. Et similiter est de voluntate adhærente prauo fini, quia ex ipsa potest opus bonum procedere, si non deducatur ex illo fine, sicut prestiterens sibi adulterium tanquam finem potest dare elemosynam non propter finem illum, & bene facit. Nō est autem necesse, quod voluntas demonis malo fini adhærens omnia quæ agit ex illo fine deducat, non enim angelus malus in malo fine cui adhæret, videt omnia, quæ ad ipsum pertinent, sicut Angelus bonus.

Item. Sicut Angelus non peccauit ex passione, sic nec ex habitu: quia antequam peccaret, malum habitum non habebat, nec ex electione, sed magis ex nescientia, vel ex inconsideratione. Sicut ergo peccans ex passione cessante passione poenitet, sic (vt videtur) demon cessante sic fit

dicam, inconsideratione qua peccauit, poenitere potuit, & cui adhærebat poterit non adhære. Item. Hoc quod dicitur, quod Angelus post casum fuerit in termino, certum est, quod non fuerit in termino suæ durationis, cum sit incorruptibilis, nec in termino electionis, aliqua enim volunt & eligunt Angeli mali & boni, quæ prius non volebant, nec eligebant, & e contrario prius aliqua volebat & eligebant, quæ modo nolunt. Restat igitur, quod solum sint in termino merendi & demerendi, vt iam per actum quantumcunque bonum, ex genere & circumstantiis non mereantur, nec de congruo gratiam, nec de condigno gloriam, nec per actum quantumcunque malum merentur ampliore poenam essentialem, licet forte aliquam poenam accidentalem ampliore mereantur ex multiplicatione damnatorum, sicut beati Angeli ampliore gloriam accidentalem habent ex salute iustorum.

Ex hoc ergo, quod demones sic sunt in termino, non sequitur quin possint aliquod bonum facere, quamuis non esset meritum. Secundo loco arguit contra probationem assumptam de prima parte. Et hoc sic. Elictus (inquit) communis requirit causam communem, obstinatio autem in malo est quid commune angelis malis & hominibus damnatis: ergo causa obstinationis debet in eis esse secundum aliquid commune, & non secundum illud, in quo differt liberum arbitrium angeli a libero arbitrio hominis, scilicet immobiliter adhære.

Item. Quia non videtur verum, quod Angelus immobiliter adhæreat his, quibus semel adhæsit. Quia secundum te omnes Angeli a principio adhæserunt bono, quia omnes meruerunt sicut tu dicis, sed mali post meritum præsterunt impedimentum peccando, & ita diuertunt a bono, cui primo adhæserunt, & sic hæc duo dicta sibi contradicunt. Item. Si natura Angeli est talis, quod semel adhærens alicui non potest ab illo defectu, & ex hoc fit obstinatio demonum, quod non possunt velle aliquid bonum, ex quo peccauerunt, per eandem rationem boni Angeli essent confirmati in bono, ita quod peccare non possunt ex hoc solo, quod meruerunt. Sed hoc est falsum, quia per meritum non sunt confirmati, sed per primum: ergo & illud, ex quo sequitur, scilicet quod naturalis motus adhesionis angeli sit causa obstinationis.

Item. Dato quod demones immobiliter adhæreant eis, quibus semel adhæserunt, ex hoc tamen non sequitur quod non possint aliquod bonum velle vel facere, sed solum, quod non possunt velle bonum oppositum malo quod egerunt. De alio autem bono non opposito illi malo non sequitur. Hæc ille.

Contra easdem probationes arguit corruptor veritatis. Sed quia ad eius obiecta sufficienter respondit corrector, nolo questionem de dictis eius dilatare, sed, in hoc secundo articulo terminetur.

Quantum ad tertium articulum restat prædictis obiectis cum Dei adiutorio respondere. Et quidem ad obiecta contra primam conclusionem respondit ipsemet Adam. de ea vno modo concludere, a io modo non. Distinguit namque de duplici fruitione uel dilectione Dei clare vult. Prima est mere naturaliter elicit sequens simplicem visionem Dei. Secunda est libere & non naturaliter elicit sequens apprehensionem deliberatiuam compositiuam & diuisiuam. Prima secundum eum non est in potestate voluntatis, vt possit eam ponere, vel non ponere, aut suspendere, vel non suspendere. Secunda vero est in eius potestate modo prædicto, & hac distinctione supposita respondit ad argumenta.

Ad primum dicit. Distinguo (inquit) de amore electiuo, & de amore qui non est electio a. quæ, sed quasi amor naturalis sequens simplicem apprehensionem bonorum amabilium. Amor autem electiuus, qui est electio conformis vel difformis dictamini & tententæ consilij practici, semper est in plena libertate voluntatis, & eius dominio, & iuxta illud concedo, quod clare videns Deum, nisi esset confirmatus in bono, posset liberrime velle non frui Deo, & velle ad horam illa fruitione sequente ipsam visionem carere, & velle circa hoc experiri quid possit, & an possit illum actum dimittere, & multa similia. Nec aliud Capreolus 2. Sent. R 2 probant

Duran ubi sit pra arg cõtra prob. 2. conc.

Contra eandem probationem arguit corruptor veritatis, sed ad ea sufficenter respondet corrector.

probant argumēta, sed ex hoc non sequitur quod possit illam tollere stante uisione, cuius est naturalis effectus, & multo fortius non, si ipsa est totaliter effectus ipsius Dei locus. Vnde cum arguitur de voluptatibus ueneris, vel de martyris, & huiusmodi, quod uoluntas potest semper libere respicere illas, vel uelle, ubi recta ratio dicitur, quod respiciatur. Hæc ratio bene probat, quod electio uel uoluntatis electiua respectu talium sequens & præsupponens consilium sit semper in plena potestate uoluntatis, non autem quia sequatur delectatio uel tristitia passionalis ad noticiam uel sensationem experimentalem talium dum stant sensationes tales. Et uniformiter dicendum est in proposito de amore naturaliter consequente uisionem Dei claram, & de delectatione illa, quæ est proportionabilis amori uel delectationi passionali, quæ habentur mediantibus notitijs experimentalibus respectu uehementer delectabilium & tristabilium sensorum hic in uia. Bene tamen uerum est, quod sæpe sunt similes delectationes mediate in potestate uoluntatis, quia uoluntas potest imperare fugam talium, uel autionem sensus à talibus, & quandoque conuersionem ad alia. Huiusmodi enim delectationes & tristitia non semper sunt immediate in potestate uoluntatis, immo aliquando est sibi impossibile tales tollere.

Ad secundum dicit, quod nec finitas, nec infinitas obiecti est in causa, quia hoc est ubique commune. Quia electiones in quibus principaliter stat & consistit omne meritum & demeritum, sunt in libera potestate nostra ante confirmationem in bono, & oblationem in malo. Sed amores nati sequi simplices apprehensiones, & naturaliter non sunt in libera potestate nostra nisi mediate, ut prædixi, & aliquando media ad opposita earum sunt sibi impossibilia, aliquando possibilia. Et secundum hoc est proportionaliter & consequenter respondendum. Vnde dico tertiam partem illius diuisionis, scilicet quod clara Dei uisio impossibilitat uoluntatem, ne ipsa stante sit in potestate uolentis, non delectari de sic uisio. Et concedo quod uisio uel alia experimentalis notitia respectu illecebre uel alterius obiecti delectabilis necessitare potest in casu uoluntatem ad amorem passionalem, dum stabit talis experimentalis notitia. Non autem potest uoluntas, nec circa finitum delectabile, nec circa infinitum ex tali notitia necessitari ad uolitionem, uel amorem electiuum, ut sæpe dixi. Ad tertium quartum quintum sextum dicit, quod æque probant, quod ille qui cum effectu passionally delectatur de illecebra actualiter experta, necessitaretur uelle illam delectationem habitam respectu ipsius, & multa alia absurda concluderet. Sed hoc illi rationi dandum est, quod quicumque uult electiue aliquem finem, uel aliquid tantquam finem, non obstante, quod sciat illum finem non posse obtineri, uel obtentum non posse teneri tali uel tali medio, si hoc non obstante adhuc efficaciter uult illum finem electiue, illa electio facit ipsum uelle huiusmodi medium, & ad hoc necessitat ipsum. Sic autem non est in proposito, quia amor uel dilectio, ad quos uisio clara Dei necessitat sic uidentem, non est amor electiuus cum non præsupponat ad hoc, quod causetur naturaliter consilium aliquod, uel iudicium practicum, immo nec aliquam compleam noticiam copositiuam, uel diuisionem. Cum etiam non sit uoluntatis componens & diuidens, sicut est omnis electio & amor similis electioni. Sicut enim iudicium sequens deliberationem uel consilium est notitia componens obiectiue, ita electio illi conformis, quia idem penitus est per illum uoluntatem, quod per sententiam practicam est iudicatum. Sed forte dicitur contra hoc. Quia carentia fruitionis est maxima poena damnatorum: ergo uoluntas non potest uelle carere fruitione Dei, & tamen potest dictare, quod uelle debeat ea carere: igitur non omni dictamini recto poterit se uoluntas conformare libere contra prædicta. Item. Quia si uoluntas clare uidentis Deum posset uelle suspendere actum fruitionis beatificæ, posset ad hoc conari, & per consequens uolenter & inuite frueretur in illo casu Deo clare uiso, quod uideretur inconueniens. Item. Si sic, quare ergo non possunt nunc beati in celo uelle experiri, an possint ad momentum uelle suspendere actum fruitionis non uidentur ratio, nisi quia efficaciter

Obiectiones
contra præmissam
responsionem

ter acti recto diligunt Deum, ut non possint aliquid uelle non esse, ad cuius non esse sequitur non haberi scitum tale esse, & si hoc non est plus in libera potestate uoluntatis uidentis Deum uelle non frui Deo sic clare uiso, uel non uelle frui eo, ergo electio illa conformis recto dictamini possibilibi fieri, quo dicitur uolendum fruitionem esse non haberi, de qua est sermo, non subest dominio uoluntatis clare uidentis Deum plusquam eius frui, quod negasti. Ad primum dicendum, quod carentia fruitionis beatificæ potest eligi per accidens propter aliud ad horam, maxime ab illo, qui esset in charitate, quia talis posset obligari, quod conformaret se Deo in uolito. Nec obstat quod talis carentia esset ualde penalis, quia habens perfectam charitatem ad Deum paratus esset ad uoluntatem Dei, quam nouit esse iustam, & sibi proficuum sustinere gratiam poenam non propter se, sed propter uoluntatem Dei complendam. Ad secundum dicit primo, quod non sequitur, quod talis uolenter frueretur Deo clare uiso, quia non est contra naturalem inclinationem uoluntatis, immo summe secundum eam. Bene tamen sequitur, quod inuite contra liberam uoluntatis electionem posset hoc contingere, sicut arguit. Nec hoc est inconueniens, quia Apostolus actus quosdam appetitus favebat, se habere contra suam electionem. Et sic prius suppositi nihil apprehensum potest efficaciter allicere uoluntatem ad amorem sui per modum finis, nec aliquid apprehensio per modum efficientis, quam Dei clara uisio ad amorem Dei sic uisio. Veruntamen hic potest distingui. Si enim attendamus ad amorem, quo uoluntas, licet necessario, sponte tamen secundum conuenientiam naturæ suæ fert se ad Deum clare uisum, secundum hoc non inuite, sed sponte amat eum. Si autem attendamus ad ipsum eundem amorem comparando ipsum ad electionem, qua eligitur non esse ad horam habendam inuite habetur. Simili enim modo dicit Anselmus de libero arbitrio capitulo quinto, quod aliquis bonus contra proprium instinctum, & contra inclinationem propriam & spontaneam ideo præcise mentitur, ut mortem euadat. Potest (inquit) fortitan dici, quod secundum diuersas uoluntates propter se, & propter aliud, sicut exemplificat, inuitus & non inuitus mentitur.

Ad tertium negat consequentiam quia beati sunt ita confirmati in bono, ut nihil uelle ualeant, nisi quod delectet. Non autem delectet, quod uelint carere uel ad punctum summo dono à Deo sibi collato. Ex quo non uidentur, nec credunt Deum uelle eos hoc uelle, immo deordinare & irrationabiliter uellent, si hoc uellent. Dico ergo quod ad minimum uicium desiderij aliud de hoc possunt certificari sine uoluntate experiendi hoc, quia Deus statim ad minimum uicium desiderij sciendi aliquid, quod sit scibile, docet eos. Et propter hoc per illum uiam experientie propriæ nunquam possunt de hoc certificari, siue nitantur actum suspendere, siue non. Quia si facerent hoc, posset contingere, quod Deus nollet pro tunc cooperari ad actus operationem. Si uero pericerent quod uellent, id est quod posset suspendere, aut sicut conarentur uel sicut optarent, hoc posset esse causa, quod Deus nollet cessare à conseruando tali actu pro tunc habito, etiam dato, quod uoluntas illum libere produxisset. Causam ergo huius, quod non possunt uelle experiri, an possint actum beatificæ fruitionis suspendere, non est illa secundum ueritatem, quæ ibi tangitur, sed causa est, quia non delectet quod sic uelint, nisi ad hoc consentiantur à Deo, & adhuc per illum modum non plene certificarentur.

Ad septimum dicit responsonem patere ex dictis in solutione primi & secundi. Solum enim concludit, quod tam Deus quam aliquod obiectum finitum potest necessitare uoluntatem ad sui dilectionem & fruitionem naturalem, non autem ad electiuam. Ad octauum dicit, quod uerum est, quod Deus clare uisus potest per accidens odiri, id est ratione alterius principaliter & per se oditi. Sed ex hoc non sequitur quod sit in libera potestate uoluntatis non diligere Deum clare uisum. Quia licet ponatur aliqua causa, propter quam posset per accidens odiri, tamen illa non auferret causam propter quam sit per se diligibilis. Quia ergo propter aliud, & aliud

aliud potest simul diligi & odiri, non sequitur, Deus clare uisus potest odiri: ergo potest non diligi. Ad nonum dicit, quod concedi potest, quod illi qui clare uident Deum sunt sic confirmati, quod stante dicta fruitione, quæ naturaliter sequitur, postea Dei clara uisione, ille amor est tantus, quod dum illum consequuntur non possunt uelle scilicet ostendere se dilectum omittendo uel committendo contra eius uoluntatem cognitam, si simul amor electiuus concordet cum amore, qui naturaliter sequitur uisionem, & ideo oportet aliunde in illo confirmari habitualiter uel actualiter, quod non possint peccare quam sit uisio. Sola enim uisio uel fruiro ad hoc non sufficiunt, quin possent, nisi aliqua de confirmarentur in bonis quidem facere contra Dei uoluntatem uel uelle, aut non uelle electiue. Quia autem assumitur secundum Augustinum, quod mali Angeli ante lapsum suum Deum clare uiderunt. Dicendum mihi uidentur, quod hoc non est dicendum de uisione clara uel essentia Dei, sed uidentur per speculum & in enigmate, uel alio modo in suis effectibus, uel quod uerius credo aliqua perfectiori cognitione quam mere naturaliter sibi possibili, sed non qua esset eiusdem speciei, cum beatifica uisione, tamen bene credo, quod Moyse & Paulus uidentur. Et uerius dicendum uidentur, quod per illum notabilem cognitionem infusam eis à Deo multa alia cognouerunt perfectius quam in proprio genere, puta forte per abstractiuam Dei propriam, sed nullo modo ut credo, illa beatifica uisione, ad quam sequi dicimus fruiroem beatificam & gaudium. Iterum argumentum de Paulo & Moyse non uadit ad propositum, quia quid mirum, quod illi qui in bono confirmati non fuerint ex clara uisione Dei, quibus subtracta est uisio ad horam cõcelsa sine culpa sua. Quomodo autem fiat confirmatio beatorum in bono, subdit in secundo principali dubio quæstionis. Dubium (inquit) est qualiter Angeli boni in bono confirmantur. Nam si libere concauerunt suas beatificas fruitiones, tunc uidentur libere posse cessare. Si uero naturaliter, adhuc libertatem habent ad quædam alia, & talia possunt non exequi si præcipiuntur, & per consequens possunt peccare, & demereri, & conseruationem suæ beatitudinis perdere, & ita non essent in bono confirmati. Dicendum quod ipsi sunt confirmati per gratiam creatam & incretam confirmant eos in bono, & conseruantes mediantem inclinatione fruitionis beatificæ, & alijs beatificis habitibus. & actibus uel Dei assistentia speciali, nec possunt facere aliquid committendum, nec omittendum aliquid faciendum: Angelus enim clare uidentis Deum, & ex hoc necessario fruens, eo quod charitate consummata, & adiutorio gratiæ create iudicatio euidenter, quod ille amor fruirois est conueniens, ex inclinatione illius amoris eligit secundum dictam recte rationis in omnibus parere Deo taliter amato, & in tali amore manentur à Deo, quo perleuerant non potest simul uelle committere uel omittere aliquid contra præceptum Dei, nec facere contra prohibitionem eius, quod est scitum esse tale, nec Deus permittit eum ignorare ea ad quæ tenetur, sicut enim uolens in morali-bus omnino bene facere, & nihil facere contra iudicium rationis uel omittere non potest hoc uelle, stante hoc uel illud contra iudicium rationis, ita nec ibi contra beneplacitum Dei adimplendum. Et in illo amore electiuo uel alio æquiualeante manentur à Deo. Et tunc ad obiectum principale potest responderi dupliciter saluando impotetiam peccandi in alio confirmato, uero modo iam exposto. Alio modo quod Deus sit ita coniunctus & assistentis uoluntati cuiuslibet beati, quod non sinit eum habere iudicium erroneum circa aliquid agibile, ubi peccaret si ignoraret, ita quod Deus per seipsum semper impedit beatum ab actu non recto ad nullum ralem uolendo sibi cooperari, & causat in eo actum rectum ad quem obligatur, si in aliquo casu ex se talem actum omittet, & cum hoc stat, quod multa libere & contingenter agat. Prior tamen modus saluandi impeccabilitatem seu confirmationem in bono circa bonos est pulchrior, uel magis proprius, & realior. Illi enim qui habent summum, quod uelle possunt, & optimum non uident, nec uideri possunt aliquid amabilis, Et in illo actu uel confirmati

tur à Deo, uel necessario ipsum principiant circa Deum clare uisum. Ille autem actus est ita sufficiens & perfectus, & efficax amore Dei, quod positus in uoluntate cum amore electiuo concordat necessitaret eam ad uolendum facere uel omittit quicquid nouerit Deum simpliciter uel le fieri uel omitti ab ea, sicut efficax amor sanitatis scitæ non posse haberi sine potatione herbæ amaræ, necessitat uoluntatem, si est in ea uelle potare huiusmodi herbam. Et quia ratione istius status beatifici Deus non permittit alicui beato deesse noticiam eorum, quæ simpliciter uult ab eo fieri, uel omitti, hinc est, quod nullus beatus peccare potest stante suo actu beatifico fruirois, & ille secundum legem Dei non potest non stare: igitur &c. Ex dictis patet responsio ad decimum. Ad undecimum dicit, quod omnes uolunt esse beati cum de hoc cogitant secundum generalem conceptionem beatitudinis, quia scilicet omnes uolunt sibi bene esse, & sunt ad hoc naturaliter proni, & ad uolendum uiuere, & non decipi, & similia si nihil obstat, & adhuc tunc remanebit naturalis affectio ad esse ad, & bene habendum, nisi per electionem liberam talis actus mediate suspensatur, & nihil committetur, quod magis displiceat quam hæc placeant cogitata, tamen aliqui propter infortuniam annexa uel pœnas nimias uel huiusmodi possent optare non esse, ut euaderent pœnas suas. Et dico pro me, quod libentius annihilari uellem quam semper remanere in pœnis inferni. Sed ex hoc non sequitur, quod possim absolute uelle non esse, sed propter aliud & per accidens possem hoc eligere. Ad formam igitur illius rationis cum arguitur, quod non minus libere & contingenter fruirois quis Deo clare uiso quam uult beatitudinem generaliter conceptam &c. Hæc propositio neganda est, quia communis conceptio beatitudinis, seu actualis illius cognitio, nunc in uia subest imperio uoluntatis, ut sit uel non sit, & illa sublata cessabit dilectio beatitudinis, & per consequens mediate subest imperio uoluntatis, sed non sic est ex alia parte, quia clara Dei uisio non subest imperio uoluntatis. Et cum arguitur ultra, quod non obstante naturali affectione & pronitate ad uolendum beatitudinem conceptam, tamen aliquis potest non uelle beatitudinem apprehensam, quia potest sibi uelle miseriam æternam grauissimæ pœnæ, qualem & quantam patitur diabolus pessimus. Mihi apparet, quod si haberetur notitia experimentalis illius pœnæ cum firma credulitate, quod duraret sine fine, necessario odiretur, ita quod non subest libertati uoluntatis uelle eam per se saltem, nec aliquo modo non odire eam. Et cum arguitur, quod si daretur diabolo, & optio, & ita certificaretur quod optaret alterum subire, scilicet annihilationem uel talis pœnæ perpetuationem, quod præligeret semper miser esse. Dicendum quod si non esse uel annihilari sit odibilis quam talis propria pœna, quod bene posset male suslinere illam quam annihilari, cum quo stat quod utrunque ualde odiret plus tamen non esse: tamen ad propositum non est simile de uelle sustinere temporalem uel æternam miseriam expertam, & de amare uel odire Deum clare uisum. Ex quo hic fit sermo de amore primo, qui est actus rectus, & ibi de amore reflexo & electiuo, de quibus ad propositum magna est differentia, ut notaui. Ad duodecimum patet ex solutione undecimi.

Ad decimum tertium dicit, quod illud æque procedit contra ponentes clare uidentes Deum libere causare fruitionem respectu boni sic uisi, sicut contra tenentes, quod necessario, ita quod non sic libere, quia si dolor uel tristitia gradum aliquem beatificæ dilectionis impediatur, uel remittatur, ita minuitur ex tali tristitia gaudium beatificum, si sequatur ex amore libero, sicut si sequatur ex amore naturaliter sequente claram uisionem. Vnde siue graue descenderet naturaliter, siue libere æqualiter, medium plenum impediret resistendo uelocitatem sui motus densum tunc & nunc, ex quo descensus ille foret utrobique secundum exigentiam grauitatis suæ, licet modo naturaliter, & tunc libere. Ita proportionabiliter dicendum est in proposito, præcipue cum secundum utranque opinionem delectatio mere naturaliter causetur à cognitione & amore iam positus, si non sit impedimentum.

fic intelligendo, q̄ voluntas necessitetur elicere dilectio-
nem vel odium circa talia, vel continuare dilectionem, vel
odium prius elicita. Et si enim posset concedi, q̄ ad appre-
hensionem quorundam obiectorum naturaliter sequatur
prosecutio vel fuga in appetitu sensitivo, vel in appetitu
intellectivo ante omnem deliberationem, tamen non vide-
tur q̄ voluntas necessitetur tales actus continuare, quoniam
sicut licet ipsa post deliberationem rationis potest suspēde-
re passionem appetitus sensitivi, multo plus videtur q̄ ipsa
post talem deliberationem possit suspendere tales actus su-
breptitios, & subito caufatos in seipsa respectu cuiuslibet
obiecti quod non proponitur eundem sub ratione ultimi
finis, nec eius oppositi, aut sub rōne necessaria ad vltimum
finem, vel ei repugnantis. Nec valet probatio, quam ad op-
positum inducit Adam cum dicit, q̄ nō est in potestate ali-
cuius viatoris quiti tristetur si ponatur in igne, aut quin-
gaudeat, si actu experiatur illecebram &c. Dicitur q̄ Adā
in hoc videtur esse deceptus, quia non distinguit de dupli-
ci appetitu, scilicet sensitivo & intellectivo in homine. Sensitivus
enim potest necessitari a suo obiecto ad prosecutionem vel
fugam, tam quo ad exercitium actus, quam quo ad specifi-
cationem, secundus autem appetitus, scilicet intellectivus, qui dē
voluntas, a nullo obiecto potest necessitari quo ad exerci-
tium actus, & eius continuationem citra claram Dei visio-
nem, licet ab aliquibus possit necessitari quo ad specificatio-
nem actus habitualiter, & quasi sub conditione, vel ex sup-
positione. s. q̄ si talia obiecta sibi presententur, & voluntas
aliquem actum habeat circa talia, actus ille erit profectus
tantummodo, & nullo modo fuga, vel econtra erit fu-
ga, & nullo modo profectus. De hoc S. Thom. 1. par. q. 82.
arti. 2. sic dicit. Voluntas non ex necessitate vult quacunq̄
vult. Ad cuius evidentiam considerandum, q̄ sicut intelle-
ctus naturaliter, & ex necessitate inharet primis princi-
pijs, ita voluntas vltimo fini. Sunt autem quedam intelligi-
bilia, quæ non habent necessariam cōnexionem ad prima
principia, sicut propositiones contingentes, ad quarum re-
motionem nō sequitur remotio primorum principiorum,
& talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam
autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent necessa-
riam cōnexionem cum primis principijs, sicut propositiones
vel conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotio-
nem sequitur remotio primorum principiorum. Et huius-
modi intellectus assentit necessario cognita connexionione
necessaria conclusionum ad prima principia per demon-
strationis deductionem, non autem ex necessitate assen-
tit antequam huiusmodi necessitatem cōnexionis per demon-
strationem cognoscat. Similiter etiam est ex parte vo-
luntatis, sunt. n. quedam particularia bona, quæ non habent
necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his
potest aliquis esse beatus, & huiusmodi voluntas non ex
necessitate inharet. Sunt autem quedam habentia neces-
sariam connexionem ad beatitudinem, quibus. s. hō Deo
adhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tūc ante-
quam per certitudinem diuinæ visionis necessitas huius
connexionis videatur, vel demonstretur, voluntas non ex
necessitate inharet Deo, nec his, quæ Dei sunt, sed volun-
tas videns Deum per essentiam ex necessitate inharet
Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Hæc il-
le. Ex quibus patet q̄ cum esse, & viuere, & intelligere, &
similia habeant necessariam connexionem cum vltimo fi-
ne & beatitudine, quæ quidem cōnexio in omni statu eui-
dens est homini, sequitur q̄ quilibet viator talia necessa-
rio vult, & ideo nimirum, si eorum opposita necessario fugit.
Et quia mors & combustio, & huiusmodi sunt, vel ven-
duntur esse eis quodammodo, opposita, ideo naturaliter
fugiuntur voluntate naturali, donec per rationis delibe-
rationem ostendatur, mortem non opponi beatitudini, im-
mo esse medium ad beatitudinem. Et similiter dico de vo-
luptatibus corporis, quæ aliqualem habent imaginē bea-
titudinis, sed talia voluntas potest respuere, vel prosequi
indifferenter post deliberationem rationis ostendentis ta-
lia, nec necessariam connexionem, aut repugnantiam ha-
bere ad beatitudinem. Vltimus apparet mihi q̄ aliud di-
ctum Adā falsum est, scilicet q̄ clare videns Deum posset
odire Deum vel peccare stante illa clara diuinæ essentia

Quomodo &
a quibus appe-
titus sensitivus
potest necessi-
tari vel nō ne-
cessitari.

Clare videns
Deum nō pot-
est illi odire vel
peccare stante
illa visione
clara.

visione, qualis datur Sanctis post hanc vitam, & q̄ hoc ne-
garet S. Thom. Tum quia secundum ipsum nullus potest
clare videre Deū nisi prius natura illud trecur lumine glo-
riæ sibi diuinitus infuso. Illud autem lumen gloriæ, vel est
gratia consummata, vel aliquid supereminenter continens
illam, talis autem gratia non stat cum peccato mortali, aut
veniali, cum expellat omnem defectum rationis præcise,
& omnem peruersitatem a voluntate, & omnem inordi-
nationem a potentis inferioribus natis obedire rationi.
Nec valet si quis inquit de Paulo & Moyses, qui viderunt
clare diuinam essentiam sine hoc, quod haberent gratiam
consummatam. Dico enim, quod sicut habuerunt ad horam
lumen gloriæ per modum passionis, licet non per modum
habitus, sic ad horam præstita sunt eis gratia consummata,
vel consimilis illi inhærens per modum passionis, & non
per modum habitus. Tum secundo, quia secundum beati
Thom. impossibile est aliquem peccare quando quicquid
vult, & intelligit, agit, & operatur, actualiter ordinat in
Deum, & talia agit propter Deum. Sic autem se habet qui-
libet clare videns Deum, vt patet per prædicta. Tum quia
Matth. 5. dicitur. Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum
videbunt. Quia autem gratia sit principium actus visio-
nis diuinæ essentia, ostendit beatus Thom. prima secun-
dæ q. 11. arti. 3. & probat hoc ex dictis Augustini in lib.
de natura & gratia. Item in de veritate q. 27. artic. 5. in solu-
tione sexti argumenti. Item prima secundæ q. 4. arti. 4. di-
cit, quod recedendo voluntatis inseparabiliter concomita-
tur visionem diuinæ essentia. Beatitudo inquit vltima
consistit in visione diuinæ essentia, quæ est ipsa essentia bo-
nitatis, & ita voluntas videns diuinam essentiam ex ne-
cessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum, sicut
voluntas non videns diuinam essentiam ex necessitate
amat quicquid amat sub ratione communis boni, quam
nouit & hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam, vnde
manifestum est, quod visio diuinæ essentia sine recta vo-
luntate esse nō potest. Vltimus apparet mihi aliud falsum
in dictis Adæ, scilicet q̄ clare videns Deum posset motu
proprio velle carere illa visione de per se ad experiendum
proprium libertatem. Hoc enim negaret S. Thom. Vnde
prima secundæ q. 5. artic. 4. sic dicit. Impossibile est q̄ quis
videns diuinam essentiam velit eam non videre, quia om-
ne bonum habitum, quo quis vult carere, aut est insuffi-
ciens, & queritur eo sufficientius aliquid loco eius, aut ha-
bet aliquid incommodum annexum, propter quod in fa-
stidium venit. Visio autem diuinæ essentia replet animam
omnibus bonis, cum contingat eam fontis totius bonitatis,
& similiter non habet adiunctum aliquid incommodum
quia de contemplatione sapientia dicitur Sap. 8. Nō
habet amaritudinem conuersatio illius, nec tedium conti-
ctus illius &c. Similem ponit sententiam 3. contra Gentil.
cap. 62. Impossibile est inquit quod aliquis a bono, quo
fruitur, velit discedere, nisi propter aliquid malum, quod
in fruitione illius boni estimatur, sicut propter hoc, q̄
æstimatur impedimentum maioris boni, nihil enim fugit
nisi sub ratione mali, sed in fruitione illius visionis nō
potest esse aliquid malum, cum sit optimum, ad qd crea-
tura rationalis peruenire potest, neque etiam potest esse, q̄
qui illa visione fruatur, æstimet in ea aliquid malum esse,
vel aliquid ea melius, cum visio illius summæ veritatis om-
ni. n. fallam estimationem excludat. Impossibile est igitur,
q̄ substantia intellectus, quæ Deum videt, velit illa vi-
sione carere. Hæc ille. Item de veritate q. 24. arti. 8. sic ar-
guit in secundo loco. In potestate liberi arbitrij est vti gra-
tia, vel non vti: nam liberum arbitrium gratia cogi non
potest, sed si liberum arbitrium gratia sibi infusa non vta-
tur, in malum decidit: ergo nulla gratia superueniens po-
test confirmare liberum arbitrium in bono. Preterea. Libe-
rum arbitrium habet dominium sui actus, sed vti gratia est
quidam actus liberi arbitrij igitur est in potestate liberi ar-
bitrij vti, vel non vti gratia. Ecce argumentum. Sequitur
solutio. Dicendum inquit est q̄ in potestate liberi arbit-
rij est non vti habitu, cum hoc quod est non vti habitu, po-
test sibi proponi sub ratione boni, quod est de gratia in beatis
accidere non potest. Hæc ille. Ex quibus apparet q̄ videns
Deum non potest proprio motu velle carere tali visione
ad hoc,

Requiritur
habitus in
parabiles
est. Item
visio diuinæ
essentia.

Clare videns
Deum nō po-
test illi motu
proprio velle
carere illa vi-
sione de per se
ad experiendum
proprium libe-
rtatem.

Clare videns
Deum nō po-
test illi motu
proprio velle
carere illa vi-
sione de per se
ad experiendum
proprium libe-
rtatem.

ad hoc, vt experiatur propria libertatem, quia hoc nō po-
test sibi apparere bonum, aut appetibile. Vnde cum videns
clare diuinam essentiam sit per gratiam intime coniunctus
summæ veritati, & summæ bonitati, incōpossibile est, quod
in tali statu falsè iudicet, vel defectuose de agendis, aut vo-
lendis a seipso, aut quod peruersè velit, aut committat, vel
omitat contra voluntatem Dei, aut præter illam moueatur,
aut quefcat, & sic incōpossibile est in tali statu peccare, aut
velle priuari tali statu de per se, & proprio motu. Non tamē
nego quin clare videns Deum de per accidens & alieno mo-
tu posset velle carere ad tempus diuinam visionem & fruitio-
nem, puta ad præceptum Dei, sicut bene probat Adam lo-
quendo de volitione electiua, quia talis datus quocunque
præcepto vellet naturali dilectione semper taliter esse, si pos-
set sine inconuenienti. In istis & in multis alijs discordat
Adam a S. Tho. Et ideo alique responfiones eius sunt cor-
rigendæ, licet non omnes. Vnde ad primum dicitur primo,
quod secus est de alijs obiectis a Deo, & secus de Deo clare
vifo, quia Deus clare vifus euidenter apparet habere neces-
sariam connexionem cum vltimo fine naturaliter & neces-
sario volito a voluntate, non sic alia obiecta, potissimè vo-
luptates, & martyria, vt prius dictum est. Et ideo voluntas
post deliberationem potest tali nolle proprio motu & de
per se, non sic Deum, aut eius claram visionem. secundo di-
citur, quod licet voluntas alieno motu & de per accidens
volitione electiua posset velle ad tempus carere diuinam vi-
sione, non tamen proprio motu, nec de per se. tertio dicitur,
quod cōsequenter vltimo ibidē facta non valet, quia
inferitur, quod si voluntas potest velle carere diuinam visio-
nem, igitur potest nolle Deum, vel potest odire Deū. Talis enim
cōsequenter non valet, vt patet ex dictis. Ad secundum di-
citur, quod libertati, de qua loquitur, obstat vtraque pars
diuisionis ibi data, quia scilicet clare videns Deum non ha-
bet sufficientem cōtra suspendendam talem dilectionem proprio
motu, & de per se. Et vltimus, quia obiectum sibi præsen-
tatum apparet euidenter esse beatitudo, & vltimus finis, &
perinentia ad illud esse necessaria obtentioni & retentioni
vltimi finis necessario & naturaliter desiderati, & iuxta ar-
gumentum esse infinitum & summum bonum, & sub nulla
consideratione malum. Et talis apparentia vel tale iudiciū
fixe sibi proponitur, nulla alia apparentia distractiua inter-
ueniente. Et tunc ad primam huius secundæ partis impro-
bationem potest dici dupliciter. Primo quod licet in via te-
neamus Deum esse vltimum finem & summum bonum, hoc
tamen non tenemus euidenter, sed tanquam fide creditum,
aut si sic euidenter demonstratum, tamen talis æstimatio
non semper actualiter proponitur, nec occurrit semper no-
bis propter impedimentum passionis, aut habitus, & ideo
non necessario, sed libere & cōtingenter Deum diligimus.
In patria vero vbi immobiliter ac necessario & euidenter
constat Deum esse vltimum finem, & summum bonum na-
turaliter desideratum, & tale euidentis iudiciū semper pro-
ponitur videnti Deum, ibi Deum necessario & immobili-
ter diligunt videntes eum. Secundo potest dici, quod etiam
in via quando per intellectum proponitur voluntati Deus
sub ratione summi boni & infiniti, & vltimi finis, tandiu
diligitur sub illa ratione dilectione naturali, vt ostendit
S. Thom. prima secundæ q. 109. artic. 3. & prima parte q. 62.
artic. 5. & in multis alijs locis. Nec valet cōsequenter: igitur
ex tali dilectione non meremur. Quia licet in tali dile-
ctione sit aliquid naturale & necessarium, tamen est ibi ali-
quid liberum & cōtingens. Necessarium siquidem est ibi
specificatio actus, quia scilicet voluntas non potest Deum
sic apprehensum odire, vel respuere, aut nolle, sed liberum
& cōtingens in tali actu est ipsum exercitium actus, & eius
positio, & continuatio, quia voluntas potest intellectum
ad alia cogitanda diuertere, vel ipse intellectus sine imperio
voluntatis potest moueri ad alia cogitanda & hoc ex
aliqua sensatione exteriori vel fantasia interiori, vel
ex impetu passionis, aut habitus. Et econtra voluntas po-
test intellectum figere in tali consideratione Dei actuali, &
alias considerationes effugare. Et similiter seipsam figere in
actuali dilectione Dei, & quantum ad hoc potest mereri,
& propter multa alia non necessaria ad talem actum con-
currentia. De hoc S. Tho. in prædictis locis late prosequi-

tur & diffuse. Item in de veritate q. 22. artic. 7. vt alias reci-
tatum fuit. Patet inquit quod volendo illud, quod quis
naturaliter vult secundum se, nec est meritorium, nec de-
meritorium, sed secundum quod specificatur ad hoc vel
ad illud potest esse meritorium vel demeritorium, & hoc
modo sancti merentur appetendo Deum, vel vitam æter-
nam. Hæc ille. Ex quibus patet, q̄ cum quis diligit Deum
sub ratione vltimi finis vel beatitudinis existens in gratia
meretur, non ex hoc q̄ appetit vltimum finem in quantum
huiusmodi, quia hoc est sibi naturale, & necessarium, sed
in quantum appetit vel diligit hoc speciale, quod non neces-
sario, nec naturaliter appetit, scilicet Deum triūm & vni.
Et consimile dicit 4. sentent. distinct. 49. q. 1. artic. 3. quæstio-
cula tertia, vt prius recitatum fuit. Ad secundam improba-
tionem dicitur, quod necessitas diligendi Deum clare vi-
sum non confurgit ex hoc, quod obiectum vel eius cog-
nitio infinite mouet voluntatem, sed potius, quia sic videnti
euidenter apparet tale obiectum habere necessariam con-
nexionem cum vltimo fine, immo esse vltimum finem, quem
necessario & naturaliter appetit, nec oppositum huius, aut
impedimentum, aut distractiū huius iudicij potest sibi
occurrere. Ad tertiam dicitur, quod voluntas creata ad
nullum obiectum naturale & simpliciter necessarium ordi-
nationem habet, nisi ad vltimum finem & necessario con-
nexa illi, & ideo quantumcunque alia obiecta vehementer
agant, nullo modo necessitant voluntatem, potissimè ad
continuum actum, nec ad specificacionem actus. Talis
enim necessitas confurgit ex naturali ordinatione poten-
tiæ ad obiectum, vt dicit S. Thom. vbi supra, scilicet prima
parte q. 82. artic. 2. Item de veritate q. 22. artic. 6. sic dicit. Ex
hoc aliquid dicitur esse necessarium, quod est immutabili-
ter determinatum ad vnum. Vnde cum voluntas in deter-
minate se habeat respectu multorum, non habet respectu
omnium necessitatem, sed tantum respectu eorum, ad quæ
naturali inclinatione determinatur. Hæc ille. Ex quibus pa-
tet, quod aliter mouet apprehensio vltimi finis, & aliter ap-
prehensio aliorum obiectorum, & aliter cognitio vie quam
patriæ, & ideo alia est necessitas dilectionis patriæ quæ via,
& quomodo argumentum peccat per fallaciam secundum
non causam vt causam. Finaliter dicitur, quod ad primam
improbationem huius partis posset dici, quod respectu Dei
apprehensi in via sub ratione vltimi finis potest haberi du-
plex dilectio, vna mere naturalis, alia electiua, & quod se-
cunda est, vel esse potest meritoria, licet non prima, sed
prima responsio est melior. Ad tertium principale concedi-
tur, quod illo casu posito, si possibilis est clare videns Deū
posset cum Dei auxilio speciali, & non aliter velle carere ad
tempus diuinam visionem & fruitioem de per accidens, ita q̄
Deus, qui daret præceptum conferret auxilium speciale ad
elicendum illud velle electiuum, quod præcipere haberi
a sic vidente. Cum quo stat, quod sic videns necessario vel-
let frui Deo volitione naturaliter cōsequente visionem &
experientiam fruitionis, sicut dicit Adam, & bene. Nec istæ
duæ volitiones essent incōpossibiles, potissimè quia Deus
ibi specialiter cooperaretur. Potest etiam dici, quod sine
speciali miraculo videns Deum potest alieno motu velle
carere Dei visione & fruitioem, licet non proprio motu, nec
de per se, sed per accidens, scilicet ad præceptum Dei, & ad
obediendum Deo. Cuius ratio est, quia aliter non potest
sibi proponi sub ratione veraciter boni, nisi in casu, in quo
videret hoc Deum velle, & sibi præcipere. Tunc autem po-
test actum suspendere, vel velle suspendere, quado hoc pro-
ponitur sibi sub ratione boni, vt superius dictum fuit. Ad
quartum patet per idem. Dicitur enim quod Deus nō pos-
set præcipere videnti se, quod frustra conaretur contra in-
clinationem naturalem, quam ipse dedit ei. Hoc autem ef-
fecit in proposito, quia voluntas necessario ac naturaliter in-
clinatur ad volendum beatitudinem, & omnia illa, quæ eui-
denter habent necessariam cōnexionem ad beatitudinem.
Huiusmodi autem cōnexionem apparet euidenter Deum
habere videnti ipsum clare. Posset tamen præcipere, quod
vellet carere tali visione, & suspendere eam si posset, & vti-
que talis videns Deum posset se conformare tali præcepto,
& velle voluntate antecedente vel cōsequente absoluta vel
conditionata carere tali visione & fruitioem. Et obijciatur
contra

Vnde confur-
git necessitas
diligendi Deū
clare vifum.

Qualiter bea-
tus volens pa-
tere præcepto
de suspenden-
da rutione
non in iure
finetur.

Nō omnis cla-
ra visio Dei
conferret in
bono.

contra hoc quia si talis fruitur Deo, & tamen vult non frui: igitur inuitus fruitur. Dicitur quod responsio ad hoc data per Adam est bona. Et similiter responsiones alie per eum date ad costimiles replicas in solutione tertij. Ad quintum dicitur sicut ad tertium. Ad sextum patet responsio per dicta in corpore solutionis principalis, sicut enim est impossibile videntem clare diuinam essentiam habere defectum rationis practice circa propria agibilia quo ad intellectum, pari modo impossibile est eum peruerso omittente vel committere, quo ad affectum, quantumcumque afflictione Deus sibi comminaretur, quia etiam multi cum gratia vig patient tolerauerunt in commoda non solum in futurum comminata, sed etiam a Deo presentialiter inflicta. Sed forte arguens deceptus est putans, quod nulla gratia gratum faciens esset necessaria ad videndum diuinam essentiam clare, cuius oppositum S. Tho. ponit. Ad septimum patet responsio ex predictis in solutione secundi, quia finitas vel infinitas motionis non est causa necessario vel contingenter volendi, sed solum naturalis ordo potentie ad obiectum, vel non naturalis ordo ad eandem, seu quodidem est, euidens vel non euidens connexio boni apprehensio ad vltimum finem, ad quem potentia voluntatis necessario & naturaliter ordinatur. Et sic in argumento est fallacia secundum non causam vel causam, quia quantitas motionis non est causa necessitatis motionis, sed aliud ut dictum fuit. Ad octauum dicitur, quod casus est impossibilis, & dato quod esset possibilis, non sequitur quod Deus clare visus sit sic & deper se possit odiri, sed solum per aliud, & de per accidens, ut Adam concedit. Et ista responsio vera est, supposito quod diuina visio omnem defectum practice rationis excludat, quia si ponatur oppositum posset dici, quod videns Deum posset peccare. Ad nonum dicitur, quod non quereliber clara Dei visio confirmat in bono, sed tantummodo illa, quae habetur per modum habitus fixi, & non solum per modum passionis facilliter transeuntis. Argumentum autem falsum assumit, scilicet quod demones aliquando clare viderunt Deum, ut Adam dicit & bene. Ad decimum patet per idem, quia clara Dei visio collata fuit Paulo & Moyse per modum passionis, non autem per modum habitus. Et similiter lumen gloriae, quod est principium illius, ut dicit S. Tho. secunda secunda. q. 175. artic. 3. ad secundum. Ad vndecimum & duodecimum bene & sufficienter soluit Adam, quia scilicet in illis casibus potest quis appetere miseriam, vel non esse de per accidens, non autem de per se, tamen in vndecimo argumento antecedens principale falsum est, quia plus necessitat beatitudo clare & euidenter apprehensa & experta quam confusae vel vmbrae, potissime quia prima apprehensio eius in via non excludit omnem defectum rationis practice, sicut facit apprehensio eius experimentalis. Ad decimum tertium dicitur, quod solutio quam ponit Adam bona est & sufficiens. Ad decimum quartum dico, quod Aug. loquitur de necessitate coactionis, quae tollit voluntarium, non autem de necessitate naturalis inclinationis, nec de necessitate finis, & ex suppositione, quae stat cum summe voluntario, & de hoc S. Tho. prima parte. q. 82. artic. 1. & prima secunda. q. 10. artic. 2. & de veritate. q. 22. artic. 5. Ad decimum quintum patet responsio ex predictis, quia clara Dei visio non habetur sine charitate, & sapientia, & ceteris praeruantibus a peccato. Ad decimum sextum dicitur sicut ad sextum. Ad decimum septimum dicitur, quod licet voluntas libere & contingenter eliciat actus suos circa ea, quae sunt ad finem aliqua & non omnia, non tamen circa finem & ea quae euidenter proponuntur sibi connexa fini. Vnde S. Tho. prima parte. q. 19. artic. 10. dicit sic. Liberum arbitrium respectu eorum, quae non necessario volumus vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet, quod volumus esse beati vel felices, sed ad naturalem instinctum. Item q. 83. artic. 4. dicit, quod voluntas est respectu finis, liberum autem arbitrium respectu eorum, quae sunt ad finem, non quod sint diuersae potentiae, sed eadem potentia habens diuersos actus circa diuersa obiecta, & sic patet quod minor illius argumenti est falsa, quia dicitur, quod voluntas respectu cuiuslibet obiecti sui libere, & contingenter agat, si per hoc quod dicit libere, intendat necessitatem excludere. Conceditur tamen, quod pro sta-

Cor cognitio Dei in via non necessitat.

Quae voluntas necessario, vel libere, & contingenter.

tu vique nullum obiectum necessitat voluntatem quantum ad exercitium actus, licet finis & sibi euidenter connexa necessitent voluntatem quantum ad specificum actus, ut ponit S. Tho. prima secunda. q. 10. artic. 2. Secus erit in patria, ubi vltimus finis clare visus tam in vniuersali quam particulari vtroque modo necessitat voluntatem. Cuius causa superior dicta est, quia volitio finis, & omnia ad eam pertinentia non subest dominio voluntatis, sed necessario apprehenditur, & omnis falsa aestimatio respectu finis, & mediorum excluditur. Item ad maiorem euidentiam huius solutionis aduertendum est, quod omnis actus voluntatis siue sit naturalis, siue electiuis est liber, sed aliter & aliter, quia omnis actus voluntatis electiuis est liber duplici libertate, scilicet libertate ad coactionem, & libertate ad necessitatem, sed quilibet actus voluntatis naturalis potest dici liber, quia sine coactione, non tamen quia sine necessitate, non enim necessitas repugnat libertati, sed coactio, ut ponit August. & alius visum est, & latius videbitur. Item per intellectum omnium praedictorum aduertendum est, quod actus voluntatis potest dici naturalis dupliciter. Primo modo proprie & simpliciter, quia voluntas habet naturalem ordinem & inclinationem ad talem actum, & ad obiectum actus, & ad modum actus, & hoc modo dilectio finis, & necessariorum ad finem, ubi euidenter sibi proponuntur est naturalis. Secundo modo minus proprie & secundum quid, quia scilicet licet voluntas non inclinet ex natura sua ad talem actum, nec ad obiectum actus, tamen modus tendendi in actum est naturalis vel consimilis modo, quo natura tendit in actum suum, quia scilicet sine deliberatione, & hoc modo dicitur esse supra per Adam, & per S. Tho. quod voluntas habet aliquos actus naturales respectu aliquorum obiectorum, quorum nullum est finis, necessario connexi fini, nec vere, nec apparenter. Sed dicitur naturales, quia non sequuntur deliberationem rationis, sed simpliciter apprehensionem, primi actus sunt necessarii simpliciter, secundi vero secundum quid. Item primi actus dicuntur necessarii simpliciter quo ad specificum actus, non autem quo ad exercitium. Ex quo patet, quod nullus actus voluntatis respectu cuiuscumque obiecti est omnimode simpliciter necessarius in via, sed solum in patria, ubi est apprehensio stabilis & inuariabilis, & nullo modo interruptibilis respectu boni & mali. Et haec sufficiunt ad argumenta contra primam conclusionem sine prauidicio eorum, quae Adam bene & subtiliter in eorum rationibus adinuenit. Ad argumenta contra secundam conclusionem primo loco inducitur, quae sunt Scot. restat dicere. Et ad primum quidem respondit in virtute S. Tho. de malo. q. 16. artic. 5. in solutione primi. Bona (inquit) naturalia in angelis sunt integra quantum pertinet ad naturam ordinem, sunt tamen corrupta vel deprauata seu diminuta per comparationem ad capacitatem gratiae vel gloriae. Haec ille. Ex quo patet, quod integritas naturalium in demone non arguit, quod possit exire in actum perfectum vel perfecte bonum bonitate gratiae vel meriti, nec etiam bonitate morali, quae confurgit ex bonitate obiecti, & circumstantiarum, & potissime finis. Vnde S. Tho. prima parte. quaestio. 64. artic. 2. in solutione quinti sic dicit. Actus demonis est duplex, quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens, & hic proprie potest dici actus eius, & talis actus demonis semper est malus, quia & si aliquando bonum velle facit, non tamen bene facit, sicut dum veritatem dicit, ut decipiat, & dum non voluntarie credit, & confitetur, sed rerum euidentia coactus. Alius actus demonis est naturalis, qui potest esse bonus, & attestatur bonitati naturae, & tamen etiam tali actu bono abutuntur ad malum. Haec ille. Ad secundum respondit S. Tho. 4. sentent. dist. vltima. q. 2. artic. 1. quaestiuicula secunda, ubi arguit sic. Velle se non peccasse est bona voluntas, sed damnati non habebunt bonam voluntatem: ergo damnati nunquam volunt se non peccasse. Et responderet sic. Velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis, est bona voluntas, sed hoc non erit in damnatis. Haec ille. Sic in proposito dico de diabolo, & eius reorforu. Ad tertium dicitur, quod illa nolitio pene est actus naturalis, ideo que potest in eis esse bonus, non tamen perfecte bonus moraliter. Vnde S. Tho. ibidem quaestiuicula prima

Omnis voluntas electiuis est liber.

Actus voluntatis electiuis est liber duplici libertate.

Bona naturalia in demone non arguit, quod possit exire in actum perfectum.

Bona naturalia in demone non arguit, quod possit exire in actum perfectum.

Bona velle nolitio pene est actus naturalis.

prima arguit sic. Demones ut dicit Dionys. 4. cap. de diuinis nominibus bonum & optimum concupiscunt esse, viue re, & intelligere: cum igitur damnati homines non sint peioris conditionis quam demones, videtur quod & ipsi bonam voluntatem habere possunt. Sequitur responsio. Dicitur Jun (inquit) quod dicitur Dionys. intelligitur de voluntate naturali, quae est in inclinatione naturae in aliquod bonum. Sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, in quantum hoc bonum, quod naturaliter desiderat, sub quibuslibet malis circumstantijs appetunt. Haec ille. Sicut autem dicit de volitione boni naturalis, ita dico de volitione mali lesui naturae, quod est pna, & hoc valet pro solutione primi argumenti. Similiter & magis de proprio ad propositum dicit 2. sentent. dist. 7. q. 1. artic. 2. solutione primi. In demonibus remanet naturalis potentia ad bonum, ut remota & indisposita & per contrarium habitum deprauata, quae possent bonum facere si vellent, sed velle non possunt, quia habent malitiam ab eorum voluntate remoueri non potest, quando iam in statu vig non sunt. Item in solutione secundi dicit sic. Cum in angelis natura sit bona, oportet quod naturalis appetitus sit bonus, qui tamen per circumstantias deprauatur, quas appone deliberatiua voluntas, in quantum volunt esse & viuere sub tali deformitate peccati, huc luxuriosus desiderat viuere in sua turpi delectatione. Haec ille. Ad quartum respondit Greg. de Arimino negando antecedens, cuius falsitatem dicit apparere per illud August. de fide ad Petrum cap. 3. ubi dicit sic. Bonae voluntatis initium & cogitatio nis non homini ex seipso nasci, sed diuinitus praeparari, & tribui in eo, Deus euidenter ostendit, quod neque diabolus, neque aliquis angelorum eius, ex quo ruing illius merito in hanc inferiorem caliginem detruhi sunt, bonam potuit, aut potest reformare voluntatem. Et Paulo post. Ostendit (inquit) Deus, vnde bona voluntas hominibus datur, quam eis amiserunt angeli, cum haberent, ut amissam deinceps habere non possent. Vnde mirandum est (inquit) de sic arguente, quoniam Aug. ut clare patet legenti, facit illam consequentiam, & destruit consequens, ut inferat oppositum antecedens, quod tanquam verum probandum ipsum praemitit. Ad quantum dicit, quod auctoritas Dionysij non probat propositum, sed oppositum. Iacet enim sic litera. Et data istis angelica bona, nequaquam ipsa minuta esse dicimus, sed sunt & integra, & splendidiissima, quamuis ipsi non videant, claudentes ipsorum boni inspectiuis virtutes, quare quod sunt, & ex bono sunt, & boni, & boni, & pulchrum desiderant esse, viuere, & intelligere, quae sunt ex natura desiderantes. Per bona autem angelica, ut communiter exponitur, non quereliber eorum bona, sed naturalia, scilicet essentia, & naturales virtutes intelliguntur. Et haec vniue integra sunt quantum ad substantiam, & eorum naturales inclinationes in bonum, vnde appetit esse, & viuere, & intelligere alia, ut dicit. Et Aug. in Ench. cap. 28. dicit, quod natura rationalis in suis malis non potuit amittere beatitudinis appetitum. Cum hac tamen integritate stat, quod quo ad alia sunt debilitata, & tenebrata, quod ipse Dionys. expressit cum dicit. Quamuis ipsi non videant claudentes ipsorum boni inspectiuis virtutes, clauduntur enim libi per peccatum virtutes inspectiuis boni, propter quod & ignorantiam agendum rerum, & concupiscentias noxiarum sui peccati penam patiuntur, ut dicit Aug. in Ench. cap. 28. Quia autem dicit Dionysius illa esse splendidissima, intelligendum est in comparatione ad nos, quos in acumine scientiae maxime superant, non autem in comparatione ad eorum itatum ante peccatum, quae sint in eadem subtilitate intelligentiae, nisi forte quantum ad notitiam speculatiuarum reru duntaxat. Nam in appetendorum agendorum quae scientia deprauati malitia maximos patiuntur errores. Quia autem arguens assumit vltimus, quod bene velle secundum nullam circumstantiam moralem excedit facultatem voluntatis. Dicitur autem quod quicquid fuerit de facultate voluntatis ante peccatum, & in itatu naturae integre, in quo forte etiam ab illa que gratia naturae addita non poterat bene velle, facultatem tamen voluntatis corrupte excedit, in tantum quod nisi diuinitus adiunetur, nec tales circumstantias agnoscere, nec secundum eas potest velle, vnde non est volentis, neque

currentis & cog. Nec sufficientes sumus cogitare aliquid ex nobis. Et sine me, inquit saluator, non potestis aliquid uere, quae de hominibus, & de angelis aestimo vera esse. Ad sextum dicit primo, quod si malitia est corruptiua principij, ut dicitur 6. Ethic. satis rationabiliter dici potest, quod in talibus principijs practicis erret maliciosi demonis intel lectus. Secundo dicit, quod posito, quod non, adhuc non concluditur quod intendit. Tum quia quod tale principium sibi veniat in mentem, & si venerit, quod aliquid sub ipso sumendum occurrat, non est in eis potestate, sicut nec hominis, ut docet Apostolus in vbi bis allegatis. Tum etiam, quia habita notitia conclusionis practicae, adhuc sine gratia Dei non potest voluntas conformiter elicere bonum velle, quinimmo fuit vnus error Pelagij, quod gratia Dei solummodo necessaria nobis erat ad hoc solum, ut sciremus quid esset agendum, quoniam habita tali scientia in potestate mea erat velle, quod volendum esse sciebamus. Praeterea in diabolo est continue actualis malitia, cui in com possibile est esse velle perfectum moraliter. Ad septimum dicit, quod diabolus in itatu naturae integre potuit vniue Deum diligere super omnia. Non dico tamen, quod ex solis naturalibus ab ipse alio gratuito Dei dono, vel auxilio. In itatu autem naturae damnatae, licet hoc ipsum possit potentia remota, sicut & quilibet nostrum, in actum tamen ex se exire non potest. Et hoc expresse dicit Aug. de fide ad Petrum, ubi supra. Ait enim ipse, quod angelos Deus ita creauit, ut etiam praeseipis illum diligerent, cuius se tales ope, vel opere cognouissent. Et infra ait. Quia & si eis facultatem diligendi se dedit, ut vnusquisque hanc dilectionem habere posset & perdere. Si quis tamen (inquit) eam sponte perderet suo deinceps arbitrio resumere non valeret. Praeterea, secundum Aug. in angelis permanet continue auersio. Quomodo ergo possunt actualiter conuerti ad Deum super omnia diligendum, cum sint incompossibilia, & primum a se tollere non possint. Ait enim sic. Aug. de fide ad Petrum cap. 3. Partem angelorum, quae a Deo voluntaria auersioe decessit, Deus sic totam in aeterno praecipit remanere supplicio, ut etiam ei ignem aeternum parat, in quo omnes illi praeparatores angeli, nec mala possint vnquam carere voluntate, nec pna, sed permanente in eis iniuncte auersionis malo, permaneat etiam iustae retributionis aeterna damnatio. Haec sunt responsiones Gregorij quae bona sunt, & concordantes determinationi S. Tho. in hac materia prima parte. q. 64. artic. 2. & de veritate. q. 24. artic. 10. & de malo. q. 16. artic. 5. & 6. Ad primum quod est Durand. dicitur, quod impossibilitas bene volendi accidit diabolo ex multiplici causa, sicut ostendit S. Tho. de malo. q. 16. artic. 5. in solutione tertij, ubi sic dicit. Deus est causa itatus angelorum, in quo sunt obliuati in malo, non quidem sicut causando, vel conseruando malitiam, sed sicut non in partiendo gratiam. Sic enim dicitur aliquos obdurare secundum illud Rom. 9. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat. Item in solutione quarti sic dicit. Immobiliter permanere in malo non conuenit diabolo ex vna causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate, sed immobiliter inherere ei, ad quod voluntas applicatur, conuenit ei ex propria natura. Haec ille. Ad secundum dicitur, quod & ratio & auctoritas multiplex conuenit diabolum non posse carere mala voluntate, nec posse habere bonam, sicut supra patuit ex dictis August. Ad argumenta Scoti secundo loco contra conclusionem inducta nunc dicendum est. Et ad primum respondet Gregorius negando antecedens. Nec valet probatio, quoniam August. lumit. ubi voluntatem pro actu secundo, huc pro ipso velle, sicut clare patet ex secundo retractationum, cap. 1. & de libero arbitrio libr. 3. & 4. Et quamuis nihil magis sit in potestate nostra quam ipsum velle, non tamen sequitur, quod omne velle sit in potestate nostra. Quinimmo dato quod aliquid vel le non sit magis in potestate nostra quam aliquid aliud, adhuc dictum August. est verum. Secundo dicit, quod esto quod intelligeretur de potentia voluntatis quantum ad suu operari, ut arguens dicit, adhuc in proposito non concluderetur intentum. Nam diabolus nullam potentiam suam potest omni actu priuare, non enim potest intellectu suum priuare perceptione poenam, & alia potentia perceptiua non est

Capit. 6.

Nihil est magis in potestate nostra quam aliquid aliud.

Habitus mali plures sunt simul in demo nibus & sem per sunt in alicui respectu aliquorum.

Ex quibus cau sis sic conti nentur mali quibus in de monibus.

non est in eo. Item. Si probatio valerit, similiter probare tur, quod angelus beatus possit se priuare beatitudine sua, & omni gaudio, quod non puto colorem dictis sancto rum. Hęc ille, & bene. Ad secundum dicitur, quod minor fallā est. Habitus enim odij diuini, vel superbia, vel blasphemie, & huiusmodi sunt semper in actibus suis in mente demonis. Nec valet probatio, quia licet isti actus sint distincti, vnus est ratio alterius, & alius est effectus alterius, & habent certum ordinem adinuicem, & sic possunt esse simul. Item dato quod non sint simul duo tales actus, non ex hoc sequitur, quod aliquando neutrum habeat, sed semper habet illud, aut illud, quod potissime videtur de odio Dei semper punientis eū sine interuallo vel cessatione quacun que. Ad confirmationem dicitur, quod necessitas continuandi talem actum non confurgit totaliter ex habitu, nec ex voluntate, sed ex natura, modo quo dictum est in solu tione octauo argumenti contra primam partem conclusio nis inducti. Actus siquidem elicitur a voluntate, sed con tinuatio eius est ex natura angeli ex habitu, si quem habet ad hoc, & ex subtractione gratiæ, & ex continuatione pe nę infligta, & ex hoc, quod suspensio talium actuum non apparet sibi bona, sed potius oppositum. Et de hoc in simi li S. Tho. de malo vbi supra arguit. Diabolus antequam pec caret, poterat conuerti in bonum, si autem post peccatum non potest conuerti in bonum, aut hoc est per subtractio nem, & hoc non, quia potentia naturales in eis manent in tegre, sicut & cętera naturalia bona, vt dicit Dionysius. Sim ilitur nec per additionem, quia quod additur alicui, ad uenit ei secundum modum eius, & ita cum liberum arbi trium angeli secundum se sit conuertibile, videtur quod illud, quod additur ei, vertibiliter inhæret ei, & non ergo immobiliter perseuerat in malo. Hęc ille. Sequitur res ponsio. Ad decimum sextum dicendum est, quod immo bilitas diaboli in malo causat proprie adhesionem, quæ habet rationem appositionis, & ex hoc ipso, quod adhæret alicui secundum modum suę naturę magis sequitur, quod immobiliter inhæret quàm quod conuertibiliter. Hęc il le. Ex quibus patet, quod ad hæsiō, de qua loquitur, immo bilis est ratione naturę angelicę. Ad tertium patet respon sio per prædicta, quia dato q in demone non sit nisi vnus habitus, aut si inter multos aliquis est vehementior & in tentior, ille semper est in actu secundo, nec voluntas ange li potest illum suspendere. Et cum dicit arguens, q natura ram excellens potest &c. Patet per prædicta, q non oportet, immo magis sequitur oppositum, vt statim dictum est. Ad quartum respondit S. Tho. 2. sentent. distin. 7. q. 1. art. 2. in solutione quinti vbi sic dicit. Quidam dicunt quod dæ monum culpa & pœna potest crescere vsque ad diem iudi cij. Sed hoc non videtur verum, quia cum non sint in statu via, sicut nec in bonum, ita nec in peius mutari possunt. Vnde dicendum, quod eorum culpa, vel superbia dicitur cre scere, non quantum ad intentionem malitię, sed quantum ad multiplicationem actus. Pœna etiam essentialis eorum nõ crescit, sed accidentalis, quæ est ex multiplicatione dam natorum, sicut dictum est de præmio bonorum angelorum. Hęc ille. Item 4. sentent. distin. 50. q. 2. artic. 1. quæstioncula sexta dicit. Ante diem iudicij quidam dicunt beatos me reri, & damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respec tu præmij essentialis, vel pœnę principalis, cum quantum ad hoc vtrique ad terminum peruenerunt. Potest tamen hoc esse respectu præmij accidentalis, vel pœnę secunda rię, quæ possunt augeri vsque ad diem iudicij. Et hoc præci pue in angelis beatis, vel demonibus, quorum ministerio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo bonorum angelorum gaudium crescit, vel ad damnationem, ex quo crescit pe nã demonum. Omnes autem continentur, quod post diem iudicij non erit aliquod meritum, vel demeritum. Et hoc ideo est, quia meritum, vel demeritum ordinatur ad aliquid vltimus consequendum bonum vel malum, post diem autem iudicij erit vltima consumatio bonorum & malorum, ita q nihil erit vltimus ad dendum de bono vel malo. Vnde & bona voluntas in beatis non erit meritum, sed præmiū, & mala voluntas non erit in damnatis meritum, sed pœna tantum, operatio enim virtutis sunt præcipue in felici tate, & eorum contrarię sunt præcipue in miseria, vt dici-

Post diem iudicij non erit meritum vel demeritum.

tur 1. Ethicor. Hęc ille. Sciendum tamen, q in prima par te. q. 62. artic. 9. in solutione tertij videtur velle, quod nullo modo aliquis beatus possit mereri, nisi sit simul viator, vt Christus qui solus fuit viator, & comprehenfor. Ad quin tum respondit S. Thom. de veritate. q. 24. artic. 10. in solu tione noni quod erat tale. Sicut se habet intellectus ad ve rum & falsum, ita affectus ad bonum & malum, sed intel lectus nunquam ita inhæret falso, quin possit reduci ad ve rum: ergo affectus nunquam ita adhæret malo, quin pos sit reduci ad amorem boni. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) q intellectus angeli si aliquam falsam iudicatio nem accipiat, eam deponere nõ potest ratione supradicta. Vnde ratio procedit ex suppositione falsi. Similiter dicit de malo. q. 16. artic. 5. in solutione vigesimiprimi dicens. Sicut diabolus immobiliter perseuerat in malo, cūi adhæret, ita & immobiliter perseuerat in falso, cui assentit. Hęc ille. Veruntamen dico ad argumentum, quod nihil aliud con cludit, nisi quod diabolus potest aliquod verum intelligere, aliquid bonum velle, & hoc conceditur, vt prius patuit. Vnde S. Tho. de malo vbi supra in solutione decimiquinti. Per mutationem status non amittit liberum arbitrium dæ monis, quia in bonum conaturale possit ferri, amittit ta men quod non possit in bonum gratiæ. Et consimile dicit in solutione decimoctauo. Nec putandū est q velit conce dere, q voluntas demonis possit elicere actum moraliter bonum. Nam in corpore. artic. in fine sic dicit. Demones quamuis diuersa eligat per liberum arbitrium, in omni bus tamen peccant, quia in omni eorum electione permanet vis primæ electionis eorum. Hęc ille. Vult ergo solū dicere, q voluntas demonis potest habere naturalem dile ctionem boni bonam, sed illa dilectio non ascribitur eis, sed naturę. Non autem potest habere bonam voluntatem electiuam, quæ proprie est ipsius angeli. Ad argumenta Scoti tertio loco contra conclusionem inducta, quæ diri gē conclusionis probationes impugnat, dicendum est. Et ad primum quidem dicitur, quod positio S. Tho. non sup ponit q intellectus sit totalis motor voluntatis, vel se solo sufficiens voluntatem mouere, potissime quo ad exercitiū actus. Et de hoc S. Tho. prima secundę. q. 9. artic. 1. In tan tum (inquit) aliquid indiget moueri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura. Oportet enim vt id, quod est in potentia reducatur ad actum. Dupliciter autem aliqua vis animæ inuenitur esse in potentia ad diuersa. Vno modo quantum ad agere, & non agere. Alio modo quantum ad agere hoc aut illud, sicut vnus quandoque videt actū, & quandoque non videt, & quandoque videt album, quan doque videt nigrum. Indiget igitur mouente quantum ad duo. Quantum ad exercitiū, vel ad vsum actus, & quan tum ad determinationem actus, quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque inuenitur agens, quando que non agens, aliud est ex parte obiecti secundum q spe cificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est eis aliquo agente. Et cum omne agens agat propter finem, principij huius motionis est ex fine. Et vnde est q ars, ad quam per tinet finis, mouet suo imperio artem, ad quam pertinet id, quod est ad finem, sicut ars gubernatoria imperat nauifac tiuę, vt dicitur 2. Phys. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis est obiectum voluntatis, & ideo ex hac parte voluntas mouet alias potentias animę ad suos actus. Vtimur enim alijs potentijs animę cum volumus. Nam fi nes & perfectiones omnium aliarum potentiarum compre henduntur sub obiecto voluntatis, sicut quædam particu larja bona. Semper autem ars, vel potentia, ad quam perti net finis vniuersalis, mouet ad agendum artem vel poten tiam, ad quam pertinet finis particularis sub illo vniuersali comprehensiu, sicut Dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius, mouet suo Imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem alicuius aciei vnus, sed obiectum mouet determinando actum ad mo dum principij formalis, a quo in rebus naturalibus actus specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem prin cipium formale est ens, & verum vniuersale, quod est obiectum intellectus, & isto modo motio intellectus mouet voluntatem, sicut præsentans ei obiectum suum. Hęc ille. Item ibidem in solutione primi dicit, quod intellectus nõ mouet

Capitulum

in dist. as. in fine

quis ha beret ar tem in se

Ad argumē Scoti tertio loco contra conclusionem

Intellectus solo non dicitur esse motor voluntatis

Vnde in b. u. iudicij vbi dicitur beatus mouet alias potentias animę ad agendum, & quomodo eis mouet.

Vnde in b. u. intellectus mouet voluntatem, & quomodo eis mouet.

mouet ex necessitate voluntatem. Et simile ponit q. 10. ar tic. 2. Similia dicit prima parte. q. 82. artic. 4. vbi ostendit, quomodo intellectus mouet voluntatem eo modo, quo finis mouet efficientem. Sed econ. ra voluntas mouet intel lectum, & alias vires per modum agentis. Simile dicit de veritate. q. 22. artic. 12. & de malo. q. 6. arti. 1. vbi diffuse pro sequitur hanc materiam. Sed de hoc alijs pro præsentia su ficiat, quod intellectus si mouet voluntatem, quod ostendit sibi suum obiectum, & quod d voluntas non potest aliqd velle, nisi sit sibi obiectum per intellectum aliquo modo. Ad secundum negatur antecedens, scilicet hoc, quod ista conclu sio, & ista probatio S. Thom. de prima parte sumpta suẽ contradictoria positioni. Et ad primam probationem dicitur, quod prima motio, qua intellectus angelicus mouet volun tatem eius fuit recta, & hoc vel quia in primo actu suo an gelus intellexit & dilexit se, & sua naturalia bona dilectio nem naturali, in qua nec est meritum, nec demeritum, vel quia secundum aliam viam in primo instanti ex motione gratuita Spiritus Sancti intellexit & dilexit Deū super omnia. Nec tamen ex hoc sequitur, quod voluntas illa fuerit effecta impeccabilis ex prima dilectione recta. Quia si dicitur, quod primum actus fuerit naturalis dilectio sui, ex illa non immobilitatur in malo, nec in bono gratuito, vel morali, quia talis bonitas est circa actus electionis, & non cir ca naturales. Si autem primus actus eius fuerit electiuis, hoc non fuit ex propria inclinatione naturę angelicę, sed ex supernaturali motione. Cum autem dicit S. Tho. quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electio nem, hoc habet intelligi vno de duobus modis. Vnus est, quod hoc intelligitur de electione, ad quam mere ex suis naturalibus inclinatur, & nõ de electione, ad quam super naturaliter mouetur. Alius est, quod si intelligitur de quan cunque electione, siue naturali, siue gratuita, tunc dicamus, quod post talem electionem immobilitatur in eo, quod ele git, quando talis electio fuit completa, & perfecta, & sim pliciter in actu. Non autem si fuerit incompleta, & im perfecta, & magis potentialis, & in fieri, & per modum pas sionis, quàm actualis, & in facto esse, & per modum habi tus & formę quiescentis. Tamen vt in præcedente questio nibus dictum fuit, S. Tho. magis videtur declinare ad hoc, quod primum actus diaboliq volutatis fuerit naturalis di lectio sui, quam quod fuerit electiua dilectio Dei. Quod patet, quia in prima parte. q. 93. artic. 6. ponit in corpore arti culi hoc sub dubio, scilicet an fuerit creatus in gratia, an non. Et statim in solutione tertij sic dicit. Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, & ideo nisi statim post primum instanti, in quo naturalem motum ha buit ad bonum impediretur beatitudinē præstitisset, suis ser confirmatus in bono. Hęc ille. Ex quo videtur velle, q nec in primo instanti, nec in secundo instanti habuit electiuam dilectionem rectam erga Deum, ac per hoc nunquam quia in instanti secundo peccauit. Et simile videtur dicere in solutione quarti. Item simile dicit de malo. q. 16. artic. 4. vt supra recitatum fuit. Ad secundam probationem nega tam consequentia ibi facta. Et ad probationem consequen tia dicitur, quod intellectus angelicus circa supernaturalia potest diuerimode apprehendere, & nõ est determinatus ante primam electione, & primam sententiã sic aut sic apprehendere, aut iudicare aut voluntati ostendere, sed solū quando completę sic, aut sic existimauit. De hoc S. Thom. de malo. q. 16. artic. 5. Ad rationem (inquit) liberi arbitrij pertinet, q in diuersa possit. Sed ista diuersitas potest at tendi tripliciter, vno modo secundum differentiam rerum, quæ eliguntur propter finem. Nam vnicuique rei natura liter conuenit vnus finis, quem naturali necessitate appre hit, quia natura semper tendit ad vnum. Sed quia ad vnum finem multa possunt ordinari, appetitus naturalis, vel ratio nalis naturę potest tendere in diuersa eligendo ea, quæ sunt ad finem. Et hoc modo etiã Deus tanquam proprium finem naturaliter vult bonitatem suam, nec potest nõ velle eam. Sed quia ad bonitatem eius ordinari possunt diuersi modi, & ordines rerum, voluntas eius non sic fertur ad vnum in suis effectibus, quin quantum est de se possit ferri in aliud, & secundum hoc competit Deo libertas arbitrij. Similiter etiam angelus & homo habent finem naturaliter

præstitutum sibi beatitudinem, vnde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, vt Aug. dicit de Trini tate. Sed quia ad beatitudinem diuersa ordinari possunt, in eligendo ea, quæ sunt ad finem potest voluntas tam ho minis quàm angeli boni vel mali in diuersa ferri. Secunda autem diuersitas, in quam potest liberum arbitrium, atten ditur secundum differentiam boni & mali. Sed ista diuersi tas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrij, sed per accidens se habet ad eam, in quantum inuenitur in natura, deficiente potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bo num sicut in proprium obiectum, quod in malum tendat, non potest contingere, nisi ex hoc quod malum apprehen ditur sub ratione boni, quod pertinet ad defectum ratio nis, vel intellectus, vnde oritur libertas arbitrij. Non autē pertinet ad rationem alicuius potentie, quod deficiat in suo actu, sicut non pertinet ad rationem visus potentie, q aliquis obscure videat, & ideo nihil prohibet inueniri libe rum arbitrium, quod ita tendat in bonum, quod nullo mo do potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiæ, sicut in hominibus, & angelis beatis. Tertia autem diuersitas in quam liberum arbitrij potest, attenditur secundum differentiam mutationis, quæ quidem non consistit in hoc, q aliquis diuersa velit. Nam & ipse Deus vult vt diuersa fiant secundum q conuenit diuersis tem poribus, & personis, sed mutatio liberi arbitrij consistit in hoc, q aliquis illud idem & pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat. Et hæc etiam diuersitas non per se pertinet ad rationem liberi ar bitrij, sed accidit ei secundum conditionem naturę muta bilis, nõ enim est de ratione visus potentie, q diuersimo de videat, sed hoc contingit ei propter diuersam dispo sitionem videntis, cuius oculus quandoque est purus, quan doque est turbatus. Et similiter mutabilitas, seu diuersitas liberi arbitrij non est de ratione eius, sed accidit ei in quan tum est in natura mutabili. Mutatur. n. in nobis liberum ar bitrium ex causa intrinseca, & ex causa extrinseca, ex causa quidem intrinseca vel propter rationem puta cū quis prius nesciebat, quod postea cognoscit, vel propter ipsum appeti tum, qui quandoque est sic dispositus per aliquã passionē, quę duplex est habitus, vt tendat in aliud sicut in sibi conueniens, quod cessante passione, vel habitu sibi conueniens nõ est. Ex cau sa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatē ho minis per gratiam de malo in bonum sicut illud Prouer. 21. Cor regis in manu Dei est, & quocunque voluerit, vertet illud. Hęc autem duplex causa cessat in angelis post primã electionem, & primo quidem naturaliter in his, quæ ad nat urę ordinem pertinent immutabiliter se habent, quia mu tatio est exitentis in potestã, vt dicitur 3. Phys. Hoc aut ad naturam angelicam pertinet, vt actu habeant notitiam om nĩ, quæ naturaliter scire possunt, sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorũ, quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam notitiam conclu sionum, quod in angelis non contingit, quia in ipsis prin cipijs inuentur conclusiones, quæ ad naturã cognitionem eorum pertinent, & ideo sicut nos immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum, ita intellectus eorum se habet circa omnia, quæ naturaliter cognoscit, & quia voluntas proportio naturę intellectui, cõsequens est, q voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea, quæ ad ordinem naturę pertinent. Verum est q sunt in potentia res pectu motus in supernaturalia, siue per conuersionem, siue per auersionem, vnde hæc sola mutatio in eis esse potest, vt de gradu naturę ipsorum moueantur in id, quod est supra naturam conuertendo se, vel auertendo. Sed quia omne, q aduenit alicui, aduenit ei sicut modũ suę naturę, cõsequens est vt angeli immobiliter perseuerent in auertione vel con uersione respectu supernaturalis boni, ex parte vero intrin seca immutabiles sunt in bono vel in malo post primã ele ctionem, quia tunc finitur in eis status viatoris. Vnde non pertinet ad rationem diuinę iustitię, ac sapietię, vt vltimus demonibus gratia infundatur per quam reuocentur a ma lo pœnã auersionis, in qua immobiliter perseuerat. Et ideo quamuis diuersa eligat per liberum arbitrium, in omnibus in peccant, quia in omni corũ electione permanet illa per ueritas pœnã electionis ipsorũ. Hęc ille. Ex quibus patet, q secundum

Mutatur 1 nõ bis liberũ ar bitrij ex cau sa intrinseca, & extrinseca, quę duplex est cessat in ange lis.

Tex. com. o.

secundum eum, ideo voluntas angeli est immutabilis quantum ad ea, quae pertinent ad ordinem naturae, quia intellectus angelicus circa talia immutabiliter se habet, ut pote in actu, & non in potentia taliter scibilibus existens, & quae eorum est de supernaturalibus tam respectu intellectus quam respectu voluntatis, quod expressius patet in articulo sequenti. 6. ubi sic dicitur. Angelus secundum conditionem suam naturam habet perfectam notitiam omnium eorum, ad quae vis sua cognitiva se extendit naturaliter. Non, nisi discitur a principijs in conclusiones, sed statim in ipsis principijs notis conclusiones videt. Alioquin si actu habens notitiam principiorum, in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum sicut & nos per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere, cuius contrarium patet per Dionysium 7. c. de divinis nominibus. Sicut igitur in nobis non potest esse falsa opinio circa prima principia naturaliter nota, ita nec in angelo potest esse falsa opinio circa quaecumque, quae naturaliter eius cognitioni subiacent. Et quia peccando diabolus proprietatem naturae suae non amisit, sed data naturalia manent in eis integra, & splendentissima, ut dicit Dionysius 4. de divinis nominibus. Consequens est, quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his, quae pertinent ad eius naturalem cognitionem. Quamvis autem mens eius sit in actu respectu eorum, quae naturaliter cognoscere potest, est tamen in potentia respectu eorum, quae sua naturam cognitionem excedunt, & ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut autem virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere, ita virtus cognitiva, quae est altior ad plura cognoscenda se extendit, unde necesse est quod respectu eorum, in quibus superior intellectus excedit in inferioribus, inferior intellectus sit quasi in potentia indigens perfici per superiorem. Sic ergo respectu eorum, quae sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari ad ea cognoscenda quodammodo supernaturali lumine, quod est lumen divinum gratiae, & sic respectu huius cognitionis gratiae potest in quolibet angelo aliquis defectus existere, aliter tamen & aliter. Nam in bono angelo potest quidem esse defectus, sed simpliciter negationis sicut quod dicit Dionysius 7. cap. Ecclesiasticae Hierarchiae angeli a negligentia purgantur. Non autem potest in eis esse defectus falsae opinionis, quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicat suum intellectum ad iudicandum de illis, quae eorum cognitionem excedunt, sed in malis angelis propter inordinatam & superbam voluntatem potest esse defectus huiusmodi cognoscibilium etiam defectus falsae opinionis, in quantum exhibent praesumptuose suam iudicium ad iudicandum de illis, quae eorum cognitionem excedunt. Et haec quidem falsitas respectu huiusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculativa, in quantum si absolute in falsum iudicium pronuntiant, & praeterea siue erective, in quantum falso existimant aliquid esse appetendum, vel agendum in ordine ad praedicta cognoscibilia. Haec ille. Item in solutione secunda concedit, quod angelus potest dubitare de illis, quae excedunt naturalem cognitionem ipsorum, sicut dubitavit de mysterio incarnationis, ut patet Matthaeo 4. cum dicit Christus. Si filius Dei es &c. Item in solutione quarta ad oppositum quaestionis dicit sic. Modus intelligendi demonis conformatur substantiae suae, non tamen oportet, quod eandem vim habeat ad iudicandum de his, quae excedunt naturam suam, sicut ad iudicandum de his, quae sunt ibi connaturalia &c. Ex quibus omnibus patet primo, quod primum peccatum angeli non potuit esse, nisi in ordine habendo circa supernaturalia, vel circa ea, quae ad supernaturalia ordinantur. Secundo quod intellectus angelicus circa supernaturalia non est ex natura sua determinatus ad hoc vel aliter iudicandum, aut apprehendendum, vel movendum voluntatem. Tertio quod non oportet, quod voluntas demonis in primo actu suo fuerit facta impeccabilis, vel obstinata, quia ille primus actus non fuit electivus, sed naturalis, ut dictum est, vel si fuit electivus, hoc non fuit ex proprio motu naturae angelicae, sed ex motione gratiae, nec sui plena electio, sed statim fuit impedita per peccatum, ideo ex tunc actu non fuit effecta obstinata in malo, quia erat bonus. Nec fuit confirmata in bono, vel effecta impeccabilis, quia non fuit plena, & completa electio. Quarto quod intellectus angelicus ante primam electionem malam desi-

Circa supernaturalia potest angelus bonus habere ignorantiam simpliciter negationis, in bono autem peccati praevisionis.

cienter iudicavit circa supernaturalia, & tamen potuit recte circa illa iudicare, & sic voluntas per se elegit, poterat tamen recte eligere, si rectum iudicium intellectus praecedisset. Et sic patet, quod S. Thomae cum dicit, quod oblatio voluntatis angelicae accidit propter immobilitatem apprehensionis intellectus angelici, non repugnat suae positioni in aliquo, sicut arguens deducebat. Nam sicut intellectus angelicus antequam iudicet de supernaturalibus est indifferens ad recte & non recte iudicandum, sed tamen cum primo tali iudicio si completum fuerit immobiliter se tenet postquam iudicavit. Ita & voluntas antequam eligat aliquid circa supernaturalia indifferens est ad opposita, sed post plenam electionem immobiliter adheret ei, quod semel plene elegit. Ad tertium negatur antecedens. Nec valet probatio, sicut patet ex praedictis, nam nunquam malus angelus habuit plenam & perfectam electionem, vel dilectionem gratuitam, nec perfectam apprehensionem, aut iudicium de agendis, ad volendum in ordine ad divina. Et dato quod in primo instanti haberet gratiam, non sequitur quod ideo in illo instanti merebatur, vel demerebatur. Unde S. Thomae de malo, q. 16. articulo 4. in solutione vigesimo secunda dicit in proposito isto, quod homo non obligatur ex necessitate praecipit ad vitandum gratia semper, quia praecipit affirmativa non obligant ad semper, & ideo non est necessarium, quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet, & loquitur de angelo malo. Ad quartum dicitur, quod illud, quod in intellectu humanus immobiliter & evidenter apprehendit esse ultimum finem, vel necessario annexum ultimo fini, voluntas humana immobiliter vult & appetit actu, vel habitu, nec contrarium appetere potest. Ad quintum patet ex conclusionibus praecedentibus, quod in angelis non est discursus. Ad sextum dicitur, quod S. Thomae 2. sententiae in presenti distinctione assignat eandem causam oblationis homini & demoni, ut allegatum est in probatione conclusionis, haec f. quia uterque dum est in termino viginti immobiliter adheret perverto fini, quae immobilis est, ut tactum est in praedictis in probatione eiusdem conclusionis de quaestione de veritate. Tamen ex omnimoda subtractione divinae gratiae, sine qua nullus potest a peccato resurgere, nec affectu, aut iugum peccati, cui se subdidit, excutere vel deponere. Tum etiam ratione status, quia uterque est in termino, ut ibidem dictum est. In prima parte vero solum assignavit causam oblationis demoni, causam vero oblationis hominum promissit se alibi reddidit, sed morte praeventus non potuit reddere. Nec tamen oportet, quod omnino ex eisdem causis proveniat oblatio huius & illius, sed sufficit quod sit aliqua causa communis, quae nec poena, nec praemium hominis & angeli consistunt in eisdem omnino, cum homo in corpore, & anima recipiat poenam aut praemium, angelus vero non. Dicitur tamen, quod probabiliter dici potest, quod anima separata sit penitus extra viam, & in suo termino, iudicium & estimationem agibilibus, & finis ultimi, cum quo exiit a corpore deponere non potest, & consequenter, nec voluntatem finis, nec electionem ordinatorum in finem, in quibus adhuc sit in corpore, & in hoc sua oblatio ex simili causa, qua demonis oblatio procedit. Et de hoc B. Thomae 4. contra Gentiles, cap. 95. sic dicit. Quia autem ex fine in omnibus animabus separatis sequatur immobilitas voluntatis sic manifestum esse potest, finis enim se habet in appetitibus sicut prima principia demonstrationis in speculationibus. Cum autem huiusmodi prima principia naturaliter cognoscantur, error quod circa principia huiusmodi accideret ex corruptione naturae proveniret. Unde non possit homo mutari de vera acceptatione principiorum in falsam, aut e converso, nisi per mutationem naturae, non tamen qui errant circa prima principia reuocari possunt per aliqua certiora, sicut reuocatur homo ab errore, qui est circa conclusiones. Et similiter nec possit aliquis a vera acceptatione principiorum seduci per aliqua magis apparentia. Sic igitur se habet & circa finem. Quia unusquisque naturaliter habet desiderium ultimi finis, & hoc sequitur in universali naturam rationalem ut beatitudinem appetat, sed hoc vel illud sub ratione beatitudinis & ultimi finis desiderat ex aliqua dispositione naturae contingit, unde Philosophus dicit, quod qualis unusquisque est, talis & finis videtur ei. Si igitur dispositio illa, per quam aliquod desideratur ab aliquo, ut ultimus finis

Quaestio 2. Et deinde communitate causa oblationis dicitur de voluntate nunc, & per se repugnat libertati.

Cur anima separata non potest esse in corpore, nisi voluntas sit in termino.

Etiam colligitur ex causa oblationis hominis, quod si in termino est, non potest esse in corpore.

finis ab eo remoueri non possit, non poterit voluntas eius immutari quantum ad desiderium ultimi finis illius. Huiusmodi autem dispositiones remoueri possunt ad nobis quantum anima est coniuncta corpori. Quia enim aliquid apparet ad nobis ut ultimus finis, contingit quandoque ex eo, quod sic disponitur aliqua passione, quae cito transiit, unde & desiderium finis de facili remouetur, ut apparet in incontinentibus. Quandoque autem disponitur ad desiderium alicuius finis boni vel mali per aliquem habitum, & ista dispositio non de facili tollitur, unde & tale desiderium sortitus manet, ut in temperato apparet, & tamen dispositio habitus in hac vita auferri potest. Sic ergo manifestum est, quod dispositio manente, qua aliquid desideratur ut ultimus finis, non potest desiderium illius finis remoueri, quia ultimus finis maxime desideratur, unde non potest aliquis a desiderio ultimi finis reuocari per aliquid magis desiderabile. Anima autem est in statu mutabili quantum est in corpore, vel corpori vnitur, non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae mouetur per accidens secundum aliquem motum corporis, quod deseruit animae ad proprias operationes. Ad hoc enim naturaliter daturum est ei, ut in ipso existens perficiatur quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moueatur ad finem, sed ut in fine adeptio quietetur. In immobili igitur erit status voluntatis eius quantum ad desiderium ultimi finis. Ex ultimo autem fine dependet tota bonitas, vel malitia voluntatis, quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad ultimum finem bonum bene vult, male autem quaecumque in ordine ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae mutabilis de bono in malum, sicut sit mutabilis de vno volito in aliud, seruato tamen ordine ad eundem ultimum finem. Ex quo apparet, quod talis immutabilitas voluntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eligere, electio enim est eorum, quae sunt ad finem, non autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat nunc libero arbitrio, quod immobili voluntate desideremus beatitudinem, & miseriam fugiamus in communi, ita non erit contrarium libero arbitrio, quod voluntas immobiliter feratur in aliquid desideratum sicut in ultimum finem. Quia sicut nunc immobiliter nobis adheret natura communis, per quam beatitudinem appetimus in communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis dispositio, per quam hoc vel illud desideretur ac ultimum finem. Substantia autem separata, vel angeli propinquiores sunt secundum naturam, in qua creatur, ultimae perfectioni quam animae, quia non indigent acquirere scientiam ex sensibilibus, neque peruenire rationando ad principia ad conclusiones, sicut animae, sed per species indicatas statim possunt in contemplationem diuinitatis peruenire. Et ideo statim quod debito fini, vel indebito adhererunt, immobiliter in eo permanerunt. Non est tamen estimandum, quod animae postquam resumpserint corpora in resurrectione, immobiliter voluntatis amittant, sed in ea perseverent, quia corpora in resurrectione secundum exigentiam animae disponuntur, non autem animae immutabuntur per corpora. Haec ille. Ex quibus apparet, quod & angelus & anima separata perfecte in termino existens immutabilem estimationem & voluntatem habet de fine, cui adhuc sit in via, siue bono, siue malo. Et sic cum arguens quaerit, per quem actum oblatio anima separata &c. Dicitur quod oblatio sua non causetur totaliter tanquam a causa efficiens ab aliquo actu, nec ab aliquo habitu, sed ex habitu hic acquisito, & ex statu nouo, & ex natura sua, quibus positus erit in actualem estimationem, & actualem appetitum peruersi finis, ad quem omnia refert, & talem estimationem, aut appetitum nunquam deponit, quod est eam esse oblatam in malo. Ad confirmationem per exemplum de Lazarus &c. Dicitur quod non est ad propositum, quia anima eius licet fuerit ad tempus separata, non tamen erat in termino viginti, sicut postmodum rei monstrant euentus. Et ideo non oportuit eam oblatam, nec in bono confirmari, nec immobiliter apprehendere, aut appetere. Ad septimum patet ex dictis, quia anima coniuncta est causa suae oblationis in fieri, & in potentia propinqua, dum est in corpore, in hoc quod agunt talem habitum peruersum in volun-

tate, & in intellectu per actus vitiosos, sed in instanti separationis reddit se oblatam in tacto esse, & complete, quia tunc primo incipit immobilem apprehensionem & appetitum habere respectu finis peruersi. Et cum arguitur, quod tunc nihil intelligit, negatur hoc. Nec tamen sequitur quod in illo instanti demereatur, immo sequitur, quod tunc primo punitur pro prioribus demeritis. Ad octauum dicitur, quod solum concludit, quod totalis causa oblationis demonstrata non est praecise voluntas eius, nec praecise quia elicit talem actum, sed ex hoc quod elicit talem actum in tali natura sic inflexibili post electionem. Unde negatur minor argumenti, scilicet quod voluntas ex hoc quod est sub actu volendi, non aliter se habet quantum ad suam causalitatem, vel prioritatem ad actum. Hoc enim falsum est, quia actus ille receptus in voluntate trahit illam ad se quodammodo, & ligat eam, potissime dum est in termino. De hoc S. Thomae de veritate, quaestio 24. articulo 10. in solutione primi & secundum. Primo enim arguit sic. Ut Augustinus dicit 11. de ciuitate Dei, peccatum est contra naturam, sed nihil, quod est contra naturam, est perpetuum secundum Philosophum primo coeli & mundi. Secundo sic. Natura spiritalis est potentior quam corporalis, sed si natura corporali superinducatur aliquod accidens praeter naturale redit ad id, quod est suae naturae conueniens, nisi illud accidens superinducitur ab aliqua causa continue agente conseruetur. Sicut si aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, nisi sit aliquid perpetuo conseruans caliditatem; ergo & natura spiritalis liberi arbitrij, si eam contingit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit subdita peccato. Sed quandoque ad statum iustitiae redibit, nisi assignetur aliqua causa, quae perpetuo malitiam in ea conseruet, quam non est assignare, ut videtur. Ecce argumenta. Sequitur solutio. Ad primum (inquit) dicendum, quod quamuis menti rationali secundum naturam institutionem considerat peccatum sit contra naturam, tamen secundum quod iam adhaesit peccato, effectum est ei quasi naturale, ut dicit Augustinus in libro de perfectione iustitiae. Philosophus etiam dicit 9. Ethicorum quod quando homo de virtute transiit in vitium fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit. Ecce solutionem primi. Sequitur solutio secunda. Dicendum (inquit) quod aliter est de natura corporali & spiritali. Natura enim corporalis est determinatiua vnius generis, & ideo non potest sibi aliud effici naturale, nisi natura eius totaliter corrumpatur. Sicut aquae non potest fieri calor naturalis, nisi corrumpatur in ea species aquae. Et inde est, quod redit ad naturam suam remouendo prohibente, sed natura spiritalis est facta quantum ad secundum esse suum indeterminata & omnium capacax, sicut dicitur in tertio de anima, quod anima est quodammodo omnia, & per hoc quod alicui adheret, efficitur vnium cum eo, sicut intellectus fit quodammodo ipsum intelligibile intelligendo, & voluntas ipsum appetibile amando, & sic quamuis inclinatio voluntatis sit naturaliter ad vnium, tamen contrarium potest ei effici per amorem naturalem, in tantum quod non reuertatur ad primitiuam dispositionem, nisi aliqua causa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quasi naturale ei, qui peccato adheret, unde nihil prohibet liberum arbitrium in peccato perpetuo remanere. Haec ille. Ex quibus patet ad argumentum. Ad primam confirmationem negatur antecedens de causa, quae est simul actiua & passiuia, quia talis per receptionem alicuius dispositionis, vel habitus potest trahi ad vnium effectum, & retrahi ab alio. Unde S. Thomae ubi supra in solutione tertij sic dicit. Per se causa est peccati voluntas, & per illam conseruetur, quae quamuis a principio ad vtrumque se haberet aequaliter, tamen postquam se peccato subiecit efficitur ei peccatum quasi naturale, & ex hoc immutabiliter quantum est de se, manet in illo. Haec ille. Ex quibus patet, quod d. similitudo, quam arguens offert de igne non valet, quia ignis ex suo actu non acquirit habitum sicut voluntas. Ad secundam confirmationem dicitur, quod voluntas contingenter se habet respectu actus elicienti antequam eliciatur, sed postquam illum elicit, contrahit quandam necessitatem conseruandi illum, vel eliciendi consimilem actum, potissime si habitus fuerit in hoc. Unde S. Thomae ubi supra in solutione quinti sic dicit. Cum peccatum

separatiois & in tacto esse, & complete, quia tunc primo incipit immobilem apprehensionem & appetitum habere respectu finis peruersi. Et cum arguitur, quod tunc nihil intelligit, negatur hoc. Nec tamen sequitur quod in illo instanti demereatur, immo sequitur, quod tunc primo punitur pro prioribus demeritis.

Tex. com. 12.

Peccatum quod est contra naturam mentis rationis est effectum suam institutionem considerate, tamen ex adhaesione ei dem conuatale.

Non est finis de calore in aqua, & de peccato in mente uno ad conuatale.

catum sit menti rationali quasi naturale effectum, necessitas remanendi in eo non erit cognitionis, sed naturalis inclinationis. Hæc ille. Per idem patet ad omnia, quæ ibi adducuntur, quia voluntas, ut est sub actu peccati, licet non perdat suam prioritatem, aut causalitatem respectu illius actus, tamen illa causalitas & prioritas ligata est, & determinata ad naturam illius actus, & elongata ab actu opposito. Item, si argumentum valeret, probaret, quod nullus habitus viæ, aut patriæ posset confirmare voluntatem in bono. Similiter quod nullus habitus vitiosus discurreret voluntatem ad bonum, quæ sunt falsa. De hoc S. Tho. eadem q. artic. 8. sic dicit in solutione sexti argumenti. Eius quod recipitur in aliquo potest considerari esse & ratio. Secundum quidem esse suum est in eo, in quo recipitur secundum modum, vel per modum recipientis. Sed tamen ipsum recipiens trahitur in suam rationem, sicut calor receptus in aqua habet esse in aqua per modum aquæ, in quantum scilicet inest aquæ ut accidens in subiecto, tamen aquam trahit a sua naturali dispositione, ut sit calida, & faciat actum caloris. Et similiter lux aerem, licet non contra naturam aeris, ita etiã gratia secundum esse suum est in libero arbitrio per modum eius sicut accidens in subiecto. Sed tamen ad rationem immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit ipsum Deo coniungens. Hæc ille. Ad tertiam confirmationem dicitur, quod minor supponit falsum. Scilicet modus agendi ipsius voluntatis sit agere libere, contingens, & indifferens respectu cuiuslibet obiecti. Hoc autem falsum est, quia respectu finis naturaliter inclinatur, & ideo cum per habitum superuenientem aliquid appareat sibi vltimus finis, ideo nimirum si ex inclinatione habitus superuenientis voluntas tendat in aliquod obiectum non contingenter, sed quasi necessitate naturalis inclinationis. Unde S. Thom. eadem questione articulo 10. in solutione decimiquarta, sic dicit. Peccatum libero arbitrio adueniens non admittit aliquod essentialium, quia sic species liberi arbitrii non remaneret, sed per peccatum aliquid additur, scilicet limitatio quædam liberi arbitrii cuius sine peruerso, quæ ei quodammodo naturalis efficitur, & ex hac necessitate habet sicut alia, quæ sunt libero arbitrio contraria. Hæc ille. Item in solutione octavi sic dicit. Effectus naturæ semper est naturalis. Et inde est, quod eius motus, & actio semper terminatur ad quietem naturalem, sed actio & motus voluntatis potest terminari ad effectum & quietem naturalem, in quantum voluntas & ars adiuvant naturam. Unde potest esse motus voluntarius & effectus vel quies sequens erit naturalis, & necessitatem habens, sicut ex percussione voluntaria sequitur mors naturalis, & necessaria. Hæc ille. Et sic patet, quod argumentum supponit falsum. Scilicet nullus motus voluntatis sit necessarius, & quod necessitas tollit voluntarium & libertatem, cuius oppositum ponit Augustinus de civitate Dei, ut recitat Beatus Thomas ibidem articulo 5. & 7. Item de malo. q. 16. articulo 5. in solutione octavi sic dicit. Sicut motus auaritionis à Deo fuit diabolo voluntarius, ita etiam quies in hoc, quod voluit esse voluntaria, nam voluntarie perseverat in malo. Sed tamen voluntas eius in hoc immutabilis manet ratione iam dicta. Hæc ille. Advertendum etiam est, quod maxime, quas arguens assumit in octavo argumento, & in suis confirmationibus, licet possent habere veritatem, loquendo de voluntate existente in statu viæ & mutabilitatis, non tamen habent apparentiam loquendo de voluntate pro statu termini, & immutabilitatis. Et ideo cum de illo sit sermo in presenti, locum non habent in proposito. Ad primum Gregorij contra eandem conclusionem dicitur, quod positio S. Thom. in nullo contrariatur Damasceni. Nam ista positio concedit, quod angelus est vertibilis, scilicet de naturalibus ad supernaturalia. Item. Quia multiplex mutatio potest esse in intellectu & voluntate angeli, & hoc sufficit ad dictum Damasceni. Non autem sequitur ex dicto Damasceni, quod angelus illud, quod semel elegit plena & perfecta electio, postea postea refutat, vel e contra, immo est fallacia consequentis arguendo sic. Est vertibilis: igitur est illo modo vertibilis. Ad secundum dicitur, quod angelus beati non sunt immobiles ad malum ex natura isto modo, quod confirmatio eorum in bono non est principaliter ex natura, sed potius ex gratia, & ex statu termini, in quo a Deo sunt positi. Nec sequitur ex dicto Damasceni, ait

Accidens trahit ad suam rationem subiectum in quo habet esse per modum subiecti.

Necessitas tollit voluntarium aut voluntarium.

Aug. quod angelus semel adhaerens iustitiæ, post adhaerentiam illam habeat naturalem mobilitatem ad oppositum iustitiæ, nisi in potentia remota ab actu, non autem in potentia proxima, quia natura angelica in se pure considerata non habet repugnantiam ad iustitiam, vel iniustitiam. Nunquam autem mens alienicus Sancti fuit, quod aliquis beatus possit velle malum de potentia proxima. Ad tertium patet responsio per prædicta: Nam demon post primum instantis sui esse statim peccavit, ut aliàs dictum est, & responsum ad argumenta Gregorij in oppositum. Vtrum autem diabolus aliquando dilexerit Deum dilectione gratuita electiva, dictum est supra. Sed dato quod sic, non sequitur, quod immobiliter adhaereret, quia illa dilectio non fuit plena & completa, sed statim impedita & fastidita, modo à tali electione angelus potest auerti, ut dictum fuit. Et hoc tangit S. Tho. de veritate vii supra in responsione 16. vbi sic dicit. Dæmones vel nunquam charitatem habuerunt secundum quosdam, vel non habuerunt eam, nisi sicut in statu viæ &c. Ad quartum dicitur, quod omne quod diabolus semel vult plena, & efficaci voluntate semper vult ad se habere, & potissime de his, quæ appetit per modum finis aut per modum habentis necessariam connexionem ad finem, sed possibile est, quod primo velit aliquid incomplete, & voluntate antecedente, & postea velit oppositum voluntate consequente, vel e contra, vel quod ordinat ad suum finem opposita successiue, quasi tentatiue & dubitatiue, potissime circa supernaturalia. Et isto modo potuit esse, dum suggestit opposita circa passionem Christi. In talibus enim potuit dubitare & opinari, ut supra allegatum est de malo. q. 16. articulo 6. Ad quintum patet responsio per prædicta. Quomodo similiter, vel dissimiliter ordinantur homines, & angeli damnati. Ad primum Aureoli contra eandem conclusionem dicitur, quod minor est falsa, quia intellectus angeli non inducitur ad assentiendum conclusionibus per discursum rationis, nec ducitur per suasionem. Unde S. Thom. de malo. q. 16. articulo 5. sic arguit, ut supra allegatum fuit. Vnumquodque conuertitur ad illud, quod est melius, sed diabolus intelligit bonum diuinum esse melius quam bonum suum: ergo potest in bonum diuinum conuerti. Et respondet, diabolus bonum diuinum intelligit sicut quod est fons omnis naturalis boni esse melius quam bonum proprium, non autem sicut quod est primum principium boni gratuiti, quia adhuc manet in prima peruersitate, per quam summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere. Item arguit sic. Nullus intellectus est, qui ita inheret falso, quod non possit redire ad verum: ergo voluntas diaboli non ita inheret malo, quod possit redire ad bonum. Sequitur responsio. Ad 1. (inquit) dicitur, quod sicut diabolus immobiliter perseverat in malo, cui adhæret, immobiliter perseverat in falso, cui assentit. Item articulo 6. in solutione tertij sic dicit. Diabolus à bonis gratuitis auertit intentionem suam solum suis naturalibus finaliter inherens. Item in solutione octavi dicit. Diabolus non sentit se male esse, quia culpam suam non apprehendit ut malum, sed adhuc obtinata mente perseverat in malo. Item 2. sententia dicitur. 7. q. 1. articulo 2. in solutione tertij sic dicit. Impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In sindere autem sunt vniuersalia principia iuris naturalis, unde oportet quod remurmuret omni ei, quod contrarium naturale sit. Sed tamen istud murmur est actus naturæ in dæmonibus, cui voluntas peruersa repugnat, secundum quam claudunt suas virtutes speculatiuas à boni consideratione, ut dicit Dionysius 4. cap. de diuinis nominibus. Hæc ille. Ex quibus patet, quod diabolus non audit, nec aufert persuasiones ad bonum, sed eis contradicit. Ad secundum patet per idem, quia diabolus non apprehendit culpam suam ut malum, ut dictum est. Unde S. Thom. de malo. q. 16. articulo 5. in solutione quinti, sic dicit. Diabolus non potest in se proprie loquendo culpam sentire. Scilicet apprehendat & refugiat tanquam malum proprium peccati, quia hoc pertinet ad mutationem liberi arbitrii, & per consequens non potest sperare de diuina misericordia veniam, quasi de culpa. Ad tertium negatur antecedens, & probatio eius, quia licet apprehendens in falso principio conclusionem falsam non necessario immobiliter in ea, si videat vtrunque esse falsum, tamen si vtrique assentiat, vtrunque putans esse verum, &

Diabolus intelligit bonum diuinum esse melius quam bonum suum.

rum, & nullo modo sit natus componere, vel diuidere, nec syllogizare, immobiliter fallitur quantum ex se est, & immobiliter adhaerit, sic est de errore diaboli circa finem per naturalia. Ad Quartum dicit S. Tho. ibidem articulo 6. in solutione 5. ad oppositum. Sindere est cognoscitua vniuersalium principiorum operabilium, quæ naturaliter homo cognoscit, sicut & vniuersalia principia speculabilium, unde ex hoc non potest concludi, nisi quod dæmones in naturali cognitione non erent. Item in solutione sexti. Voluntas (inquit) non mouetur ab obiecto, nisi in quantum est apprehensum, unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam substat aliquid defectus circa apprehensionem, non quidem quantum ad vniuersalia principia, quorum est sindere, sed quantum ad particularia eligibilia. Hæc ille. Ex quibus patet, quod arguens assumit falsum scilicet quod intellectus dæmonis recte sentiat circa omnes propositiones directius agibilia, cum erret circa particularia eligibilia. Ad primum Durandi contra conclusionem, dicitur, quod diabolus adhaeret sibi ipsi tanquam vltimo fini, & ideo adhaeret peruerso fini & indebito. Nec valet probatio in oppositum, quia dicitur, quod adhaeret eidem fini, cui primo adhaeret scilicet beatitudini. Tum primo quia beatitudo creata non est proprie vltimus finis, loquendo de fine, qui dicitur finis eius, licet sit vltimus finis loquendo de fine, qui dicitur finis quo, nec appetitur amore amicitie, sed concupiscentiæ. Unde S. Tho. de malo. q. 16. articulo 3. in solutione 1. r. Quicumque (inquit) aliquid concupiscit, appetit illud sibi, appetit illud propter se, & ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit vtritur, & sic diabolus appetens sibi diuinam æqualitatem eo modo quo dictum est, vltus est rebus fruentis. Hæc ille. Tum 2. dato quod diabolus constituisset vltimum finem in tali beatitudine, adhuc illa beatitudo creata non esset debitus finis nature rationalis, vel angelicæ, sed solus Deus. Tum quia dato quod constituisset vltimum finem in Deo, volens & diligens deum vltimate amore concupiscentiæ, & seipsum diligendo summe amore amicitie, & non sic Deum, adhuc non esset finis debite desideratus. Unde nulla natura intellectualis tendit debite, & ad debitum finem, nisi Deum summe diligat duplici amore, scilicet amore amicitie tanquam summe amatum, & amore concupiscentiæ, ut summe desideratum, & post Deum se summe diligat amore amicitie, & Dei fruitionem summe appetat, & diligat amore concupiscentiæ, quod diabolus non fecit, sed per oppositum summe se dilexit amore amicitie, & summe appetit aliquid creatum amore concupiscentiæ. Et vtraque dato quod summe concupisceret Deum, & amaret, quia tamen non veller eum, & eius fruitionem per gratiam adipisci, adhuc inordinate adhaeret fini, & ex fine taliter concupito nullum opus perfecte bonum procederet, sed malum & inordinatum. Ad primam confirmationem ibidem factam dicitur, quod adhaerens peruerso fini, & non actu considerans de tali fine, sed solum habitualiter, & consequenter, nec actu, sed habitu illum appetens possit aliquod bonum opus ex genere facere, negatur tamen, quod actualiter considerans & appetens finem peruersum possit aliquid benefacere, sic autem est de quolibet damnato. Nec valet probatio de opposito scilicet de faciente opus prauum cum appetitu boni finis, quia plura requiruntur ad bonum quam ad malum opus. Cum bonum sit ex integra causa, malum vero ex singulis defectibus secundum Dionysium. Ad secundam dicitur, quod licet primum peccatum angeli non præcesserit ex habitu, processit tamen ex forti adhaerentia ad obiectum actus, & ex continuatione illius actus generatus fuit in eis sistimus habitus, qui non potest tolli ab ipso diabolo, nec decet quod tollatur a Deo, & sic versus est ei quasi in naturam, ut supra in simili dictum fuit. Item cum dicitur, quod diabolus peccavit ex necessitate vel ignorantia, & non ex electione. Si intelligatur quod ignoranter, aut nesciuit, aut quod non elegerit obiectum sui actus, falsum est. Si autem intelligatur quod elegerit, sed nesciuit circumstantias actus, verum est, tunc cum primo peccauit, sed per peccatum post obtenebrato eius intellectu circa supernaturalia circa quæ potest errare, est verisimile, quod elegerit etiam circumstantias vitiosas, & ideo cessatio passionis vel igno-

rantia locum in eo non habet. Ad tertiam dicitur, quod diuisio, quæ tangitur in argumento nihil valet, cum sit insufficientis, tangit enim tria membra, & relinquit quartum. Dico enim, quod angelus completa prima est ratione quasi sibi met complete adhaerit ut vltimo fini, ipse fuit in termino. Non quidem in primo, quem tangit argumentum scilicet in termino suæ durationis, nec in secundo scilicet in termino electionis, nec solum fuit in termino meriti, aut demeriti, quia tertio loco tangitur, sed fuit in termino viæ, & quo ad acceptati vltimi finis mutationem, quia voluntas eius de cetero non potuit ulterius eligere sibi aliquid aliud, in quo vltimum finem sibi constitueret, & cui ut vltimo adhaereret. Et sic patet, quod male & inaniter impugnat dicta Sancti Thom. in secundo sententia pro conclusionis probatione, & pro hominum & angelorum obstinationis causa assignatione. Ad secundum principale responsum est superius, quomodo scilicet obstinatio hominum & angelorum damnatorum procedit ex eadem causa communi, & quomodo non, conueniunt enim in hoc quod vtraque quodammodo prouenit ex diuina iustitia gratiam & auxilia gratuita ad bene eligendum, a peccato resurgendum, & abstinentium subrahente, penam sensus & damni acerbissimam iuste instigente, & oem spem euasione denegante. Quia vterque statim dum est in termino viæ immobiliter estimat de fine, cupitque adhuc sit, & immobiliter illi adhaeret, ita ut intellectus sit excaecatus in falso, & appetitus obduratus in malo. Quia autem aliqua particularis & specialis ratio obdurationis, vel obstinationis sit in vno, quæ non est in alio, non tamen mirum quia differunt plus quam specie, ideo nimirum si habeant ex suis puris naturalibus actus, & effectus alterius, & speciei, vel generis, cuiusmodi est obstinatio. Secus est de beatitudine hominis & angeli, quæ vtrique a Deo supernaturaliter datur, ideo potest esse vnius generis & speciei. Ad primam confirmationem dicendum, & sepe dictum est quod mali & damnati angeli nunquam adhaerunt Deo adhaerentia electiva completa. Quia autem dicit Sanctus Thomas, quod aliquando meruerunt per gratiam diligendo Deum super omnia &c. Dicitur quod intelligit, quod meruerunt habitu non actu, seu radicaliter non in effectu, seu quo ad actum primum, qui est gratia & charitas, non quo ad actum secundum, quia est actualis dilectio Dei super omnia. Vel si intelligat de actuali dilectione, tunc dicitur, quod illa dilectio electiva non fuit completa, nec quies, nec in facto esse, sed incompleta, & in fieri, ut potest statim impedita per contrarij finis adhaerentiam. A tali autem electione in completa potest angelus resillire. Ad secundam negatur consequentia, quia plus requiritur ad bonum quam ad malum, Omnes enim tenent, quod confirmatio in bono est donum Dei super naturale, obstinatio autem in malo non est principaliter a Deo efficienter, sed a damnato. Dicitur secundum quod sicut continuatur in malo vltimo ad terminum viæ est causa obstinationis meritoria, & materialis dispositiua, sic continuatur meritum vltimo ad terminum viæ est causa confirmationis in bono meritoria, dispositiua, & materialis. Sed secus est de causa principaliter effectiua huius & illius, quia in potestate angeli est ex solis naturalibus peccare & obstinari in malo. Non est autem in naturali potestate eius sine alio adiutorio, non dico mererij, immo nec conuerti ad Deum tanquam ad vltimum finem, & multo minus ex seipso in tali electione immobiliter confirmari. Facilius enim est auersio a Deo quam conuersio ad ipsum, loquendo de conuersione ad Deum, ut ad primum principium supernaturalis beatitudinis, quia forte quilibet angelus in statu naturæ integre constitutus poterat ad Deum conuerti, ut ad vltimum finem, in quantum est principium, & fons, & finis naturalis boni, ut dicit Sanctus Thomas in multis locis. Ad tertiam dicitur, quod consequentia, quam arguens negat, bona est, quia impossibile est voluntatem adhaerentem actu & habitu peruerso fini quicquam bene velle iuxta illud Matthæi septimo Non potest arbor mala bonos fructus facere. Sic autem est de voluntate diaboli, qui actu & habitu sibi met adhaeret, de supernaturalibus non curans, omnia quæ vult & facit ad seipsum referens, ut Capreolus 2. Sen. S ad finem,

Omnes angeli in primo instanti meruerunt diligendo Deum super omnia, quis sentiat.

Voluntatis an
gelice duæ
actiones, vna
mouens, alia
transiens, que
est executio.

transiens in corpus mobile, sicut enim supra dictum est, motus, & actio, & passio sunt eadem res sub diuersis respectibus & rationibus. Dicimus igitur, quod executio est ipsa motio actiua angeli, & non est actus voluntatis immanens, sed transiens, ita quod ipsa voluntas angeli, quæ corpora mouet habet duos actus, vel duas actiones, quarum vna dicitur immanens scilicet ipsum velle, & alia dicitur transiens scilicet motio corporis, & secunda dependet a prima, & sequitur ex prima. Falsè ergo imaginatur arguens scilicet quod velle angeli, & motum corporis, sit necessaria executio distincta realiter a motu, hoc enim falsum est, quia cum motus exterior sit quædam actio & executio, non indiget alia executione, aut actione, qua ponatur in esse, quia sic esset processus in infinitum. Ad confirmationem conceditur, quod actus voluntatis est productiuus, sicut patet de habitibus intellectualibus & moralibus, qui ex actibus intellectus & voluntatis producuntur, vt probatur secundo Ethic. Ad dictum Arist. dicitur, quod mens eius est, quod velle & intelligere non sunt tales actiones, quæ ex natura sua, vt tales sunt, relinquunt effectum extra operantem illas, sed non negat quin intelligere & velle, vt sunt in Deo, vel in angelis sint actiones productiuæ motus exterioris, aut formæ materialis substantialis, vel accidentalis, vnde ibi loquebatur de velle & intelligere humano duntaxat. Ad secundum principale negatur consequentia. Nec San. Thom. facit illam vnquam, nec probat conclusionem suam per illud medium, sicut arguens fingit, sed per aliud medium, quod patet in probatione conclusionis. Item Sanctus Thom. concedit antecedens scilicet quod in nobis est alia potentia motiua corporis ad motum localem præter intellectum & voluntatem, quod patet. Nam prima parte. q. 78. art. primo in solutione quarti sic dicit. Quamuis sensus & appetitus sint principia mouentia in animalibus perfectis, non tamen sensus & appetitus, in quantum huiusmodi sufficiunt ad mouendum, nisi superaddideretur eis alia virtus. Nam in animalibus immobilibus est sensus & appetitus, non tamen habent vim motiuam. Hæc autem vim motiuam non solum est in sensu & in appetitu, vt in imperante motum, sed est etiam in ipsis partibus corporis, vt sint habilia ad obediendum animæ mouenti, cuius signum est, quod quando membra remouentur a sua naturali dispositione, non obediunt appetitui ad motum. Hæc ille. Licet autem voluntas humana non moueat immediate membra corporis ad motum localem, mouet tamen immediate intellectum, & mediante intellectu omnes alias potentias animæ ad suos actus, sicut ostendit Sanctus Thomas prima secundæ quæst. nona articulo primo. Item prima parte quæstionis 28. articulo quarto. Item de malo quæstione sexta articulo vnico. Item prima secundæ quæstione 17. ostendit, quod actus voluntatis, & rationis, & appetitus sensitiui subduntur imperio rationis, & obediunt ei, licet non in omnibus. Item posito, quod potentia motiua animalis sit alia a virtute cognitiua & appetitiua, forte illa est potentia passiva potius quam actiua. Et tunc dicitur ad argumentum, quod in illo casu cessat mouens partiale scilicet voluntas, non tamen totale, quia talis motus palpebrarum non solum causatur a voluntate, immo a natura. Nam motus cordis & alij motus naturales causantur a generante, sicut motus grauium & leuium, & consequuntur formam animalis, ideo remanent cessante actu voluntatis, sed motus animalis, qui non sic est naturalis, causatur ab appetitu mediante virtute executiua, quæ potius est passiva quam actiua. Ad tertium dicitur, quod verum concludit, sed non contra conclusionem. Nam Sanctus Thomas prima secundæ quæst. 17. articulo septimo docet quomodo actus appetitus sensitiui non semper subditur imperio rationis. Et articulo nono docet, quod membra corporis non semper obediunt voluntati quo ad motum localem. Et ideo conceditur, quod in homine est alia potentia motiua præter intellectum & voluntatem, secus est in angelo. Ad quartum dicitur, quod non aliud concludit, nisi quod voluntas angeli non est omnipotens, nec potest mouere quicquid vult, quod conceditur, sed non

In nobis est
quædam virtus
executiua motus
alia a volu-
tate.

Voluntas mouet
mediante
intellectu &
eo mediante
omnes alias
potentias ad
suos actus.

concludit, quin aliquem motum localem corporum immediate causet, & ponat in esse reali. Et ideo minor argumenti falsa est, si intelligatur vniuersaliter, quod potentia motiua nihil ponit in esse reali. Si autem intelligatur solum particulariter, argumentum nihil est contra nos. Ad quintum dicitur, quod si valet, probaret quod in Deo differret realiter voluntas & potentia motiua, sicut patet applicare volenti: & sic patet quod cum falsum concluderet, argumentum non valet, vel aliqua præmissarum falsa est. Secundo dicitur, quod etiam loquendo de potentiarum distinctione in creaturis maior argumenti falsa est, quia possibile est, quod aliqua potentia vna secundum rem extendat se ad actus genere differentes, vel ad obiecta differentia secundum genus, quando respicit talia sub aliqua ratione communi ad duo genera, sicut intellectus extendit se ad obiecta omnium potentiarum sensitiuarum quantumcumque sint distincta genere, quia respicit illa sub communi ratione entis, aut veri. Et consimiliter extendit se ad actus genere differentes, sicut ad apprehensionem discursiuam & non discursiuam, & huiusmodi in quantum reducuntur ad aliquid omne vtrique apprehensioni. Ita in proposito voluntas angeli se potest extendere ad velle, & ad mouere, in quantum conueniunt sub aliqua ratione communi, puta impulsione, vel tendentia ad rem, vel largitione, vel communicatione, omnia si quidem talia pertinent ad officium voluntatis. Et ad hoc facit, quod dicit Durandus probando conclusionem principalem. Sicut inquit se habet omnis cognitio nostra ad intellectum angeli, sic omnis vis motiua nostra se habet ad voluntatem angeli, sed omnia quæ nos sensu, & intellectu cognoscimus, angelus solo intellectu cognoscit: ergo a simili, quicquid nos voluntate, aut alia vi motiua facimus, angelus per voluntatem perficit. Ad argumentum Henri. dicitur, quod licet sit proprium soli Deo sola voluntate producere ad extra omne producibile, tamen mouere corpora localiter sola voluntate, hoc est interueniente alia potentia media, non est proprium soli Deo, immo conuenit angelis modo superioris dicto. Ad hoc facit optime dictum Sancti Thom. de malo quæst. 16. articulo nono in solutione septimi, vbi sic dicit. Si angeli boni, vel demones per voluntatem & intellectum moueant cælos, non tamen sequitur, quod possint aliter mouere, sed secundum modum proportionatum naturæ ipsorum, angelus enim non est sua voluntas, sicut Deus, sed habet voluntatem in natura determinatam, & secundum modum eius voluntas effectum sortitur. Deus autem, qui est ipsa voluntas indifferenter potest facere quicquid potest cadere sub voluntate. Hæc ille. De hoc quomodo scilicet materia & res corporales aliter subsunt imperio voluntatis diuine quam angelicæ, late profectur de potentia Dei. quæstio. sexta articulo tertio, & in multis alijs locis. Ad primum Godofredi, dicitur, quod in solo Deo non differt velle & agere ad extra, nec nos huius oppositum dicimus. Non enim sequitur, angelus per voluntatem, aut intellectum mouet aliqua corpora aliquo modo sibi a Deo præfixo: ergo suum velle est suum agere, vel mouere ad extra, quia sicut supra dictum est, angelus dum mouet corpus, habet duplicem actionem scilicet immanentem, quæ est velle, & transeuntem in aliud, quæ est mouere, & sic non sequitur, quod illud quod est proprium Deo, nos attribuamus angelo. Ad secundum dicitur, quod consequentia non valet, quia licet volitio angeli non sit actio ad extra, nec suum velle sit suum agere ad extra, tamen istæ duæ actiones ab eadem potentia procedunt ordine quodam scilicet velle & mouere, & vna est causa alterius. Ad tertium negatur maior. Dicitur enim quod angelus secundum voluntatem, in quantum est volitua, æqualiter se habet ad propinquum & distans, sed non in quantum est motiua. Vnde argumentum non concludit, quod potentia volitua & motiua in angelo differant realiter, sed solum secundum rationem. Ad arg. ex quibus infertur contradictio in dictis S. Tho. dicitur, quod Sant. Thom. in locis ibidem alle gatis non intendit ponere inter potentiam motiuam angeli

Voluntas
angelice
duæ
actiones,
vna
mouens,
alia
transiens,
que
est
executio.

In nobis
est
quædam
virtus
executiua
motus
alia a
voluntate.

Voluntas
mouet
mediante
intellectu
&
eo
mediante
omnes
alias
potentias
ad
suos
actus.

angeli & volitua, differentia secundum rem, sed secundum rationem tantum. Vel forte vocat potentiam motiuam localiter ipsam volitionem angeli, quæ vult mouere, vel potius voluntatem sub tali actu, & sic accipiendo potentiam motiuam in loco, constat, quod distinguitur a voluntate, sicut accidens a subiecto, vel sicut pars a toto. Sed prima solutio videtur melior. Ad argumentum in pede quæstionis factum patet solutio per prædicta. Vnde Durandus ad hoc respondit dicens, quod argumentum ex falsa imaginatione procedit, quia vt dicit angelus per suam essentiam, nec est loco propinquus, nec remotus. Vnde si poneretur in angelo virtus motiua alia a voluntate, ita esset abstracta a loco & a distantia locali sicut voluntas, Adhuc dato, quod in angelo requireretur approximatio localis ad rem motam, non potest concludi, quin voluntas angeli sit motiua virtus, quia tunc diceretur, quod licet voluntas angeli non requirat approximationem quo ad actum volendi, requirit tamen quo ad actum mouendi, quia secundum istam positionem habet duplicem actum, scilicet velle & mouere, sicut si calor esset volitius & calefactiuus, ad volendum quidem non requireretur approximatio, sed solum ad calefaciendum. Hæc ille, & bene. Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

DISTINCTIO VIII.

QVAESTIO I.

Vtrum demones naturali virtute possint cogitationes
humani cordis cognoscere, & vires sensitiuas immutare.



Ircæ octauam distinctionem secundam, sen. quaritur. Vtrum demones naturali virtute possint cogitationes humani cordis cognoscere, & vires sensitiuas immutare. Et arguitur quod neutrum possint. Primo quod non possint humanas cogitationes cognoscere. Quia quod proprium est, solum Dei, non potest alteri communicari, sed nosse cogitationes nostras est proprium solum Dei secundum illud tertij regij. 8. Tu solus cor filiorum hominum, igitur &c. Quia autem non possint sensus nostros immutare, probatur sic. Quia cursum nature non potest mutare nisi actor nature, sed cursus & ordo nature est, quod sensus immutetur a sensibili: ergo non potest ab alio immutari. In oppositum arguitur sic pro prima parte. Quia visio corpore videntur formæ, quæ sunt in corpore, eodem tamen contineantur sub obiecto visus: ergo similiter visio seu cognitio aliquo intellectu cognoscitur actus seu formæ quæ sunt in eo, & cadunt sub obiecto potètiæ cognitiuæ, sed angeli perfecte cognoscunt intellectum nostrum & voluntatem, in quibus sunt nostræ cogitationes & affectiones, quæ cadunt sub obiecto potètiæ cognitiuæ angeli: ergo angelus vel demon cognoscit cogitationes & affectiones nostras. Pro secunda parte arguitur sic. Quia angeli, qui venerunt ad labuereandum sodomam, percusserunt sodomitas cæcitate, vel mirasiam. Gen. 19. Et simile habetur quarto regum quinto de syris, quos Heliseus intro duxit in Samariam, igitur &c.

In hac quæstione erunt tres articuli, in quorum primo ponetur determinatio Sancti Thom. per conclusiones. In secundo recitabuntur aduersariorum obiectiones. In tertio dicetur ad eorum rationes. Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Nullus angelus bonus aut malus ex sola naturali virtute sua potest cognoscere proprie & distincte cogitationes & affectiones cordis nostri. Hanc ponit San. Tho. in diuersis locis. Nam prima parte q. 5. ar. 4. probat eam sic. Cogitatio (inquit) cordis dupliciter potest cognosci. Vno modo in suo effectu, & sic non solum ab angelo, sed ab homine cognosci potest, & tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim inter

dum cogitatio non solum per actum, sed etiam per immutatio. em vultus, & etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, & multo magis angeli vel demones quanto subtilius huiusmodi immutationes cordis occulta percipiunt. Vnde August. dicit in lib. de diuinatione demonum, quod aliquando demones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate percipiunt, quamuis in lib. retractationum hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat. Alio modo possunt cognosci cogitationes prout sunt in intellectu, & affectiones prout sunt in voluntate, & sic solus Deus cogitationes cordium & affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est, quia voluntas rationalis creature soli Deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum, & vltimus finis, & hoc magis infra patebit, & ideo ea quæ in voluntate sunt, vel quæ ex sola voluntate dependent, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem, quod ex sola voluntate dependet, quod quis actu aliqua confideret, quia cum quis habet habitum scientiæ vel species intelligibiles in eo existentes, vtitur eis cum vult. Et ideo dicit Apostolus prima Corin. 2. quod quæ sunt hominis, nemo nouit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Hæc ille in forma. Item de malo. q. 16. articulo 8. sic dicit. Sicut dicit August. 12. super Genes. ad litteram, & in lib. de diuinatione demonum. Compertum est certis in diebus, quod demones cogitationes hominum aliquoties cognoscunt, quas quidem contingit cognosci dupliciter. Vno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit. Alio modo per aliqua corporalia signa, quod manifestum est cum ex interioribus cogitationibus homo inducitur in aliquam passionem, quæ si fuerit vehemens, etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi, sicut timentes pallescunt, verecundati vero rubescunt, vt dicit philosophus. 4. Ethic. Sed et si sit leuior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quæ ex pulsu percipitur: huiusmodi autem exteriora & interiora signa corporalia multo magis demones percipere potest quam quicunque homo, & ideo certum est, quod demones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt secundum prædictum modum. Vnde August. dicit in lib. de diuinatione demonum, quod aliquando demones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum quædam signa ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate percipiunt. Vtrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis Aug. sub dubio relinquunt in lib. retractationum dicens. Peruenire ista ad noticiam demonum per nonnulla experimenta compertum est. Sed verum signa quædam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi spiritali eas cognoscant, aut difficillime potest ab hominibus aut omnino non potest inueniri. Ad huiusmodi igitur difficultatis inquisitionem considerare oportet, quod in cogitatione duo sunt attendenda scilicet & ipsa species, & vltus speciei, quæ est intelligere vel cogitare. Nam sicut in solo Deo non differt forma & ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellectus, & ipsum intelligere, quod est esse intelligentem. Circa species autem intelligibiles considerandum est, quod vnusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, & ad species intelligibiles inferioris intellectus. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt vniuersaliores, & ideo non possunt comprehendendi per species intelligibiles inferioris intellectus, & ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere. Potest autem perfecte cognoscere ea, quæ sunt in inferiori intellectu tanquam magis particulariores, & secundum suas magis vniuersales species potest de eis indicare. Et secundum hoc cum intellectus angelicus sit superior ordine naturæ nostro intellectui, possunt angeli boni & mali species in anima nostra existentes cognoscere. Sed quantum ad vltum considerandum est, quod vltus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio.

Cap. 15.

Intelligere est intelligere.

rio, dependet a voluntate, utitur enim speciebus habitata liter in nobis existentibus cum volumus. Vnde & in 3. de anima Commentator dicit, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanæ de pudent ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem & Arist. ponitur altissima causa. Voluntas enim non est alicuius boni particularis ut proprii obiecti, sed boni vniuersalis, cuius radix est summum bonum, id autem quod cadit sub ordine superioris causæ non potest cognoscere inferior causa, sed solum superior causa mouens, & ille qui mouetur, sicut si aliquis est sub preposito tanquam sub inferiori causa, & sub rege tanquam sub supra, non poterit preposito cognoscere circa eum si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit, sed hoc sciet solum rex & eius, qui mouetur secundum ordinem regis. Vnde cum voluntas interior non possit moueri ab aliquo nisi a Deo, cuius ordini immediate subest motus voluntatis, & per consequens voluntarie cogitationes non possunt cognosci, neq; a demonibus, neq; a quocunq; alio nisi ab ipso Deo, & ab homine volente & cogitante. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Illius solius est actuale cogitationem humani cordis cognoscere, cuius est motum voluntatis cognoscere, sed actuale motum voluntatis cognoscere solius Dei est & hominis illa volitione volentis, igitur solius Dei & hominis cogitantis est actuale suam cogitationem cognoscere. Maior patet, quia actualis cogitatio immediate dependet a voluntate. Minor probatur, quia operatio vel motus ex summo ordine immediate dependens non potest percipi, nisi causa sic mouente, & a mobili sic moto &c. Eandem conclusionem cum simili probatione ponit de veritate quest. 8. articulo 13. vbi sic dicit. Angeli cogitationes cordium per se & directe intueri non possunt, ad hoc enim quod mens aliquid actu cogitet, requiritur intentio vel voluntas, qua mens conuertitur actu ad speciem, quam habet, ut patet per Augusti. in lib. de trinitate. Motus autem voluntatis alterius non potest angelo notus esse naturali cognitione, quia angelus naturaliter cognoscit per formas sibi inditas, quæ sunt similitudines rerum in natura existentium. Motus autem voluntatis non habet connexionem, nec dependentiam ad aliquam causam naturalem, sed solum ad causam diuinam, quæ in voluntate sola imprimere potest. Vnde motus voluntatis & cordis cogitatio non potest cognosci in aliquibus similitudinibus rerum naturalium, sed solum in diuina essentia, quæ in voluntatem imprimit, & sic angeli non possunt cognoscere cogitationes cordium directe, nisi eis in verbo reuelentur, sed per accidens possunt cognoscere cogitationes cordium quandoq; & hoc dupliciter. Vno modo in quantum ex cogitatione actuali resultat aliquis motus in corpore, dum aliquis gaudio vel tristitia afficitur ex his quæ cogitat, & sic cor quodammodo mouetur. Per hunc enim modum etiam medici quandoque possunt passionem cordis cognoscere. Alio modo in quantum ex actuali cognitione quis meretur vel demeretur, & sic mutatur quodammodo status agentis, vel cogitantis in bonum vel in malum. Et hanc dispositionem mutationum angeli cognoscunt, sed tamen ex hoc non cognoscitur cogitatio nisi in generali. Ex multis enim & diuersis cogitationibus eodem modo aliquis meretur vel demeretur, gaudet, aut tristatur. Hæc ille. Et videtur intendere talem rationem Ad cognitionem alicuius actionis præexigitur cognitio principij proprii eiusdem actionis, vel saltem receptio eiusdem actionis, sed volitio humana est quædam actio, cuius proprium principium non potest naturaliter ab angelo cognosci, nec talis actio potest in angelo recipi: ergo non potest ab angelo naturaliter cognosci propria & directa cognitione. Vel sic. Cui non conuenit naturaliter actus primus, nec actus secundus: sed angelus non habet naturaliter actum primum respectu huius actus secundum, quæ est cognitio propria & distincta volitionis humanæ, igitur &c. Minor patet, quia species intelligibiles intellectus angelici non sunt naturaliter representatiue proprie & directe motuum voluntatis humanæ,

Angeli possunt cognoscere cogitationes cordis per accidens dupliciter.

cuius causa dicta est. Secunda conclusio. Nullus demon sua naturali virtute potest causare in intellectu humano quancunque cogitationem, vel actuale cognitionem, tanquam causa totalis, nec tanquam partialis principalis, & hoc directe & immediate, licet hoc possit facere in directe & immediate. Hæc conclusio habetur ex Sancto. Thom. de malo q. 16. articulo 12. vbi sic ait. Circa operationem demonis duo consideranda sunt. Primo quidem, quid possit ex virtute propriæ naturæ. Secundo, quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriæ voluntatis. Quantum vero ad virtutem propriæ naturæ eadem possunt demones, quæ possunt boni angeli, quia eadem est eorum natura communis. Est autem differentia in vsu virtutis secundum bonitatem & malitiam voluntatis, nam boni angeli ex charitate homines ad bonum iuuare intendunt & ad perfectam cognitionem veritatis, quam demon impedit intendit, sicut & alia hominis bona. Est autem considerandum, quod intellectus hominum operatio secundum duo perficitur scilicet secundum lumen intelligibile, & secundum species intelligibiles, ita tamen quod secundum species intelligibiles fit apprehensio rerum, sed secundum lumen intelligibile perficitur iudicium de apprehensis. Inest autem animæ humanæ naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturæ est in fra lumen angelicum, & ideo sicut in res corporales superior virtus adiuuat & confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum, quod angelus bonus intendit, non autem angelus malus. Vnde hoc modo angeli boni mouent animam ad intelligendum, non autem demones. Ex parte autem specierum angelus bonus, vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum non quidem insinuando species in ipsam intellectum, sed quædam signa exterius exhibendo, quibus tamen intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum, quod etiam homines facere possunt. Sed etiam vterius angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere & ordinare species imaginarias secundum quod competunt ad aliquid intelligibile apprehendendum, quod quidem boni angeli ordinat ad hominis bonum, demones autem ad hominis malum. Vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo ex his, quæ apprehendit, mouetur ad superbiam, vel ad aliquod aliud peccatum, vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa inducitur homo in dubitationem, quam sol vere nescit, & sic trahitur in errorem. Vnde Aug. dicit in lib. 83. q. quod demon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiæ, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet. Hæc ille. Item secundo sen. di. 8. q. 1. ar. 5. in solu. sexti sic dicit. Mali angeli cogitationes imitant illustrando fantasmatas, ut secundum diuersas eorum compositiones possint noue intentiones ab eis accipere. Non tamen intellectus cogitatur eas accipere, quia præter obiectum & potentiam cognoscentem exigitur ad actuale cognitionem intentio cognoscentis, vel per sensum, vel per intellectum, sed boni angeli etiam directe in intellectum imprimere possunt, quia secundum Aug. operantur in intelligentias nostras miris modis. Hoc autem est in quantum lumen intellectus agentis nostri confortatur per intellectuale lumen ipsorum, sed hoc demonibus non competit, quia quamuis naturale lumen eorum sit efficax eius quam lumen intellectus nostri, tamen lumine gratiæ non sunt perfecti, sed tenebris culpæ obumbrati, & ideo non intendunt rationis nostre iudicium rectificare per confortationem intellectualem luminis, sed aliqua nobis ostendere, ex quibus decipiamur, quod faciunt fantasmatas illustrando. Hæc ille. Similem conclusionem cum simili probatione ponit prima parte. q. 3. art. 1. Ex quibus potest sic argui pro prima parte conclusionis. In cuius potestate non est mouere humanam voluntatem ad hoc, quod velit in intellectum actualiter cogitare, in eius potestate non est humanam cogitationem principaliter & directe causare: sed in potestate diaboli non est mouere illo modo causare cogitationem

Quid mali angeli possunt cognoscere cogitationes cordis per accidens dupliciter.

Hinc patet quod cogitationes cordis per accidens dupliciter.

gitationem in intellectu humano. Sed pro Secunda parte conclusionis arguitur sic: quicunq; potest intellectum humano confortare per suum lumen intellectualem, & signa exteriora excitantia intellectum ad apprehensionem aliquam adhibere, & species imaginarias hominis componere & ordinare aequaliter, potest esse causa humanæ cogitationis, sed demon est huiusmodi, igitur &c. Tertia conclusio demonum possunt immutare fantasmatas, vel virtutem imaginariæ hominis. Hæc probat S. Tho. i. parte q. quarta. ar. 3. Angelus (inquit) tam bonus quam malus virtute suæ naturæ potest mouere imaginationem hominis, quod sic potest considerari. Dicitur enim supra, quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem, illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum causari possunt, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem, quod apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalem spirituum & humorum. Vnde Arist. in li. de somno & vigilia assignans causam apparitionis somniorum dicit, quod cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitiuum simul descendunt motus, & impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quæ in speciebus sensibilibus conferuntur, & mouent principium sensitiuum, ita quod fit quædam apparitio & commotio spirituum humanorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiunt, sicut patet in freneticis, & in alijs huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem spirituum humanorum, & quandoq; hoc fit per voluntatem hominis, quæ voluntarie imaginatur, quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute angeli boni vel mali, quandoq; quidem cum al enatione a sensibus corporis, quandoq; autem ab alijs tali alienatione. Hæc ille. Item de malo q. 16. articulo 11. Evidentibus (inquit) indicijs & experimentis apparet, quod operatione demonum aliqua sensibilibus hominibus ostenduntur, quod quidem quandoq; fit ex hoc, quod demones aliqua corpora exteriora humana sensibus exhibent, etiam quæ præexistunt a natura formata, vel quæ ipsi formant per naturalia semina, & hoc non habet aliquam dubitationem, naturaliter enim humani sensus præsentia sensibilibus corporum immutantur, sed quandoq; demones aliqua faciunt hominibus apparere, quæ in rerum exteriorum veritate non subsistunt, & hoc habet dubitationem qualiter fieri possit, quam quidem August. tangit 12. super Genes. ad literam, ponens tres modos, quorum alterum necesse est, ut fiat. Cum enim præmissis quod quidam volunt animam humanam habere vim quandam diuinationis in seipsa, quod videtur congruere opinionibus Platoniorum ponentium, animam habere omnem scientiam ex idearum participatione, excludit hanc opinionem per hoc, quod si anima in sua potestate hoc haberet, temper potest homo diuinare cum vellet, quod patet esse falsum, relinquuntur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adiuuari, non quidem a corpore, sed a spiritu. Queritur autem vterius, quomodo anima iuuatur a spiritu ad aliqua videntia, vtrum scilicet in corpore aliquid, ut inde quasi relaxetur, & emittatur eius intentio, quo in id veniat, vbi in seipsa videat significantes similitudines, quæ ibi iam erant, nec videbantur, sicut multa habemus in memoria, quæ non semper intuemur, an sunt illæ quæ ante non fuerunt. Et subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sunt, quo illa erumpens & emergens ibi eas videt. Sed horum trium hoc tertium est impossibile omnino. Anima enim humana secundum præsentis vitæ statum non potest intantum eleuari ut ipsam essentiam spirituales & incorporealis substantiæ videat, quia in statu præsentis vitæ non intelligimus ab alijs fantasmatas, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia, quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles, quæ sunt in mente spiritualis substantiæ, quia quæ sunt hominis, nemo nouit nisi spiritus hominis, qui in ipso est, & quicquid sit de intellectu cogitatione animæ humanæ, certum est, quod imaginaria eius visio, vel sensualem nullo modo eleuari potest ad videndam incorpoream substantiæ, & species in ea existentes, quæ non sunt intelligibiles. Cum ergo posita August. subdit, quod dubium est, vtrum anima videat in se,

an per alterius spiritus commixtionem, est intelligenda commixtio non per hoc, quod anima spirituales substantiæ videat, sed hoc, quod per eam spirituales substantiæ aliquid operetur, ut intelligatur commixtio per effectum spirituales substantiæ, non autem per ipsam eius substantiæ, vel eorum, quæ in ipsa sunt. Similiter etiam secundum dictorum modorum esse non potest, ut scilicet fiat de nouo in anima, quæ antea non fuerant, non enim potest de nouo formas influere in materiam corporealem, sicut ex prædictis patet. Vnde nec per consequens in sensum & imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Vnde relinquuntur primum membrum, ut scilicet præexistat in corpore, quod per quædam transmutationem localem spirituum & humorum reducitur ad principium sensualem organorum, & sic videantur ab anima imaginaria vel sensualem visione, dictum est. n. supra, quod demones virtute propriæ naturæ possunt localiter corpora mutare, ex transmutatione autem locali spirituum & humorum et secundum naturæ operationem contingit aliqua in sensum, & imaginationem videri, ut dicit phil. in de somno & vigilia, & per hunc modum possunt demones immutare imaginationem & sensum, non solum dormientium, sed vigilantium. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Omnis effectus naturæ naturaliter consequi motum localem aliquorum corporum subest naturali potestati angeli boni vel mali, & hoc mediate vel immediate, sed immutatio virtutis sensitiuarum interiorum hominis est huiusmodi, igitur subest naturali potestati angeli boni vel mali. Maior & minor patent ex prædictis. Multæ aliæ conclusiones de hac materia poni possent, sed quia non impugnantur ab aduersarijs, non ponentur. Et in hoc primus articulus terminatur &c.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et primo quidem contra primam conclusionem. Contra quam arguit Sco. multipliciter probando primo. Quod vnus angelus potest naturaliter videre cogitationes alterius angeli, & consequenter multo fortius cogitationes hominis. Et arguit primo sic. Quia non videtur, quare aliquid actu intelligibile esset præsens intellectui passiuo, & non posset ipsum immutare. Nec videtur maior ratio, quare angelus per voluntatem suam magis posset occultare intellectum vel intentionem suam quam essentiam suam, quare etiam angelus alius, cui vult occultare intentionem suam, non potest videre illam volitionem, si ponatur occultari, nisi dicatur, quod intellectus occultatur per volitionem, & volitio illa per aliam volitionem, & sic in infinitum. Confirmatur. Quia essentia angeli est sibi intimior quam sua intellectio, & tamen non obstante illius inimitate vnus angelus videt essentiam alterius, igitur potest videre intellectum seu cogitationem alterius. Secundo. Quia vnus angelus videt species in intellectu alterius existentes, & per consequens videt illud, quod representant illæ species, & ita non poterit eum latere obiectum, quod per speciem ille angelus cognouit. Tertio. Quandoquocumque duo intelligibilia comparantur ad eundem intellectum non alligatur virtuti fantastiæ magis actuale & perfectius non excedens facultatem naturæ illius, est magis intelligibile ab illo intellectu, sed species quæ est in intellectu angelico est intelligibilis ab alio angelo virtute naturali illius: ergo multo magis ille conceptus determinatus quem exprimit per intellectum, quia ille conceptus determinatus est perfectior, & magis intelligibilis, & intellectus cuiuslibet angeli habet speciem pro omni intelligibili existente in alio, nec est alligatus virtuti fantastiæ, igitur si cognoscit speciem in alio angelo, cognoscit conceptum, quæ format per actum intelligendi, cuius illa species est ratio. Quarto. Quia aut est vnus actus intelligendi omnium singularium vnus naturæ specificæ, aut alius & alius. Si id est, & ille est naturaliter omnium, ut enim eorum in quantum præcedit actum voluntatis ipsius intelligentis, quia per actum intelligendi præcedit omnem imperatam intellectum & volitionem, ergo non poterit ille actus esse vnus singularis, quin sit alterius singularis, sicut nec aliqua causa naturalis potest esse quantum est de se vnus effectus, ad quem naturaliter ordinatur, quin sit alterius, & sic Capreolus 2. Sent. S. 4. vna

Contra primam conclusionem.

Vtrum vnus angelus cognoscit conceptum alterius?

vna a dione est omnium effectum, necessario est simul omnium. Si igitur actus non potest simul esse omnium, non potest in quantum naturalis esse vnus & vnus omnium, quia tunc in quantum talis posset esse simul omnium, si est alius & alius, igitur vnus angelus videns istum actum, & illum esse alium & alium in intellectu alterius angeli, potest distincte videre, cuius obiecti est ille actus, & cuius sit iste, & sic non latebit eum, quod singulare consideret iste, propter identitatem actus non variati in isto, effectus alius actus. Quinto. Quia omnem actum voluntatis meę potest intellectus meus nosse, sed alius intellectus perfectior creatus potest in illud obiectum, in quod potest intellectus meus, si non impeditur determinatus ordo ad alia intelligibilia, nec defectus in proportione presentig. Intellectus autem separatus est æque perfectus sicut con iunctus, vel perfectior, & non determinatur ab aliquo ordine ad non cognoscendum operationes alterius intellectus, vel voluntatis, nec presentia necessario deficit, quia illa potest esse sine illapso. Alioquin angelus nullam posset habere debitam presentiam respectu alterius a se, cum nulli illabatur, quia hoc repugnat creaturæ. Sexto. Quia intellectus separatus magis est perfectior cognoscere intima rei spiritalis quam extrinseca: ergo intrinitas, quam habet operatio intellectus & voluntatis ad intelligentem vel volentem non impedit. Septimo. Potentia quæ habet aliquod commune obiecto primo & adæquato potest ex suis naturalibus in omne contentum sub eo, sicut patet de vitu, qui ex puris naturalibus potest in omne contentum sub colore, qui est primum obiectum & adæquatum eius, sed obiectum primum & adæquatum intellectus angeli est ens in quantum ens, cogitationes autem & volitiones angeli sunt quedam contenta sub ente, igitur &c. Octauo. Quia Commentator 2. met. commento. i. assignat duplicem causam, quare aliquid est, quod non possumus cognoscere, & dicit quod vna est debilitas potentie, alia est paruitas entis. Exemplum de primo. Propter hoc enim non possumus cognoscere secundum eum substantias separatas propter intellectus debilitatem. Exemplum de 2. Quia ideo relationes rationis, & materiam, & cetera talia non possumus cognoscere non propter intellectus debilitatem, sed propter paruitatem obiecti. Sed nulla istarum causarum est in proposito. Non enim cogitationes sunt improportionate intellectui propter hoc, quod virtus eius sit debilis & modica in respectu ipsorum, quoniam plus excedit substantia vnus angeli intellectum alterius quam eius cogitatio, nec sunt cogitationes ita parue entitatis, quod intellectus angeli non possit in eas, cum possit in quantitate, & multas alias qualitates, quæ sunt minoris entitatis quam sint cogitationes angelicę. Nono. Quia eiusdem rationis est intellectus vnus angeli & intellectus alterius, sed vnus angelus potest per suum intellectum naturaliter cognoscere cogitationes suas, igitur & alius angelus poterit cognoscere illas. Decimo. Quia omne actum proportionatum debito passiuo, & sufficienter approximatum potest agere in ipsum, sed omne ens in actu est actuum proportionatum intellectui angelico vt passiuo: ergo potest agere in primum. Undecimo. Quia sicut hęc sensus ad sensibilia, ac se hęc in intellectu ad intelligibilia, sed nullum est sensibile, in quod sensus non possit ferri naturaliter, igitur nec est aliquid intelligibile, in quod non possit ferri naturaliter intellectus. Minor patet secundum philosophum 2. de anima, vbi vult quod si esset aliquid sensibile, quod non perciperetur ab aliquo horum sensuum, necessario oporteret dare sextum sensum. Confirmatur. Quia non videtur quod illud, quod est maxime intelligibile possit subterfugere intellectum nullo modo impeditum, sed cogitatio est ens maxime intelligibile, cum sit abstractissima a materia, & intellectus angeli est maxime remotus ab omni impedimento, igitur &c. Duodecimo. Omne intelligibile in actu existens presentis intellectui perfecto non dependenti a fantasmatis potest ab illo cognosci, quia intellectus noster pro statu isto non intelligit aliquid nisi per comparationem ad fantasmata quantumcunque sit sibi presentis, sed cogitatio vel conceptus in vno angelo, quantumcunque claudatur per voluntatem, est intelli-

Tex. com. 6.

Dico non dependere a fantasmatis pp intelligibilis nostri intellectus.

gibile in actu, & proportionatur intellectui alterius: igitur potest ab illo cognosci. Decimotertio. Si angelus posset alteri occultare cogitationem suam, eadē ratione posset illi occultare essentiam suam, ne videretur ab illo, consequens est falsum, consequentia probatur, quia essentia angeli sibi ipsi est intimior quam propria cogitatio. Decimo quarto. Quia non subest imperio voluntatis creatæ actio agentis naturalis approximato passo, sicut quod ignis non calefaciat lignum non subest imperio voluntatis creatæ, sed intellectus angeli est naturaliter intelligibilis, & est motiua intellectus alterius angeli: ergo non potest voluntas vnus angeli occultare, ne intelligatur ab alio conceptus suus. Decimo quinto. Si voluntas vnus angeli posset concludere conceptum suum, ne videatur ab angelo, perfectiori modo posset eadem ratione claudere conceptum suum, ne intelligeretur a proprio intellectu, consequens est falsum, probatur consequentia, quia minus potest voluntas impedire, ne intellectus perfectior & magis dispositus moueatur ab intelligibili presente, quam impedire intellectum imperfectiorem, & qui non est ita dispositus vt moueatur ab intelligibili, vel ab eo patitur, sed intellectus superioris angeli est perfectior quam intellectus illius sic occultantis, est etiam magis dispositus vt ab illo intelligibili patitur, quia intellectus perfecte intelligens aliquid obiectum non potest perfecte simul intelligere intellectum illius obiecti, quia non intelligit intellectum nisi per actum reflexum, & per consequens non intelligit perfecte illam intellectum, dum est, quia tunc habet et simul duas intellectiones & duos actus intelligendi perfectos, sed alius angelus potest intelligere illam perfecte actu recto intelligendi. Decimo sexto. Non minus est occultabilis actus voluntatis quæ actus intellectus, imo magis, sed actus voluntatis non potest occultari intellectu alterius angeli, igitur nec actus intellectus. Probatur minor. Quia si claudat vel occultat volitionem suam alteri, aut hoc facit per illam volitionem, aut per aliam. Non per eandem volitionem, quia illa posita in esse, est multiplicatiua sui & motiua potentie sibi proportionatę, quia hoc est de ratione minus perfectiorum. Si per aliam volitionem, tunc queritur de illa, occultatur, vel non: si sic, ergo per aliam, & sic in infinitum, si non, igitur non est deuenire ad vnā, quæ est manifesta, & per consequens intellectio vel conceptus non potest esse occultatus vt volitione. Arguit quidam alius sic primo. Omne actuum totale vel partiale respectu vnus passiuus potest esse causa partialis respectu cuiuslibet passiuus eiusdem rationis & respectu cuiuslibet effectus eiusdem rationis, sed vna intellectio angeli potest esse causa partialis respectu actus reflexi in eodem angelo. Nam potest intelligere se intelligere, igitur illa intellectio potest esse causa partialis respectu alterius angeli, si debito modo approximatur, & eodem modo est de intellectione nostra, ac etiam de effectione. Secundo. Quilibet angelus potest naturaliter cognoscere distincte & intuitiue cuiuslibet alterius angeli & hominis essentiam, & intellectum ac voluntatem, igitur quilibet potest cognoscere cuiuslibet angeli & hominis cogitationes & volitiones, consequentia videtur clara, quia non minus cogitatio & volitio sunt de se actus intelligibiles quam intellectus & voluntas, imo plus. Nam nos per huiusmodi operationes deuenimus in notitiam potentiarum tanquam in minus nota per notiora, antecedens probat, quia quilibet angelus cognoscit essentiam suam intuitiue, igitur & quilibet superior cognoscit essentiam inferioris intuitiue, patet consequentia, quia omne intelligibile vel cognoscibile ab inferiori potest esse cognoscibile a superiori æque perfecte vel perfectius. Et simili modo probatur de voluntate & intellectu, & ita etiam de homine, quoniam & homo essentiam animæ suæ nouit intuitiue. Tertio. Sicut se habet visibile ad visum, sic intelligibile ad intellectum, sed oē visibile potest videri a potentia visiva perfecta, si debito modo approximatur: ergo omne intelligibile potest intelligi ab intellectu angelico, quæ est potentia intellectiua perfecta. Contra eandem conclusionem arguit Duran, & potissime contra fundamentum probationis dicens, quod illa probatio multas patitur calumnias. Primo. Quia dato quod

Ad idē quod alius & G. recitatur. 1. p. 4.

Contra dicit Duran, & potissime probat contra fundamentum probationis dicens, quod illa probatio multas patitur calumnias. Primo. Quia dato quod

quod voluntas hominis vel angeli soli Deo subiaceat quod ad causalitatem, non tamen sequitur, quod soli Deo subiaceat quo ad cognitionem, alioquin, non cognosceremus ea, quæ a solo Deo creata sunt, vt coelum, & astra, & materiam primam & huiusmodi. Secundo. Quia dato quod voluntas soli Deo subiaceat quo ad motionem, non tamen sequitur, quod non subiaceat aliis quo ad cognitionem, quia per eandem rationem motus cęli, qui est a voluntate angeli motentis, non est notus nobis. Tertio. Quia ratio ne libertatis voluntatis non potest nos latere motus ipsius, quia libertas eius non est ab alterius cognitione, sed ab alterius coactione. Quarto. Si cogitationes nostrę lateant angelum, quia dependent a voluntate, per eandem rationem & operationes transeuntes in materiam exteriorum, quæ imperantur a voluntate, lateant ipsum. Non enim est differentia in his & illis quo ad cognitionem angeli, cui æque nota sunt cæteris paribus intrinseca sicut extrinseca, eo quod non accipia cognitionem a sensibilibus. Quinto. Quia indeterminatio voluntatis non potest hoc facere, quia & si voluntas indeterminata sit respectu futurorum, tamen respectu presentium, quæ vult, & cogitatio num ad quas actualiter mouet, determinata est, & ideo hæc ratio sufficeret ad probandum solum, quod angelus per certitudinem non cognosceret cogitationes & affectiones nostras futuras, sed non sufficit ad probandum, quod non cognosceret cogitationes & affectiones presentes. Contra secundam conclusionem arguit Sco multipliciter probando, quod vnus angelus potest causare cogitationem vel intellectum alicuius obiecti in intellectu alterius angeli, & per consequens & in intellectu nostro. Sed argumenta eius recitantur dist. i. vbi erit sermo de mutua locutione angelorum. Contra secundam & tertiam simul arguit Aureo, & Sco. probando, quod angelus non potest immutare fantasmata humanā illo modo, quo ponit secunda & tertia conclusio. Primo sic. Quia lumen intellectus agentis non est aliqua qualitas sicut imaginatur conclusio, ergo falsa est imaginatio, quod lumen intellectus angelici illustrat fantasmata hominis, & illustrando intellectum confortat. Secundo. Quia actio intellectus agentis non est nisi quoddam coagere fantasmata ad cognitionem speciei in intellectu, & ad transferendum rem de ordine ad ordinem secundum esse cognitum, ergo fictio est ponere quod angelicus intellectus confortet intellectum humanum, vel actionem nostram intellectus agentis. Tertio. Quia fictio est illud, quod dicit de ordinatione fantasmatum & transpositionem eorum per angelum. Aut enim angelus mouet speciem & ponit eam extra spiritum, & tunc accidens migrat de subiecto in subiectum, aut mutat locum ipsum spiritum, quomodo conuenit autem mutetur spiritus, semper sunt in eo species prædictæ, aut ostendit spiritum, in quo est vna species, & abscondit spiritum, in quo est alia species, & hoc non potest intelligi, nisi ponatur, quod illa species habeant diuersa subiecta, & exigant aliam & aliam partem spiritus pro subiecto, sed hoc est inconueniens. Tum quia non posset recipi tanta multitudo specierum in tam parua quantitate & spiritu existitum in parua cęlesta. Tum quia tunc qui habet manus caput, posset plus fantasmari. Tum quia tunc ex aliquo numero specierum posset occupari tota quantitas illorum spirituum, & omnes partes repleti, & tunc sequitur, quod homo postquam acquiuisset certam multitudinem specierum non posset plus accipere, nec proficere, quia non posset per res species recipere. Hęc ille: & in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum responderetur ad rationes primo loco inductas contra primam conclusionem. Et ad primam si quidem, & duodecimam, quæ in idem coincidunt responder. Greg. de ari. qui in hac materia aliquantulum concordat cum S. Tho. pro cuius solutione præmitit, quod sicut ad hoc, quod aliquid sensibile sentiat ab aliquo sensu, non sufficit, quod illud sit sensibile, & ille sit sensitiuus, sed requiritur, quod sensibile comparetur ad sensum secundum debitam distantiam vel comparationem in proportionem, & distantia, & aliis conditionibus certis diuersis tunc diuersitatem sensuum & sensibilibus, vt quia visibile

bile necesse est esse oppositum secundum rectam lineam ad organum visus, quod non requiritur inter audibile & auditum & si aliquid visus esset, cui visibile non posset sic opponi directe, ille non posset illud videre. Sic ad hoc, quod aliquid possit naturaliter intelligi intuitiue ab aliquo, non sufficit, quod ipsum sit intelligibile, & aliud sit intellectiuum, sed necesse est, quod si illud intelligibile determinet sibi aliquantulum se habere ad intellectum ad hoc vt intelligatur, taliter vtique se habeat ad ipsum, quod si sit impossibile naturaliter ipsum ad illud taliter se habere, impossibile est etiam ipsum ab illo sic intelligi. Est enim potens, quod habet potentiam faciendi, & vt est potentia faciendi, est autem non omnino, sed habentium se aliquo modo vt dicitur nono meta. Nunc autem quamuis cogitatio sit intelligibilis, & intuitiue, & distincte, tamen ad hoc vt sit sic, possibile est ab intellectu creato intelligi, ipsa ex natura sua determinat sibi quendam modum se habendi ad ipsum, sic quod si non taliter se haberet ad illum, non esset possibile illam intelligi ab eo. Iste autem modus, vt puto, est quod informet eum, & sit in illo subiectiue, quod potest inquit declarari ex eo, quia si per potentiam Dei duo homines essent in eodem loco primo, adhuc cogitatio vnus non intuitiue intelligeretur ab alio, non obitante, quod esset eiusdem rationis in intellectu illius, & alius forsitan melius dispositus, & ipsa ita esset proxima intellectui illius, sicut ei, in quo est. Nec apparet propter quid ipsa posset concitare intellectum suum in vno, & non in alio, nisi quia est in vno subiectiue, & non in altero. Alio etiam casu possibile dato gratia exempli declaratur. Nam si vnus angelus bonus, vel malus sit in eodem loco primo cum homine, ita quod corpori hominis, & cuiuslibet parti eius coexistat totus angelus, sicut coexistit tota anima rationalis illius, præter hoc quod illa informat corpus, angelus autem non, si cut forte pluries accidit, cogitatio illius angeli æque præfens erit illi animę illius hominis penitus sicut propria cogitatio illius, & tamen non cognoscitur ab illo distincte. Nec videtur posse alia causa assignari præter hanc, quia illa non erit in illius anima sicut forma in materia. Cum igitur nulla cogitatio isto modo se habeat ad aliquem alium intellectum ab eo, cuius est, aut naturaliter se habere possit, sequitur quod a nullo alio cognosci possit intuitiue. Non tamen hoc modo oportet se habere ad intellectum omne quod ab eo debet intuitiue cognosci, sicut nec est necesse omne, quod sentiri potest, esse directe oppositum, sicut necesse est esse visibile a hoc quod videtur. Tunc ad rationem in oppositum dicitur, quod conclusio, quæ ibi inferitur & directe concluditur potest cõcedi, scilicet quod cogitatio potest cognosci ab angelo, sed non sequitur, potest cognosci ab angelo, igitur distincte & intuitiue, sed est fallacia consequentis, sed si in maiore addatur intuitiue, dicendo sic. Omne intelligibile in actu præfens &c. potest ab eo intuitiue intelligi. Dico quod propositio vera est, si intelligatur taliter esse præfens, qualiter illud, vt sic intelligatur, ex natura sua requirit. Et tunc patet, quod minor est falsa ex præmissis. Hęc Greg. Apparet mihi, quod multa bene dicit, & aliqua falsa interfert. Potissime cum dicit quod cogitatio ad hoc vt intelligatur distincte, & intuitiue ab aliquo intellectu creato determinat sibi talem modum presentie, quod si subiectiue in illo intellectu, a quo sic intelligitur, & quod informet illum intellectum. Hoc enim est contra Sanctum Tho. Nam ipse concedit, quod vnus angelus potest videre distincte, & intueri cogitationem existentem subiectiue in intellectu alterius, dum tamen illa cogitatio per voluntatem cogitantis ordinatur ad alium angelum per modum locutionis, & hoc modo ponit fieri locutionem in angelis, sicut postea patebit. Si ergo dicatur sic, quod cogitatio vel intellectio non potest distincte & intuitiue intelligi ab aliquo intellectu creato, nisi si sit subiectiue in illo, vel saltem ordinatur ad illum per voluntatem illius, in quo est subiectiue, tunc solutio Grego. vadit ad mentem Sancti Tho. quod patet. Nam de malo q. 16. arti. 8. in solutione secundæ sic dicit. Sicut visus corporalis non omnem formam corporalem percipere potest, sed solum sibi proportionatam, non enim notitia potest videre lumen solis, ita etiam visus spiritalis non potest videre

Tex. com. 2.

Secundam vero dicit cognitionem rei non in se, sed in com-
muni & quid est. Vel per prima dicitur cognitio habita per
propria, & adaequatam speciem rei. Secunda vero dicitur
cognitio habita per speciem imperfectam, & non adaequa-
ta rei. Vel per prima dicitur cognitio rei quantum ad essen-
tiam & esse rei. Secunda vero dicitur cognitio rei quan-
tum ad essentiam, sed non quantum ad esse & alias cog-
nitiones rei, secundum quas existit in rerum natura. Vtrum
autem habitus infusi vel acquiriti, & substantia separat co-
gnoscantur a nobis illo modo, quo dicit Greg. non est pra-
sentis speculationis. Ad argumenta Durandi dicitur, quod
probationes conclusionis bene intellecte nullas de calum-
nias ibidem per eum adductis patiuntur. Vnde ad primam
calumniam dicitur, quod probatio conclusionis non solum
& praecise innititur illi fundamento, voluntas soli Deo su-
biacet, quo ad causalitatem, ergo & quo ad cognitionem,
sed potius isti motus voluntatis non est aliqua natura fi-
xum esse habens in rebus eo modo, quo substantia, & acti-
ua fixa & quietas, & stabile esse naturaliter habentia, nec ha-
bet necessarium, aut determinatam connexionem, aut de-
pendentiam ad aliquam causam naturalem, sed solum ad
causam diuinam nec potest ad sui cognitionem mouere in-
tellectum, quem non informat imprimendo actum primu
qui est species intelligibilis, nec actum secundum, qui est
actualis consideratio. Nec angelus habet concretam sibi
speciem intelligibilem naturaliter representatiuam voli-
tionis alienae sufficienter, sic quod tali volitioni posita in
esse, statim simpliciter representetur in intellectu angelico
ergo nullus intellectus angelicus propria virtute naturali
potest videre alienam cogitationem in seipsa, nisi forte co-
gitatio illa per voluntatem cogitantis ad angelum ordine-
tur. Probatio autem sic intellecta non habet instantiam,
& quod Sancti Thomae illam probationem intendat, patet
per illa, quae adducta sunt in probatione primae conditio-
nis de quaestionibus de veritate, quod adhuc confirmatur.
Nam de malo, quaestio. 16. articulo octauo arguit sic in 17. Si-
cut inquit dicit Aug. secundo super Gen. ad litteram, an-
geli per species, quas in creatione acceperunt, omnia quae
sunt infra eos cognoscunt, sed cogitationes nostrae sunt in
fra eos, quia ordine naturae anima est inferior angelo, ergo
demonstrat per illas species innatas possunt cognoscere cog-
itationes hominum. Ecce argumentum. Sequitur respon-
sio. Dicendum inquit quod Aug. intendit loqui de natu-
ris inferioribus, quas angeli naturaliter cognoscunt per
formas innatas, non autem de cogitationibus voluntariis.
Haec ille. Et similia dicit de veritate, quaestio. nona articulo
quarto in sol. septimi, & Vnde dicitur in supra fuit adductum. Et
vltra hoc octauo loco arguit sic. Formae intellectus angeli
ordinantur ad cognitionem rerum, sicut rationes rerum in
Deo ad eorum productionem, cum sint similes eis, sed
per rationes ideales producit quicquid est in re, vel intus,
vel extra: ergo & angelus per formas intellectus sui cogno-
scit alium angelum, & omne quod est extrinsecum angelo
& ita cognoscit conceptum eius &c. Ecce argumentum.
Sequitur responsio. Dicendum quod ratio illa procederet
si formae intellectus angelici essent ita efficaces ad cogno-
scendum, sicut rationes rerum in Deo sunt efficaces ad
ducendum, sed hoc non est verum, cum nulla sit equalitas
creaturae ad creatorem. Haec ille. Ex quibus patet, quod
cogitatio vel volitio non habet connexionem cum natu-
ris, quarum species sunt in dire intellectu angelico, ideo
non sunt naturaliter cognoscibiles ab angelo immediate
& in se. Vterius dicitur, quod illa consequentia superius
facta, scilicet voluntatis actus soli Deo subiacer quo ad ca-
litate, ergo & quo ad cognoscibilitatem posset aliquanti-
ter sustineri, quod esset bona de materia licet non de for-
ma. Cuius ratio est, quia motus vel operatio non potest co-
gnosci, nisi altero sex modorum. Primo quidem si per se
possit mouere potentiam cognitiuam ad sui cognitionem.
Secundo si potentia cognitiua alium de habeat speciem suffi-
cienter representantem tale obiectum, licet non impressa
ab obiecto. Tertio si cognoscatur effectus vel terminus, ap-
proprius illius motus. Quarto si cognoscatur causa propria il-
lius motus. Quinto si illud, quod mouetur tali motu sit co-
gnoscens & reflexiuum supra se & suam motionem. Sexto

Motus vel o-
peratio non potest
cognosci, nisi
altero sex mo-
dorum & quae-
sio non est co-
gnoscibilis al-
terius quae suo su-
biecto.

si vnum cognoscituum instruat ab alio cognoscente ta-
lem motum. Motio autem voluntatis non potest cogno-
sci primo modo naturaliter ab intellectu creato separato
a tali voluntate suppositi, quia nec potest imprimere
in intellectu angelicum, nec humanum. Nec secundo
modo, quia species concretae angelis non representant di-
recte & sufficienter tales motiones nullum per se ordinem
habentes ad aliquam naturalem causam vniuersi, vt supra
dictum est. Nec tertio modo, quia volitio non habet ali-
quem effectum vel terminum notiore illa per quam pos-
sit in se cognosci, vt in se esse Nec quarto modo, quia voli-
tio nullam habet causam efficientem, nisi Deum & pro-
prium subiectum, quorum neutrum habet determinatum
ordinem ad aliquem talem actum in particulari notum
naturaliter angelo. Sed isto modo Deus cognoscit actum
voluntatis cuiuslibet, & forte beati in verbo. Restat igitur
quod actus voluntatis non potest naturaliter cognosci ni-
si duobus vltimis modis, scilicet quinto modo a proprio
supposito, & sexto modo a supposito alieno per mutuum
locutionem, de qua postea dicitur, & sic patet, quod quia
motus voluntatis a solo Deo tanquam ab extrinseco mo-
tore dependet, ideo non est naturaliter cognoscibilis ab
angelo, additis praedictis, scilicet quia cum hoc non est co-
gnoscibile ab eo primis tribus modis. Item potest aliter
ad hoc argui. Nulla operatio intellectus aut voluntatis, sen-
sus aut sensualitatis potest proprie cognosci, nisi cognitio
suo proprio obiecto. vt dicitur secundo de anima. Obiectum
autem comparatur ad actum vt principium vel vt finis, &
sic vt causa efficiens vel finalis, non ergo potest cognosci
volitio nisi cognoscatur eius obiectum & finis. Modo sic
est, quod voluntas non respicit pro proprio obiecto & fi-
ne aliquod particulare bonum, sed bonum in communi,
cuius radix est ipse deus. Quia autem tendat in hoc vel il-
lud bonum particulare, & determinatum accidit volitanti
vt voluntas est, & sic actus eius in quantum huiusmodi nul-
lam connexionem habet ad aliquod particulare obiectum,
sed solum ad bonum vniuersale, & ad Deum tanquam ad sua mo-
tium, & finem suum. Cognoscere autem habitudine actus
ad obiectum vlt, & non ad obiectum particulare, non est
cognoscere actum propria & specifica & distincta cog-
nitione. Quia autem actus voluntatis terminatur ad aliquod
in particulari, & ad aliquod particulare bonum & finem
particularem, hoc procedit ex motione Dei inclinantis
voluntatem plus ad hoc quam ad illud. Prima enim mo-
tio voluntatis est a Deo secundum Aristot. in capitulo de
bona fortuna, vt recitat Sancti Tho. prima parte. q. 105. art.
quarto & prima secundae. quaestio. nona articulo. & q. 17.
articulo. quinto tertium, tertio contra cap. 89. h. & de malo. q.
secta articulo. primo & de veritate. q. 22. articulo. nono. Ad quem
at in particulari, & ad inclinare voluntatem, solus deus
nouit, & ille qui sic a deo inclinatur. Quia autem addit ar-
guens de celo & materia prima & aegens, qui soli Deo su-
biiciuntur quo ad causalitatem &c. Dicitur q obiectum ni-
hil penitus valet, quia nullum illorum ad sui cognitionem
exigit cognitionem causae efficientis vel finalis, sicut exi-
git omnis actus intellectus & voluntatis, vt dictum est. Et
vterius, quia talia sunt cognoscibilia per proprias species
ab eis impressas, vel intellectui concretas, non sic est de
motu voluntatis. Ad secundam instantiam & calumniam
dicitur, quod motus celi cognosci potest sine cognitione
voluntatis, a qua dependet, quia ille motus necessaria con-
nexionem habet ad suum terminum ad quem particulari
& est determinatus ad vnum finem proximum. Non sic est
de motu intellectus, qui habet totum ens pro obiecto, nec
de motu voluntatis, qui habet vniuersale bonum pro ob-
iecto & fine, & specialiter actus intellectus potest procede-
re a diuersis speciebus intelligibilibus. Et dato quod
procedat ab aliqua in speciali, terminari potest ad diuersos
conceptus. Modo incertum est angelo, quia specie alius an-
geli vtatur, immo an aliqua vtatur. Et similiter dato qd
conlter sibi, quod tali specie vtatur, incertum est ei ad qd
cognoscendum vtatur. Ad tertiam instantiam, dicit quod
libertas voluntatis quodammodo est libertas ab alterius
cognitione, quia enim libera est & i differes ad quolibet
particulare bonum, soli Deo ipsam determinanti & sibi
ipfi

Ter. com.

Ter. 7.

Angeli
sunt
animae
simples
& immortales
& incorruptibiles
& impassibiles
& immutabiles
& immobiles
& immutabiles
& immobiles

Angeli
sunt
animae
simples
& immortales
& incorruptibiles
& impassibiles
& immutabiles
& immobiles

ipfi sic determinate constare potest ad quid eius actio ter-
minetur, & per consequens solum Deo & sibi notus est suus
actus. Ad quartam instantiam dicitur, quod fecit esse de co-
gnitione imperata a voluntate, & de actibus exterioribus
a voluntate imperatis, quia motus exteriores habent con-
nexionem ad alias causas naturales praeter intellectum &
voluntatem saltem causam materialem & finalem, quia
omnis motus exterior est subiectiue in aliquo corpore, &
acquiri vel perdit aliquam formam, vel vbi, vel locum,
& relinquat qualemcumque effectum, non sic de acti-
bus intellectus, quae dicuntur cogitationes. Ad quintum dicitur,
quod licet voluntas respectu praesentium sit determinata, tamen
illa determinatio non potest cognosci, nisi in particulari
cognoscatur ad quod obiectum determinatur. Hoc autem
non potest cognosci ex sola inspectione potentiae nec obie-
cti, quia neutrum habet naturalem ordinem ad alterum,
sed ille solus hoc nouit, qui libere voluntatem inclinatur, &
voluntas quae libere inclinatur. Determinatio enim non est
quid ex se cognoscibile, sicut nec aliquis motus, aut opera-
tio, sed cognoscitur cognitio principio eius & termino, &
habitudine vnius ad aliud. Quae quidem habitudo, quia
incerta est & occulta, idcirco & talis determinatio occul-
ta est, & per consequens actus voluntatis & intellectus, de
quorum ratione talis habitudo est, occulti sunt & incerti.
Secus est de actibus virium organicarum, sicut sint cog-
nitiue, sicut appetitiue, sicut localiter motiue, sicut vegetatiue,
quarum quaelibet suis actibus dependet a causis naturali-
bus determinatum & certum ordinem ad obiecta sua ha-
bentibus, quarum quaelibet determinatio angelico intellectu
est per species innatas innotescit. Item ad omnes instan-
tias potest dici sicut dicitur ad primam vltimate. Ad
primam contra secundam & tertiam conclusiones dicitur,
quod secundum sententiam Aristot. intellectus agens non est si-
cut substantia, quemadmodum somniauit Auer. & sui se-
quaces, sed est virtus naturalis animae, & assimilatur lumi-
ni inhaerenti Diaphano, & non soli subsistenti. Et de hoc
Sancti Tho. prima parte. q. 79. articulo. 4. luculenter executus
est, ostendens eum esse antecedens, non substantiam, est. n.
ad obiectum de secunda specie. Naturalis potentia. Ad secun-
dam dicitur, quod actio intellectus agens est primo illustra-
tio fantasmatum, inueniendi eis virtutem motuam intellectus
possibilis, secundo coagere fantasmatibus ad cognitionem
speciei intelligibilis in intellectu, tertio coagere species
intelligibiles ad pignitionem conceptionem intellectu-
lium, & sic non est factio, sed vera factio, quod intellectus
angelicus coagit intellectui humano & fantasie humanae
modo quo Sancti Tho. docuit superius. Verum tamen Sancti
Tho. nunquam posuit in angelis intellectum agentem,
aut possibilem, sicut patuit in questionibus praebitis, &
ideo vane super hoc impugnatur. Ad tertium dicitur, quod
illa ordinatio fantasmatum, quam facit angelus in huma-
na fantasia, non fit per translationem fantasmatum de sub-
iecto in subiectum, sed per motum localem spirituum q.
bus fantasmatum sicut suis subiectis inheret. Nec valet hu-
ius improbatio, quia dicitur, quod qualitercumque spiritus
mouentur, semper in eis sunt species praedictae &c. Hoc
quidem non obstat, quia hoc concessio, adhuc stat, quod
sicut lapis coloratus non semper est in debita praesentia ad
organum visus, & per consequens non semper videtur, ita
spiritus in quo est subiectiue species roseae, vel lapideae, non
semper est debite praesens organo fantasie, aut aliarum vir-
tutum sensitiuarum interiorum, & per consequens non semper
per fantasia vel cogitativa fantasmatum vel cogitat de asi-
no, rosa, vel lapide. Tales spiritus enim aliquando mo-
uentur, aliquando quiescunt, aliquando sunt propinqui,
aliquando distantes a potentia cognitiua. Vtrum autem
in eadem adaequata parte subiecti sint plures tales, dicitur
quod possunt esse in eadem parte, & in diuersis, & si poue-
retur, quod nunquam duo tales sunt in eodem subiecto
primo & adaequato, sed in diuersis, adhuc. 3. conclusiones
contra hoc ibidem factae non valent, quia diceretur, quod
fantasia potest esse subiectiue in puncto in quolibet autem
spiritus, sicut & in quolibet corpore sunt infinita puncta:
Et ideo non sequitur primum inconueniens, scilicet quod
tanta multitudo specierum non posset esse in paruo spiri-

tu, nec secundum. Quod habens maius caput posset plus
fantasari, nec tertium, scilicet quod esset dare maximam
multitudinem specierum in fantasia receptibilem. Et licet
ista positio sit probabilis, quia multi ponunt imaginem
apparentem in speculo esse subiectiue in quolibet puncto
speculi, tamen teneo aliam partem, scilicet quod quodlibet fan-
tasma est subiectiue in parte diuisibili, & quod in eadem par-
te spiritus possunt esse non rot, quin plures tales species.
Ex dictis patet quid sit dicendum ad rationes in pede quonis

DISTINCTIO IX. ET X.
QUAESTIO I.

Vtrum angeli habeant corpora naturaliter
eis unica potissime caelestia.



Irca finem praecedentis distinctionis,
& circa nonam & decimam distinctio-
nem secundi quaeritur occasione
quorundam ibidem per magistrum ta-
ctorum circa angelos. Vtrum angeli
habeant corpora naturaliter eis vni-
ca potissime caelestia. Et arguitur quod
sic. Quia Origenes in lib. Periarc. dicit. Solius Dei id est pa-
tris, & filii, & spiritus sancti naturae illud proprium est, vt si-
ne materiali substantia, & absque vlla corpore adiuunctio-
nis societate intelligatur existere.
In oppositum arguitur. Quia dicit Dionysius. quarto capi-
tulo de diuinis nominibus, quod angeli sicut incorporales
ita & immateriales intelliguntur.
In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponitur
determinatio Sancti Thomae in secundo recitabuntur quae-
dam obiectiones. In tertio ponentur earum solutiones.
Quantum ad primum argumentum ponitur prima
conclusio. Nullus angelus vnitur corpori caelesti ta-
quam forma suae materiae. haec recitat Sanctus Thom. pri-
ma parte. q. 70. articulo. tertio vbi quaerit. Vtrum corpora cae-
lestia sint animata, & dicit sic. Circa ista quaestionem apud
philosophos fuit diuersa opinio: Anaximander vt refert Au-
gustinus de ciuitate Dei factus est reus apud Athenienses, quia
solem dixit esse lapidem, vel lampadem ardentem, negans
vtrique ipsum esse Deum, vel aliquid animatum. Platonici
vero posuerunt corpora caelestia animata. Similiter, & apud
doctores fidei fuit circa hoc diuersa opinio. Nam Origenes
posuit corpora caelestia animata. Hieronymus etiam
cum eodem sentire videtur exponens illud Ecclesiastes pri-
mo Lustrans vniuersa per circuitum pergit spiritus. Basilius
vero & Damascius asserunt corpora caelestia non esse ani-
mata. Augustinus vero sub dubio derelinquit, vt patet se-
cundo super Gen. ad litteram, & in enchi. Vbi etiam dicit,
quod si sint animata caelestia corpora, pertinent ad societatem
angelorum eorum animae. In hac autem opinionum
diuersitate, vt aliquantulum veritas innotescat. considerandum
est, quod vno animae ad corpus non est propter corpus,
sed propter animam: non enim forma est propter materia,
sed e contra. Natura autem & virtus animae apprehendi-
tur ex operatione eius, quae est quodammodo finis eius.
Inuenitur enim corpus necessarium ad aliquam operatio-
nem animae, quia exercetur mediante corpore, sicut patet
in operationibus animae sensitiuae & nutritiuae. Vnde neces-
se est tales animas esse vnitas corporibus propter suas ope-
rationes. Est autem alia operatio animae quae non exercetur
mediante corpore, sed tamen ex corpore aliquod ad-
miniculum tali operationi exhibetur, sicut per corpus ex-
hibentur animae humanae fantasmatum, quibus in diger ad in-
telligendum. Vnde etiam talem animam necesse est corpo-
ri vniri propter suam operationem, licet contingat ipsam
separari. Manifestum est autem, quod anima caelestis cor-
poris non potest habere operationes animae nutritiuae quae
sunt nutritiuae, augere, generare. Huiusmodi enim operatio-
nes non conueniunt corpori incorruptibili per naturam.
Similiter etiam nec operationes animae sensitiuae corpori
caelestii

Varia idem
doctores
dei circa hoc
posuerunt.

Natura & virtus
animae apprehendi-
tur ex operatio-
ne dignosci-
tur.

mo, & tñ sunt propter hominem quia omnes sunt admi-
 stratorij spiritus in mitterium nisi propter eos qui here-
 ditatem capiunt salutis fm apostolum. Nec obstat, qd dicit
 nobilitas non ordinari ad ignobile. Hoc n. est verum prima
 intentione, non secunda, vt tangit Arist. secundo. cœli, &
 12. metaph. Vnde cœli & angeli sunt prima intentione
 propter nobilitatem Dei, propter quod finis oim motu-
 rum cœlestium est finis eorum prima intentione. Secunda
 vero intentione est finis generatio & corruptio & conser-
 uatio rerum in esse. Nec debet mouere secundum, quia an-
 tiqui adorantes cœlum & stellas erant idolatra, quia attri-
 buebant eis rationem primi principij. Nec debet mouere
 tertium quia spiritus motores corporum cœlestium non
 fuerunt creati ante omnem diem cum alijs angelis in cœlo
 empyreo, vbi fuit bonorum confirmatio, & malorum
 auersio, sed creati sunt cum suis corporibus secunda die,
 sicut anima rationalis creata est cum corpore, & in corpe
 humano sexta die. Et ideo licet habuerunt liberum arbi-
 trium ad bonum & malum, tamen scientes malitiam spi-
 rituum apostatantium, & eorum damnationem, & gloriam
 bonorum, facti sunt de consorcio angelorum beatorum:
 Sicut dicit Aug. in enchi. 35. cap. Nec debet eis fieri festum
 in speciali & solemnitas, quia licet sit probabile, non con-
 stat eos esse vnitos. Nec est dubium quin angeli, qui de factio
 dicuntur mouere corpus cœlestis, includantur in com-
 muni festo angelorum. Propter operationem etiam quam
 habent in hæc inferiora, non debent coli in speciali, quia
 ista necessario procedunt, & nō a libero arbitrio ipsorum
 Propter duo etiam in speciali non sunt colendi. Primo
 propter periculum idolatriæ, secundo quia est dubij vtrū
 sint naturaliter vniti, vel tantum voluntarie, tamen non est
 dubium, qd sol & luna cum sint corpora non sunt veneran-
 da. Motores vero eorum inter ceteros spiritus venerant.
 Nec quartum debet mouere, quia & si motus circularis
 cōsequatur illos spiritus, sicut accidentia propria ignis cō-
 sequuntur formam ignis, vt sint in corporibus cœlestibus
 spiritus isti, sicut naturalia principia, quia tamen mouen-
 tur per appetitū ex desiderio primi principij, & ad iussum
 eius, apprehenso in fine iudicii sine vniuersa motu cessa-
 bunt, motus enim animalis finem habet, facta mutatione
 circa intentum. Ex tunc igitur erunt naturaliter in quiete,
 sicut homo quando qd itat, quandoq; quiescit, & vtroq; mō
 natura. itet. Nec quantum debet mouere, quia illi spiritus
 non aliter dicuntur vniti, nisi quia motus exercent pro cō-
 seruatione hominum, & continuatione ipsorum. Sextum
 etiam non valet, quia post iudicium a suis corporibus non
 separabuntur, nec vnquam separati sunt. Nō enim possunt
 ab eis voluntarie separari sicut nec anima a corpore, nec
 per corporis corruptionem sicut anima, nec per diuinam
 potentiam, quia hoc non expedit, nec aliquid exigit, licet
 diuina potentia possit eos separare. Erunt autem perpetuo
 beati & contemplationi vacantes, sicut dicit hodie vacant,
 & mouent illa corpora. Septimum etiam non obuiat, quia
 illi spiritus cum sint rationales & intellectuales, nullum
 impossibile appetunt, nunquam igitur desiderant esse, ali-
 bi, sicut nec boni spiritus optant esse extra corpora secun-
 dū illud apostoli. Nolimus spoliari. nec isti spiritus reli-
 quere corpora sua appetunt, vt intra partes orbium hinc
 aut illinc possint discurrere. Octauum deniq; non obuiat,
 quia cœlum empyreum non est animatum, quia nec mo-
 tus eius nec aliquid apparens videtur hoc pbare. Tamen
 posito qd non sit animatum, adhuc sua corporeitas est no-
 bilior corporeitate calorū mobilium, p eo qd huiusmo-
 di corpora aliquid participant de ratione materiæ, quia nō
 sunt in vltima perfectione, nisi ex alio. Intelligent a cœlū
 autem empyreum ex se est in suis dispositionibus. Quinto
 principaliter arguit sic. Quia non videtur fidei dissonare,
 immo videtur sequi ex multis quæ fides tenet, qd motores
 orbium non tñ modo se habeant ad cœlos, sicut figulus ad
 rotam. Quod apparet, quia cœli fm fidē sunt principium &
 ca efficiens multorum aiarum, quod est fortissimum ar-
 gumentum, qd in eis sit spūs & corpus, sicut dicit Commē
 tator. 12. metaph. 1. possibile est enim, qd purum corpus
 sit causa in esse suo, & conseruatio ipsius animati. Nec hoc
 posset saluari, nisi spūs tantumō vnirentur in ratione mo-

v. rñ cœlū ex
 hoc qd est cō-
 statorū debe-
 at esse animatum

toris, cum motor nihil faciat ad actionem, quæ prouenit
 ex mobili, nisi quia applicat actiua passiuus. Iam secundo
 quia in cœlo apparent virtutes quæ non possunt reduci in
 corporeitate cœli. Oriens enim habet specialem virtutē
 vnde est Dextrum cœli. Occidens etiam, habet suam specia-
 lem virtutē, & similiter merides, & sic de alijs domibus
 Probatur enim experimento, qd idem planeta in alia & alia
 domo habet aliam & aliam virtutē, quod maxime relucet
 in motu martis. Polus etiam arcticus & antarcticus hnt
 aliam & aliam virtutē, sicut patet in motu acus præcedē
 re alteratioe adamantis. Nec hoc potest attribui stellis,
 quia in polo arctico non est stella. Vnde si stella nautica
 mutaret locum, adhuc ille polus haberet eandem virtutē
 igitur necesse est, qd tales virtutes deriuentur a cœlo in vir-
 tute animæ sibi vnite non enim potest attribui naturalib.
 partibus corporis. Tum tertio quia quæro an cœli sint in-
 differentes ad motum circulem, aut naturaliter ad ipsū
 inclinatus. Si sint indifferentes, igitur motus nō est natu-
 ralis. Si vero hnt inclinationē ad illū, quæro ista inclinatio
 a quo est. non enim pot esse a figura specifica, quia motus
 est ca, qd fit in tali figura, & nō euerfo. Nec oritur illa in-
 clinatio a natura corporeitatis, quia motus circularis est p
 prius animæ nec conuenit corpori vt sic. Tunc quarto quia
 corpus cœlestis tunc esset corpus mathematicum, quia nō
 esset i eo principij naturale, ergo nō esset corpus physicū:
 & hæc est rō philosophi primo cœli. Et si dicat, qd iō rean-
 det physicū, quia est principij alterationis in rebus. Non
 valet, quia oē corpus physicū nō tñ hnt principij motus,
 qd est alteratio vel gnatio, sed hoc hnt inq; tū et principij
 motus localis. Nullū n. corpus physicū siue sit simplex, siue
 mixtū caret motu locali, ad quē nō sit determinatū ex
 principio naturali intrinseco. Sequit et qd nec figura spheri-
 ca, nec aliqua proprietates erit cœlo naturalis, nisi detur prin-
 cipij naturale intrinsecū determinas ad tales proprietates.
 Corporeitas enim cœli possit esse figuræ ovalis, sicut circu-
 laris, inq; tū corporeitas est. Et hæc est intentio philosophi
 & Commentatoris secundo cœli, vbi arguit contra ponētes
 ignē hnt figuræ pyramidale, quia corpus nobilitas, vbi dicit
 cōsequenter, qd corpus non hnt talē figuram, quia corpus
 sed quia aiatum. Tu quinto quia aliter non apparet, quō
 isti spiritus possent mouere illud corpus aut enim impellē
 do ante se, aut trahendo post se, aut quocūq; vis, necesse
 est illos spūs mouere localiter motu circulari. Vel si sint i-
 mobiles, itab it in determinata parte orbis, pellendo par-
 tē post partē si sint in oriente, vel trahendo ad se, si essent
 in occidente, & sic sint in continuo tractu vel pullu, & tūc
 cœlū aliqñ moueretur tardius, a ignē velocius. Et si dicat,
 qd moueret sola voluntate, hoc est impossibile, nisi per hoc
 quod est sibi propriū & naturaliter vnitū, sicut aia hnt do-
 minū supra corpus. Sexto principaliter arguit, qd ista posi-
 tio videtur diuinam potētia magnificare. Magnificatur n.
 creator ex magnitudine speciei creaturæ, sicut dicit sapiēs.
 Si igitur deus ne ordinatū vnuerſum, qd dispositis elemē
 tis & inferioribus superposuit animā, ita totum mundum
 causantia & regentia & conseruantia, vnuerſa tamen sub
 eius arbitrio, ita qd ordinem itum & actiōnem valet immu-
 rare, sicut habetur de actione ignis in camino peccatorum, si
 tali modo ponatur, non apparet, qd repugnet diuinæ potē-
 tiæ. Septimo arguit. Quia Commentator secundo cœli, cō-
 mento. 62. dicit, qd in genere animatorum nobilium anima
 tum est cœlum primum, quod mouetur motu diurno. Et
 12. metaph. commento. 36. dicit, qd corpora cœlestia cum
 habeant appetitum propter intellectum, necesse est illa esse
 nobilitiora corpora sensibiliū. Et ibidē dicit, qd principij
 oim substantiarū sunt aia & corpus, aut intellectus & aia
 & desiderium tñ, quæ sunt corpora caelestia. Quia n. sunt
 principia animatorū, sicut necesse, vt essent aia, & vt prin-
 cipia eorū sint anima & corpus. Itē de substantia orbis di-
 cit, qd cœlum dicitur vinum per principium separatū, quod
 est in eo, non per principium, quod est pars in eo aliquid.
 Vnde est viuum & appetens & motum in loco vnuerſali-
 ter, non vero tantum est intelligens per partem sui, hoc
 est quia intellectus copulatur homini per partem sui, puta
 per fantasmata. Et ideo non est vnuerſaliter intelligens
 per omnes partes suas, sed suum intelligere uiget in de-
 terminata

hic quod
 dicitur
 in
 qd dicitur
 in qd dicitur
 in qd dicitur

terminata parte, non formaliter, sed obiectiue. Forma vero
 corporis cœlestis, eo quod vnitur sibi, non mediante parte
 aliqua, dat corpori cœlesti, quod sit intelligens vnuerſaliter
 secundum motum. Et hoc est, quod idem Commenta-
 tor ait secundo cœli, comment. 3. qd hæc corpora sunt intel-
 lectiua & animata fm vnuerſum, ppter hoc quod formæ
 eorū non sunt diuisibiles fm corporis diuisionē. Ex quibus
 vñ, qd cœlum sit aiatum, ac per hoc qd intelligentia sit aliquo
 modo eius forma. Hæc ille. Et in hoc 2. articulo, terminatur.
 Quæritur autem tertium articulo respondendum est præ-
 dictis obiectionibus. Et quidem ad primum negatur
 antecedens. I. qd intelligentia sit principium motus corporis
 cœlestis ad modum formæ naturalis, immo ad modum mo-
 toris voluntarij. Et ad dicta Commentatoris dicit, qd nun-
 quam Commentatoris mens fuit, quod aliqua substantia spi-
 ritualis & intellectualis possit esse forma alicuius corporis
 proprie loquendo de forma, sicut patet ex dictis eius in 3. de
 anima, comment. 5. vbi conatur astruere, quod intellectus
 possibilis non sit forma corporis humani, nec multiplicatus
 ad multiplicationem hominum, sed vnus omnium, &
 separatus fm esse a quolibet hoie, & a quolibet materia, &
 quolibet corpore. Quid aut requiratur ad hoc, quod aliqd
 sit proprie forma corporis vel materiæ, ostendit S. Thom. 2.
 contra Gentil. cap. 68. Ad hoc (inquit) quod aliqd sit for-
 ma substantialis alterius duo requiruntur, quorum vnū est
 vt forma sit principium essendi substantialiter ei, cuius est
 forma. Principium autem dico non efficiens, sed formale,
 quo aliqd est, & denominatur ens. Aliud est quod sequitur
 ex primo. I. quod forma & materia conueniant in vno esse,
 quod non contingit de principio effectiue cum eo, cui dat
 esse. Et hoc esse est, in quo subsistit substantia composita,
 quæ est vna fm esse ex materia & forma constants. Hæc ille.
 Ex quo patet, quod vana est fictio, quam ponit arguens, di-
 cens in principio suæ positionis ante argumenta recitata, qd
 intelligentia se habet omnino ad corpus cœlestis, sicut for-
 ma ignis ad materiam excepto quod non dat sibi actū pri-
 mum, dat tñ sibi omnes secundas perfectiones, qd est prop-
 rium soli formæ &c. Ex hoc nanque sequitur, quod intel-
 ligentia nō proprie nec vnioce est forma substantialis cor-
 poris cœlestis, ex quo nō dat sibi actum primum, qui est ef-
 ficere, nec conuenit cum illo corpore in vno & eodem esse sub-
 stantiali. Vltcrius dicere, qd intelligentia non dat corpori
 cœlesti actum primum, sed secundas perfectiones, est æque
 vanum & impossibile, sicut dicere qd ignis ab alio hnt esse
 substantiale, & ab alio habet leuitatem, & suas proprias pas-
 siones. Et ideo ad singula dicta eius respondendo dicit primo,
 quod non est impossibile, immo verum, quod substantia sepa-
 rata, vel forma abstracta agat in corpus per contactum
 virtutis, prout declarat S. Tho. 2. contra Gentil. cap. 56. Et
 Philo. 8. Physic. vt recitatur est in probatione conclusio-
 nis. Tamen Commentator vbi allegatur, forte intendebat,
 quod forma abstracta non agit in corpus per contactum
 mutuum, ita vt tangat corpus, & tangatur ab illo. Secun-
 do dicitur, quod intelligentia non dicitur natura corporis
 cœlestis illo modo, quo forma ignis substantialis vel acci-
 dentalis dicitur eius forma, sed valde æquiuoce, vt etiam
 verba Commentatoris sonant. Et de hoc S. Thom. de spiri-
 tualibus creaturis quædragesimalextra in solu. septimi sic di-
 cit. Substantia spiritualis quæ mouet cœlum, habet virtutē
 naturalem determinatam ad cœlestis corporis motum. Et
 similiter corpus cœli habet naturalem apertudinem, vt tali
 motu moueatur, & per hoc motus cœli est naturalis, licet
 sit a substantia intelligente. Tertio dicitur, qd Commenta-
 tor accipit ibi æquiuoce & improprie animam, & animationē,
 & formā, & informationē. Vnde S. Tho. vbi supra in solu. 2.
 sic dicit. Secundum opinionem Auerr. cœlum est compositū
 ex materia & forma, sicut animal in inferioribus, sed tñ
 materia vtrouique æquiuoce dicitur. Nam in superioribus cor-
 poribus nō est potentia ad esse, sicut in inferioribus, sed ad
 vbi tantum. Vnde ipsum corpus actu existens est materia,
 quæ non indiget forma quæ det ei esse, cum sit ens actu, sed
 quæ dat ei motum solum &c. Item in solu. 1. arg. sic dicit.
 Commenta. corpora cœlestia dicit esse aia, quia substantia
 spirituales vnuntur eis vt motores, & non vt formæ. Vnde
 4. p. 7. Met. dicit, qd virtus formatiua seminis nō agit, nisi p

calorem qui est in semine, non ita qd sit forma in eo sicut aia
 in corpore naturali, sed ita qd sit ibi inclusa, sicut aia est in-
 clusa in corporibus cœlestibus &c. Item in solu. 10. sic dicit.
 Commenta. 1. 1. Met. ponit in cœlo duos motores, vnū con-
 iunctum, quem vocat aiam & alium separatum, qui mouet
 vt finis, tñ ex toto hoc non habetur amplius, quam qd sub-
 stantia spiritualis vnitur corpori cœlesti vt motor. Hæc
 ille. Quarto dicitur, qd cum Commenta. dicit, quod cœlum
 indiget non solum virtute mouente in loco, sed etiam vir-
 tute largiente ei figuram, mensuram & permanentiam &c.
 si intelligat, quod motor proximus & sibi coniunctus lar-
 gitur sibi omnia ista, siue per modum formæ substantialis,
 siue per modum causæ esse efficientis, falsum dicit, & sua
 auctoritas nullo modo est in hoc recipienda. Nam fm San-
 ctos angeli nullam formam substantialem vel accidentialem
 absolutam fixam & quietam producere possunt in materia
 corporali sicut ostendit S. Tho. prima parte. q. 1. ro. arti. 2. &
 de potentia Dei. q. 6. art. 3. & de malo. q. 16. arti. 9. Si autem
 intelligat de motore separato, qui est Deus, verū dicit. Vnde
 S. Tho. de spiritualibus creaturis. q. 6. in solu. 10. quod est
 tale Commentator in 1. 1. Met. dicit quod substantia sepa-
 ratæ sunt in optima dispositione, in qua esse possunt. Et hoc
 est vt vnaquæque earum moueat corpus cœlestis, vt agens,
 & vt finis, nō aut hoc esset, nisi aliquo modo eis vnirent &c.
 Et sic respondens sic dicit. Super hoc inuenitur Auerr. varie
 locutus fuisse. In libro. n. de substantia orbis dicit, quod idē
 est, quod mouet corpora cœlestia vt agens, & vt finis. Quod
 quidem est valde erroneum, præsertim fm eius opinionem,
 qua ponit, quod prima causa non est supra substantias mo-
 uentes, cum primum cœlum ipsa moueat. Sic. n. sequitur, qd
 Deus sit aia primi cœli, si substantia, qua mouet primum cœ-
 lum vt agens sit aia eius. Et rō, qua hoc dicit, est valde insuf-
 ficiens, quia cum in substantijs separatis a materia sit idem
 intelligens & intellectus, æstimauit, quod sit idē desideras
 & desideratū, quod nō est simile. Nam cognitio cuiuslibet
 rei sit fm qd cognitum est in cognoscere, desiderium aut sit
 fm conuersionem desiderantis ad rem desideratam. Si aut
 bonum desideratum esset desiderans ex seipso, nō cōpeteret
 ei, quod moueret ad consequendum bonum desideratum.
 Vnde oportet dicere, qd bonum desideratum, quod mouet
 vt finis est aliud a desiderate, quod mouet vt agens. Et hoc
 etiam ipse dicit in 1. 1. Met. Hęc ille. Quinto dicit, qd erroneum
 est ponere, qd aliqua creatura, siue corpus cœlestis, vel aliud
 habeat aliquid positium absolutum reale a causa formali,
 quod non habeat a causa efficienti. Sexto dicit, qd circa causa-
 litatem substantiarum separatarū, quam habent circa cœlū
 vel corpora inferiora, non multum standum est opinioni
 Commenta. cū in materia de intellectu agente & possibili,
 & de aia humana, & de substantijs separatis multa erronea
 scripserit, vt docet S. Tho. 2. & 3. contra Gen. Et sic patet, qd
 primū argumentū in dictis Comenta. fundatū nihil stabile
 cōcludit, sed multa falsa & erronea. Ad secundum dicit, qd au-
 thoritas Arist. aut Comenta. aut cuiuslibet alterius dicentis
 intelligentiam mouentem orbem esse vnitā sibi inseparabi-
 liter, nō est recipienda, sed repudianda tanquā erronea, & con-
 tra dicta Sanctorum ponētium post iudicium finale oēs &
 singulos beatos angelos & hoies in cœlo empyreo colloca-
 ti. Quia aut spiritus mouens orbem habeat aliquas condi-
 tiones formæ materialis, & formæ abstractæ concedit, quia
 est in aliquo conueniunt cum asino vel lapide, sed negat, qd
 sint formæ corporum proprie & vnioce, puta dantes esse
 subale, aut propria accidentia absoluta, siue qualitatē, siue
 quantitatem, siue conseruationē, aut permanentiā, aut con-
 stituentes vnā per se nām specificā cum corpore, vel mā, vel
 subiecto corporali, aut qd necessitate naturali moueant cor-
 pora, aut qd sint naturaliter inseparabiles a corpore, oia. n.
 ista sunt falsa. Ad tertij dicit, qd ad hoc, qd substantia spirita-
 lis, quæ mouet corpus cœlestis, exerceat operationem intelle-
 ctualem, quæ est intelligere, & desideratiua, quæ est velle, &
 moueat in loco, nō oportet, qd vnatur suo mobili, vt forma
 substantialis, nec qd sit aia eius, nisi æquiuoce. Illud autē qd
 allegatur de 7. Met. est gladius gloriæ, quo finis portitor in-
 gularur. Nam expresse dicit Commenta. in illis verbis, qd aia
 inclusa in corporibus cœlestibus non est in eis sicut forma
 in corpore naturali, sicut nec virtus formatiua in fame.
 Capreolus 2. Sent. T Ad quar-

Erroneum est
 dicere intelli-
 gentiam citra
 primum mo-
 uere vt agens
 & vt finis.

Quicquid reali-
 ter absolute
 habet effectus
 a causa formali
 li habet & ab
 efficienti.

Intelligentiā
 quamcumque
 cœlo insepara-
 biliter adha-
 rere erroneū.

Ad quartum dicitur, qd ista positio, que ponit corpora celestia esse vere, & proprie, & vniuocum cum ceteris animalibus animata, neganda est propter inconuenientia ibidem tacta ex dicta positione sequentia. Et ultra, quia est contraria dictis Sanctorum, & cōi opinioni Theologorum. Et vltimus pp rationes tactas in probatione conclusionis, quia si forma non est propter materiam, sed contra, & ideo nulla forma vnitur materie, nec alicui corpori naturaliter, nisi corpus illud sit necessarium ad exercendum operationem propriam illius forme, ita qd operatio illa non possit procedere a forma, nisi illa sit vnita corpori vt forma. Constat aut, qd nulla operatio substantie separatæ requirit talem vnionem eius ad corpus. Tunc ad singula inconuenientia, que arguens adducit dicit, qd ponere aliquid cōpositum Physicū ex materia & forma nobilius hoīe derogat philosophiæ. Nam 2. Phys. dicit Arist. qd anima humana est forma vltima ad quā terminatur consideratio Physici. Derogat et Theologia, quæ ponit qd cælum factum est ad complendum numerum electorum tanquā propter finem proximum, licet sit pp integritatem vniuersi, & propter diuinā bonitatem, tanquā propter fines remotos. Nec valet solutio per distinctionem, quā arguens ponit, quia nunquā indignius potest esse finis naturalis proximus, vel remotus rei se dignioris. Et de hoc S. Tho. de potentia Dei. q. 5. artic. 5. Vbi inquirens vtrum motus cæli quandoque cessaturus sit ait. Ratio permanentiæ motus cæli non potest sumi ex natura celestis corporis, ex qua tñ est aptitudo ad motū, sed oportet eā sumere ex principio actiuo separato, & qd omne agēs pp finē agit, oportet cōsiderare quis sit finis motus cæli. Si namq; finis eius congruat, qd motus aliqui terminetur, cælū quādoq; quiescet. Si aut finis eius non cōpetit quies, motus eius erit sempiternus, non n. potest esse, qd motus deficiat ex mutatione causæ mouentis, cū volūntas Dei sit immutabilis, sicut & eius natura, & per eā im mobilitatē consequantē, si qd sint causæ mediæ mouentes. In hac aut consideratione tria oportet vitare. Quorum primū est, ne dicamus cælū mouere pp ipsum motū, sicut dicebat cælū esse pp ipsum esse, in quo Deo assimilatur, motū. n. ex ipsa sua rōne repugnat ne possit poni finis, eo qd motus est in aliud tendens, vnde non hēt rōnem finis, sed magis eius, quod est ad finē. Cui et attestatur, qd est actus imperfectus, vt dicitur 2. de aia. & 3. Phys. Finis autem est vltima pfectio rei. Secundum est, vt non ponat motus cæli esse propter aliquod vilius. Nam cum finis sit vnde rō sumitur eorum, que sunt ad finem, oportet finem p̄geminere his, que sunt ad finem, potest aut contingere qd vilius sit terminus operationis rei nobilioris, non aut qd sit finis intentionis, sicut securitas rusticus est terminus quidem, ad quem operatio regis gubernantis terminatur, non tñ regimen regis est ordinatū ad huius rusticus securitatē sicut in finem, sed ad aliquid melius. In bonum cōc. Vnde non potest dici, qd generatio istorum inferiorum sit finis motus cæli, & si sit effectus vel terminus, qd & cælum istis inferioribus p̄ceminet, & motus eius motibus, & mutationibus horum. Tertium est, vt non ponatur finis motus cæli aliquid infinitum, qd vt dicitur 2. Met. qui ponit infinitum in causa finali, destruit finem, & naturam boni. Pertingere. n. ad id, quod est infinitū, impossibile est, nihil aut mouetur ad id, quod non potest consequi, vt dicitur primo cæli. Vnde non potest dici, qd finis motus cæli sit, vt consequatur in actu vbi, ad quod est in potentia, licet hoc Auicenna dicere videatur. Hoc. n. impossibile est consequi cum infinitum sit, quia dum in vno vbi sit in actu, erit in potentia ad aliud vbi, in quo prius actu existerat. Oportet igitur finem motus cæli ponere aliquid, quod cælum per motum consequi possit quod sit aliud a motu, & eo nobilius. Hoc aut dupliciter potest poni. Vno modo vt ponatur finis motus cæli aliquid in ipso cælo, quod simul cum motu existit, & sicut hoc a quibusdam Philosophis ponitur, qd similitudo ad Deū in causando, manere, & hæc est nostra positio. Ponimus. n. qd motus cæli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, etiā ipso cælo. Vnde nullum inconueniens est si ponatur finis motus cæli

Causa finalis naturalis vniuersi magis forma qd est.

Quies cæli si natura vnde attingitur.

Tex. com. 14. text. com. 16.

text. com. 3.

Non similitudo ad Deum in causando, manere, & hæc est nostra positio. Ponimus. n. qd motus cæli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, etiā ipso cælo. Vnde nullum inconueniens est si ponatur finis motus cæli

multiplicatio rationabilium animarū. Hæc ille. Ex quibus hoc patet, qd nunquam vilius est finis rei se dignioris. Quia aut homo sit finis cæli ostenditur Deuteronom. 4. Ne forte eleuatis oculis ad cælum videas solem & lunam, & omnia astra cæli, & errore deceptus adores ea & colas, que creauit Deus in ministerium cunctis gentibus. Similiter 2. sent. dist. 1. q. 2. art. 3. probat S. Tho. qd omnis creatura corporalis est facta propter hoīem, & sic vt qd nullum cōpositū corporale est nobilius hoīe. Item si cælum est nobilius cōpositum quā homo: ergo magis ad imaginem & similitudinem Dei, & sic vt, qd sicut in creatione hoīs dictum fuit. Faciamus hoīem ad imaginem & similitudinem nostrā multo plus debuit dici in creatione cæli, & non singulariter debuit dici, & totiens repeti in sacra scriptura, nec debuit tacere de cælo, quin alicubi diceretur, qd cælum est factum ad imaginem Dei. Item sicut totum vniuersum est finaliter actum pp Deum, ita qualibet pars vniuersi propter totum vniuersum, & inter partes illa, que nobilior est finis est ignobilior, vt docet S. Tho. 1. par. q. 23. arti. 7. Et sic cælū potius esset dicendum finis hoīs, quā econtra, & qd cælum potius est factus propter hoīem quā econtra. Nec valet si dicat, qd eadem rōne debet dici, qd homo est factus propter angelum, cum angelus sit nobilior hoīe, nā certe hoc est verum ad hunc sensum, qd homo factus est, vt æquatur similitudinem angeli tanquā finis proximi, & ideo sicut homo tenetur venerari angelum bonum tanquā digniorem se, ita si cælū sit nobilior hoīe, vt tu dicis, quilibet homo tenet venerari astra publice vel occulte, si ex hoc periculū idolatriæ apud imprudentes oriretur, que oīa sunt falsa & erronea, vt post dicitur. De secundo inconuenienti ibidem tacto dicit S. Tho. de spiritualibus creaturis. q. 6. in solutione quinti in oppositum, non dicimus, ora pro me sol. Tum quia substantia spiritualis non vnitur corpori cæli, vt forma, sed vt motor. Tum vt auferatur occasio idolatriæ. Hæc ille. Ex quo vt sequi, quod si sol esset actus, vt dicit arguens æque bene posset adorari sicut San. Martinus, aut alius beatus in corpore & anima, vnde patet quod ista opinio est occasio magna idolatriæ. Et cum dicit arguens, quod idolatriæ præfice reprehenduntur, qd a tribuebant eis rationem primi principij falsum est, immo multi eorum colebant astra, vt principia secundaria, cum viderent quædam astra alijs maiora & principaliora. Item quia ista opinio nō euadit quin astra sint salutanda & honoranda, & quin eorum orationes, & suffragia sint imploranda, vt dicatur, sancte sol ora pro me. De tertio inconuenienti non est multum curandum. Nam S. Tho. dicit illam rationem non concludere. Vnde de spiritualibus creaturis. q. 6. in solutione quarti in oppositum dicit. In hoc nulla est dubitatio si sequamur opinionem Damasc. ponentis angelos, qui peccauerunt de numero eorum fuisse, qui corporibus corruptibilibus preferuntur. Si vero sicut sententiam Gregoriam de superioribus aliquid peccauerunt. Dicendum qd Deus eos, quos ad hoc ministerium deputauit, custodiunt a casu, sicut & plures aliorum. Cum autem dicit arguens, quod nō debet de talibus fieri festum, aut solennitas &c. aut loquitur de corpore celesti, aut de motore illius aut de cōposito ex vtroque, quod sicut cum est animal quoddam beati. Si primo modo, non euadit quin tanta veneratione talia corpora sint veneranda, quanta reliquiæ Sanctorum iam Deo videntur. Si loquitur secundo modo, constat qd venerandi sunt tales spiritus & honorandi, immo adorandi adoratione dulci, & eorum suffragia imploranda. Si tertio modo adhuc sunt veneranda illa cōposita. tum quia beata tum quia tam benefica humano generi, cum sint patres omnium, qui de nouo generantur, & conseruatores totius humani generis. Vnde quicumque credit ea, que ponit ista positio, tenetur ea colere & orare. Et cum dicit arguens qd ille cultus esset periculosus & inducitur idolatriæ, verum dicit, sed illius idolatriæ sufficiens cā esset credulitas istius opinionis, quā ipse fingit. Ex qua cōsequenter hēt ponere, qd talis cultus nō esset idolatria, imo cultus pietatis eo modo, quo cultus Sanctorū, & suarū reliquiarū, iō opinio sua est periculosa cū pandat aditū idolatriæ, immo sequit qd sancti martyres, qui passi sunt pp refutationem talis cultus, iuste interfecti sunt, & qd in non colendo astra peccauerunt, & damnati sunt, quod est erroneum. De quarto inconuenienti

Si corporealis anima non vnitur corpori cæli, vt forma, sed vt motor.

ubi sexto loco arguit in oppositum sic. Anima inquit continet corpus sicut Philo. 1. de anima. Si igitur corpora celestia sunt animata, sequeretur, qd aliqua substantia spiritualis creata contineret totum cælum, quod est absurdum cum hoc sit solius sapientiæ increatæ, ex cuius persona dicit Ecclesiastici. 24. Girum cæli circuitu sola. Hæc ille. Nec valet si dicatur, qd anima cæli est in aliqua parte eius, & nō in toto & sic non circuit giru cæli. Hoc (inquam) posset bene dici, si substantia spiritualis vniretur corpori celesti solum vt motor, sed si vniret ei, vt forma, & vt anima largiens sibi nō solum motum, sed quantitatem, & figuram, & permanentiā,

mensi patet qd solutio quam dat nō valet, implicat contradictionē, quia ex vna parte dicit, qd motus ille est ita naturalis cælo, & ita consequens animam cæli, sicut motus sursum est naturalis igni, & consequens formam eius. Constat autem qd motus ignis, quia non sequitur formam apprehensam sed formam naturalem, necessario cōsequitur ignem extra locum suum existentem, sic in proposito, si motus cæli in loco suo sequitur naturaliter formam naturalem cæli, sicut illa forma, necessario mouebitur, & quies erit sibi violenta. Ex alia vero parte dicit, qd talis motus sequitur appetitum animale vel intellectualem, & consequenter formam non naturalem, sed formam apprehensam. Ex quo sequitur, qd talis motus ex parte motoris non est pure naturalis, sed voluntarius, & animalis, sicut motus animi ad sensum vel aueniam, qui sequitur aueniam apprehensam, & non ad naturam animi. Quod autem dicit de motu & quiete hominis &c. nihil valet, quia ille motus non est proprie & mere naturalis, sed animalis. Item in hoc non sequitur opinionem Auerr. quia ille non concederet, qd in potestate animæ celestis sit mouere, & non mouere cælum, aut quiescere. De quinto inconuenienti dicitur, qd satis bene dicit in hoc qd posita sua positione, adhuc potest saluari, qd illi motores cælorum sunt angeli, & missi large loquendo. De sexto non bene soluit, quia in conueniens videtur, qd spiritus angelicus perpetuo & indissolubiler alligeretur alicui corpori. Item qd non omnes beati erunt in eodem cælo post iudicium. Item cum contingere possit, qd multi homines sint æquales motori solis in merito, continget qd erunt æquales in premio & sic oportebit, quod aliqui homines beati post resurrectionem vel ante collocentur in sphaera lunæ, & alij in sphaera solis, & multa alia absurda videntur ex hoc sequi. Item cum nobilior beato debeat nobilior loco, inconueniens est illos spiritus nunquam esse in cælo empyreo, & tamen quod aliqui homines minoris meriti sint ibidem. Et per idem patet ad alium, quod male euadit inconueniens, quia certe sextum & septimum sunt vera inconuenientia, vt tangit S. Tho. de spiritualibus creaturis. q. 6. argum. 2. in contrarium, quod licet non reputet inconueniens, quod sicut vnus angelus deputatur ad custodiā vnius hominis, quando viuunt ille homo, ita deputetur ad mouendum coelestem corpus quando mouetur. Sed quod perpetuo concludatur in corpore, nec vllō modo possit moueri, aut mouere localiter, videtur inconueniens magnum. Quod adducitur in octauo loco, gladius est golæ, quia cum cælum empyreum sicut argumentum non habeat animam, & tamen habeat sempiternam permanentiam, & figuram sphaericā, & in multis proprietatibus, & secundis perfectionibus conueniat cum reliquis cælis, constat qd non est sufficiens probatio, quod aliquo d cælum habeat animam ex hoc, quod est figuræ sphaericæ, vel habeat permanentiam sempiternā. In quibus tamen probationibus fundatur argumentū primum principale & sequens scilicet quartum, vt prius apparuit. Oportet ergo si illa probatio sit sufficiens de aliquo cælo, qd teneat in quolibet: cum ergo non probat de quolibet, vt arguens concedit: igitur in nullo valet. Ad quintum principale dicit, qd ponere cælum proprie esse animatum sic, qd aliqua spiritualis substantia sit proprie eius forma, distonatur dictis Sanctorum, potissime Damasc. & Basilij. Item nō vt bene consonum fidei, qd aliquis spiritus creatus cōtineat totam vnam sphaeram, ita qd sit totus in quolibet parte illius sphaeræ celestis vel orbis, & cōtineat totum orbē eo modo, quo anima est tota in quolibet parte humani corporis, & continet totum corpus humanum potius quā ab eo continetur. Et hoc tangit S. Tho. de spiritualibus creaturis. q. 6. ubi sexto loco arguit in oppositum sic. Anima inquit continet corpus sicut Philo. 1. de anima. Si igitur corpora celestia sunt animata, sequeretur, qd aliqua substantia spiritualis creata contineret totum cælum, quod est absurdum cum hoc sit solius sapientiæ increatæ, ex cuius persona dicit Ecclesiastici. 24. Girum cæli circuitu sola. Hæc ille. Nec valet si dicatur, qd anima cæli est in aliqua parte eius, & nō in toto & sic non circuit giru cæli. Hoc (inquam) posset bene dici, si substantia spiritualis vniretur corpori celesti solum vt motor, sed si vniret ei, vt forma, & vt anima largiens sibi nō solum motum, sed quantitatem, & figuram, & permanentiā,

& oīa accidentia, ista responsio locū non habet, quia forma & sum formabile simul sunt, & qd informat quālibet partem alicuius subiecti simul est cum quālibet parte subiecti. Item non valet si dicatur, quod intelligentia non dicitur forma cæli, sic qd informet cælū, aut det sibi esse & actum primū, & sic non oportet, qd sit in quālibet parte sui orbis, sed tñ in vna parte determinata. Hoc (inquā) non valet, tum qd ab eodem res habet actum primū, a quo hēt suas proprias passionēs, & contra: ergo cum tu ponas cælū ab intelligentia habere suam finitam quantitatem, raritatem, lucem, permanentiam, habes necessario ponere, qd ab eadem habet esse & actum primū. Item impossibile est qd cælum ab aliquo habeat permanentiā, a quo non habet esse, cum permanentia non sit aliud qd continuatio existentie actualis. Item per te intelligentia quilibet parti cæli largitur perfectiones secundas: ergo in quālibet parte cæli est, vel quilibet parti cæli est præsens. Item quilibet pars cæli intelligit: ergo aliquis intellectus est præsens quilibet parti cæli, nō aut alius qd intelligentia igitur &c. Quia aut quilibet pars cæli intelligat, tu concedis cum Commenta. Et sic patet, qd tu habes necessario ponere, qd intelligentia sit pns quilibet parti cæli, qd animat. Item per te quilibet pars cæli est animata: ergo hēt aīam sibi pntē. Item omne aīatum actatur per aīam, actus aut & potentia sunt simul, immo sunt vnū: Multa alia possent dici contra hoc, sed ista sufficiunt. Tunc cum arguens probat, qd ista positio sequatur ex concessis in fide. Dicitur ad primam probationem, qd consequentia principalis non valet, quia arguit, cælum est causa rerū aīatarum: igitur cælum est aīatum, sufficit. n. qd agit vniuersū alicuius substantie spiritualis. Vnde S. Tho. vbi supra in solut. 12. sic dicit ad illud argumentū. Corpus celeste in quantum mouetur a substantia spirituali, est in istis in inferioribus, & ita mouet in virtute substantie spiritualis ad causandum vitā in istis inferioribus, sicut ferra agit in virtute artis ad causandum archam. Eandem responsionem ponit 1. par. q. 70. arti. 3. in responsione tertij. d. Corpus coeleste cum sit mouens motum hēt rōnem in istis, quod mouet in virtute principalis agētis, & ideo ex virtute sui motoris, quæ est substantia viuens, potest causare vitam. Idem dicit de potentia Dei. q. 6. art. 6. in solut. 10. arg. Cum autem dicit arguens, qd motor nihil facit ad actionē, quæ prouenit ex mobili &c. Dicitur qd falsum est, quia in istis plus potest ex virtute motoris qd ex propria natura. Ad secundā dicit, qd omnes virtutes, que apparent in cælo possunt reduci tanquam in principium proximum in formam substantialem ipsius cæli. Nos. n. ponimus corpus celeste esse cōpositum ex materia & forma substantiali, que quidem forma nō est aīa, nec est sola corporeitas accipiendō corporeitatem pro aliqua forma de genere quantitatis, aut pro aliqua forma substantiali dante suæ materie solum perfectionem corporeitatis, sed est forma substantialis dans esse simpliciter, & esse corporeum, & esse hoc, sicut & in homine est eadē forma dans esse ens, esse substantiā, esse viuens, esse animal, esse hoīem &c. ita in proposito, potissime cum videamus eandem formā dare diuersas virtutes diuersis partibus sui subiecti, sicut patet de forma substantiali arboris, nec oportet, qd omnis forma talis sit anima. Ad tertiam dicit, qd cælū naturaliter inclinatur ad motum circulare nō ex sola figura, aut quantitate, aut corporeitate vt corporeitas est, sed ex sua forma substantiali, quæ est radix suæ figuræ, & quantitatis, & corporeitatis, omnium perfectionū secundarum cæli. Dicitur tñ qd cælum ex illa forma nō hēt principium actiū talis motus, sed passiuum. Et hoc sufficit ad hoc, qd motus cæli sit ei naturalis. Vnde S. Tho. de potentia Dei. q. 5. art. 5. sic ait. Motus cæli non hoc modo est naturalis celesti corpori, sicut motus corporis elementaris est sibi naturalis. Habet. n. hmoi motus in mobili principiu nō solum male & receptiuū, sed et formale & actiuū. Formam. n. elementaris corporis sequitur talis motus, sicut alia proprietates ex essentialib. principijs cōsequunt, sic aut in corpore celesti esse nō potest, vnde nō potest suus motus esse nalis, quasi sequens aliquā inclinationem nalis virtutis inherētis, sicut ferri sursum est motus naturalis ignis. Dicit aut motus circularis esse naturalis cælo, in quantum sua natura hēt aptitudinem ad talem motū, & sic in seipso habet principium talis motus passiuū. Actiuum aut principium talis motus est aliqua substantia separata &c. Capreolus 2. Sent. T 2 Ad quar-

Ex hoc qd cælum est causa rerū aīatarum non sequitur ipsum esse animatum.

Quæ & quælibet forma substantialis cæli.

Quælibet pars motus cæli & quomodo sit naturalis.

Caeli est corpus physicum & quare.

text. com. 17.

Motus caeli non est tractus aut pulsus.

Ponere angelum informam materiam est naturam eius vitalitatem. Non omne magis significans diuinam potentiam est catholicum. Quid senserit Auer. de animatione corporum celestium.

Ad quartam dicitur primo, qd si argumentum valeret, probaret qd coelum empyreum esset corpus mathematicum, & qd nullum accidens sibi inharens esset sibi naturale, ex quo sibi arguente non habet animam. Secundo dicitur, qd ad hoc, qd coelum sit corpus physicum, sufficit, qd habeat formam substantialem, quae sit principium suorum propriorum accidentium, & sui motus, actuum, vel passiuum, vt dictum est, tñ ultra hoc dicit S. Tho. prima parte. q. 70. arti. 3. in solutione quinti. Coelum dicitur mouere seipsum in quantum componitur ex motore & mobili, non sicut ex materia & forma, sed sibi contactum virtutis, vt dictum est. Et hoc etiã modo potest dici, qd motor eius est principium intrinsecum, vt sic etiam motus caeli possit dici naturalis ex parte principij actiui, sicut motus volutarius dicitur naturalis animalis in quantum est animal, vt dicitur 8. Phys. Item de spiritualibus creaturis vbi supra in solutione septimi sic dicit. Substantia spiritualis, quae mouet coelum habet virtutem naturalem determinatam ad celestis corporis motum, & similiter corpus caeli habet naturalem aptitudinem, vt tali motu mouetur, & per hoc motus caeli est naturalis, licet sit a substantia intelligente. Ad quintam dicitur, qd non oportet, qd motus caeli sit tractus, aut pulsus proprie loquendo, quia mouetur a substantia separata per imperium voluntatis. Vnde S. Tho. vbi supra in solutione octauae sic dicit. Probabiliter dicitur, qd imperio voluntatis substantia spiritualis mouet corpus caeleste. Quia vniuersa materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediunt nutum spiritui creato, sed soli Deo, vt Aug. dicit 5. de Trinitate, etiam qd ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiã fluxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis &c. Ad sextam dicitur, qd illa possessio non tantum magnificat diuinam potentiam, sed vsurpat propriam Dei excellentiam, sicut supra deductum est. qd aliqua substantia spiritualis creata contineat totum mundum & circueat giru caeli. Item ex alia parte vtilitatem naturam angelicam, dum ponit angelum posse informare materiam corporalem, & esse angelicam posse participari a materia corporali. Item non oportet omnem positionem esse catholicam, quae magnificat diuinam potentiam, sed solum illam, quae diuinam potentiam attribuit rationi consona, & sanctorum dictis, & diuinis scripturis non dissona, aliã possessio euclisitarum esset catholica in hoc, quo ponit vnam essentiam esse tres essentias, sicut diuina essentia est tres personae. Ad septimum dicitur primo, qd Auer. nunquam concessit, qd substantia intellectualis possit vniuersi alicui corpori vt forma propria & vniuerso loquendo de forma, sed aequo modo loquendo possit hoc, vt patet ex dictis eius. Et hoc modo conceditur, corpora caelestia sunt animata & vna, accipiendo coelum pro composito vel aggregato ex corpore caelesti & substantia spirituali. Secundo dicitur, qd dictum Commentatoris. f. quod coelum secundum quamlibet sui partem sit intelligens, falsum est & erroneum. Falsum quidem, quia nulla pars corporis humani vel caelestis intelligit, nec est principij actiuum, aut passiuum intellectus. Erroneum autem in fide, quia ex hoc sequitur qd substantia separata sit in qualibet parte caeli ab eo moti, & ita circueat girum caeli, aut ambiat totum mundum, quod est contra sacram scripturam. Et haec de quaestione sufficiant. De qua benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO. XI.

QUESTIO I.

Verum angeli proficiant in cognitione per mutua locutionem.



IRCA vndecimam distinctionem 2. sententiarum quaeritur verum angeli proficiant in cognitione per mutua locutionem. Et arguitur qd non. Quia omnis locutio vt fieri per verba, quae a se recipiunt auditu, vel per nutus seu tacta, quae deseruiunt visu. Hi. n. duo sensus sunt distinctibiles, vt dicitur in de sensu & sensato, sed

nihil tale potest esse in angelis, cum sint incorporei in se, nec ex corporibus cognitionem accipiunt: igitur & ceter. Non oppositum est scriptura, quae introducit angelos sibi mutuo loquentes Zachar. 2. Alius angelus egrediebatur in occursum eius, scilicet prioris angelus, & dixit ad eum. Curre & loquere ad puerum istum: igitur &c. In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponetur determinatio S. Thomae per conclusiones. In secundo ponentur obiectiones. In tertio dabuntur solutiones. Quantum ad primum articulum, sic haec prima conclusio. In angelis est locutio. Hanc conclusionem probat S. Tho. prima parte. q. 107. artic. 1. per illud Pauli 1. Corinth. 13. Si linguis hominum loquar & angelorum. Secunda conclusio. Angelum loqui angelo nihil aliud est quam angelum ordinare conceptum mentis suae ad alium ad hoc qd voluntas eius alteri innotescat. Hanc ponit S. Tho. ibidem distinctio. In angelis est aliqua locutio, sic sicut dicit Greg. 3. moralium. Dignum est vt mens nostra qualiter corpore locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intime suspendatur. Ad intelligendum igitur qualiter vnus angelus alteri loquitur, considerandum est, qd voluntas mouet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitum liter vel sibi memoriam, vt Aug. dicit. Secundo autem vt actum consideratum vel conceptum: tertio modo vt ad aliud relatum. Manifestum est autem qd de primo gradu in secundum transferretur intelligibile per imperium voluntatis. Vnde in distinctione habitus dicitur, qd quod vtitur cum voluerit. Similiter autem de secundo transferretur in tertium gradum per voluntatem, nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alterum. Quando autem mens conuertitur se ad actum considerandum, quod hinc in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi. Nam ipse conceptus mentis innotescit vnus angelus alteri. Ex hoc vero qd conceptus mentis angelicis ordinatur ad manifestandum voluntate ipsius angeli, conceptus mentis vnus angeli innotescit alteri, & sic loqui vnus angelus alteri. Nihil aliud est loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare. Haec ille. Eandem probationem ponit de veritate. q. 9. artic. 5. vbi sic ait. In angelis aliquid modum locutionis ponere oportet. Cum n. angelus secreta cordis non cognoscit specialiter & directe, oportet qd vnus alteri manifestet conceptum suum. Et haec est locutio angelorum, in nobis. Locutio dicitur ipsa manifestatio interioris verbi, quod mentis concipimus. Quomodo autem angeli suos conceptus alijs manifestant, oportet accipere ex similitudine rerum materialium, eo qd forma materiales sunt quasi imagines immaterialium, vt dicit Boetius. Inuenimus autem formam aliquam existere in materia tripliciter. Vno modo in perfectis, medio modo in inter potentiam & actum, sicut forma, quae sunt in fieri. Alio modo in actu perfecto perfectione dico, quia habens formam est perfectus in seipso. Tertio modo in actu perfecto, qm qd habet formam potest coicere etiam alteri perfectione. Aliquid n. est in se lucidum, quod alia illuminare non potest. Similiter & intelligibilis forma tripliciter existit in intellectu. Primo modo quasi medio modo inter potentiam & actum, qm. Est in habitu, secundo modo vt in actu perfecto quantum ad ipsum intelligentem, & hoc est qm intellectus actu cogitat sibi formam, quae penes se habet. tertio modo in ordine ad alterum. Et transitus quidem de vno in alterum est quasi de potentia in actum per voluntatem. Ipsa n. voluntas angeli facit, vt actualiter se conuertat ad formas, quas in habitu habebat. Et similiter voluntas facit, vt intellectus angeli ad huc perfectus fiat in actu formae penes ipsum existentem, vt. Non solum sibi se, sed etiam in ordine ad alium tali forma perficiatur, & quando sic est, tunc alius angelus eius cognitionem percipit, & sibi hoc dicit angelo loqui. Et sibi esset apud nos si intellectus noster posset ferri in mediate intelligibilia, sed quia intellectus noster naturaliter a sensibus accipit, oportet qd ad interiores conceptus exprimendos quaedam sensibilia signa aptentur, quibus cogitationes cordium manifestantur nobis. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Eo modo fit locutio angeli ad angelum, quo vnus alteri conceptum vel cognitionem suam alteri manifestat, sed manifestatio cogitationis angeli ad alium fit per hoc, quod

est in an... differ... in duo...

est in an... differ... in duo...

est in an... differ... in duo...

est in an... differ... in duo...

angelus cogitans ordinat conceptum vel cogitationem suam ad hoc vt alteri innotescat: igitur illo modo fit locutio in angelis. Minor potest probari, quia non minus potens est in proprio genere forma intelligibilis perfecta, quam forma materialis in suo genere, sed materialis forma in suo genere sic potest esse perfecta, qd non solum perficit proprium subiectum, immo communicat perfectionem alteri subiecto: igitur forma intelligibilis in suo ordine vel genere sic potest esse perfecta, qd non solum perficit suum subiectum, ita vt per illum actu intelligat, immo potest sic esse perfecta, vt sit aliquo modo principium alienae cogitationis. Ad hoc autem sufficit ordo, quia quod agit fitus & localis praesentia in corporibus, hoc agit ordo in spiritualibus. N. tunc autem addo aliquo modo propter ea, quae dicuntur in tertia conclusio, quia talis causalitas vel principatio potius est causalitas obiecti vel finis quam causalitas efficientis. Eandem conclusionem cum simili probatione ponit 2. sententiarum. dist. 12. q. 1. artic. 3. vbi sic dicit. In angelis est quaedam locutio, quae tñ ab illuminatione differt in duobus. Primo quantum ad ea, de quibus sunt, quia illuminatio proprie est de his, quae superior angelus in lumine diuinae essentiae apprehendit, quae inferiori non videt, vnde indiget, vt in lumine superioris angeli magis determinato & contracto quam sit lumen diuinum illa cognoscat, sed locutio est de motibus liberi arbitrij, quos vnus in alio non videt. His enim duobus modis aliquid potest esse notum vni angelo, & ignotum alteri. Secundo quantum ad modum, quo vtrumque perficitur differentem sibi duo, quae ad visionem intellectuale requiruntur ad similitudinem visionis corporalis. Res ipsa, quae proportionatur, & lumen sub quo vt. Illumina aliquid in homine, qd alius homo de ipso naturaliter percipere potest, vt ea quae exterioribus sensibus subiacent, aliquid vero, quod videri non potest, sicut interiores conceptus mentis. Species ergo conceptus intellectus sibi qd manent in simpliciter cognitione intellectus habent rationem intelligibilis tantum. Secundum autem qd ordinatur ab intelligente vt manifestantur alteri habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis. Secundum autem qd adaptantur, & quodammodo ordinantur signis exteriori appareribus, siquidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus, si vero ad auditum dicitur locutio vocalis proprie, hi. n. duo sensus distinctibiles sunt. Similiter in angelis interior conceptus mentis liberi arbitrij subiacens ab alio videri non potest. Quando ergo speciem conceptam ordinat, vt manifestandam alteri, dicit verbum cordis, quado vero coordinat ea alicui eorum, quae vnus angelus naturaliter in alio videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressiuum interioris conceptus, & talis expressio dicitur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualis signis expressiuo, & virtus exprimitur dicitur lingua eorum. Sed aduertendum, qd species aequo modo accipitur in hac probatione. Vno modo pro specie angelo concreta, & talis species est signum naturaliter cognitum ab alio angelo. Alio modo potest accipi species pro conceptu elicitu per speciem concretam, & talis species elicitu est signum voluntarie representans prout per voluntatem ordinatur ad alterum, & coordinatur ipsi naturaliter representati obiectum. Vnde in ista probatione non principaliter fundatur conclusio, nisi aequo modo de specie, sed fundatur in alijs probationibus, tñ qd in eadem assumitur. f. qd in locutione angeli sunt signa, verum est, quantum alia multa sunt dubia, & prioribus probationibus dissona lingua eorum. Haec ille. De hac vero probatione qualiter debet intelligi post dicitur. Tertia conclusio. Angelus loquens proprie loquendo nihil de nouo causat in angelo audiente, sed tantummodo in seipso. Haec conclusio est de mente S. Tho. de veritate. q. 9. artic. 5. vbi arguit sic in secundo loco. A quolibet loquente fit aliquid in audiente, sed ab angelis inferioribus nihil potest fieri in superioribus, quia superioribus

res non sunt in potentia respectu inferiorum, sed magis e conuerso, cum superiores habeant magis de actu, & minus de potentia: ergo inferiores angeli non possunt loqui superioribus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum, qd angelus loquens nihil facit in angelo, cui loquitur, sed fit aliquid in angelo loquente, & ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto. Vnde non oportet, qd loquens aliquid infundat ei cui loquitur, & per hoc patet solutio ad tertium. Haec ille. Tertium autem argumentum erat tale. Locutio supra cognitionem addit infusionem scientiae, sed inferiores angeli non possunt aliquid infundere superioribus, quia sic in eos agerent, quod esse non potest: ergo eis non loquuntur &c. Item quinto loco arguit sic. Angelus, ad quem fit locutio, est in potentia cognoscens id, quod locutione exprimitur. Per locutionem autem fit actu cognoscens: ergo angelus loquens reducit illum, cui loquitur, de potentia in actum. Sed hoc non est possibile in inferioribus angelis respectu superiorum, quia sic essent nobiliores: ergo inferiores non loquuntur superioribus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) qd angelus, cui alius loquitur, fit actu cognoscens de potentia cognoscere, non per hoc qd reducat de potentia in actum, sed per hoc, qd ipse angelus loquens reducit seipsum de potentia in actum, dñ facit se in actu perfecto alicuius formae sibi ordinem ad alterum. Haec ille. Item artic. 6. in solutione quartae sic dicit. Angelus, ad quem fit locutio non recipit aliquid a loquente, sed per species, quas penes se habet alium angelum, & eius cogitationem cognoscit. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio pro conclusione. Quaecumque sunt abinuit separabilia, vñ non est idem alteri, nec de ratione eius, sed loqui angelo, & care aliquid in ipso sunt hmoi: igitur & minor probat, quia angelus inferior loquitur superiori, qui tñ nihil causat in eo. Multa alie conclusiones de hac materia possent adduci, sed quia nulli legitimum pugnatorum, non cura hic ponere, sed primis articulis terminat. Quantum ad secundum articulum arguitur contra sententiam Arimino dicens. Quia sibi istum modum sequitur, qd quilibet angelus naturaliter videat, seu intuitiue intelligat cogitationes alterius, cuius oppositum dicit se probasse. Et patet consequentia, nam ex quo angelus per suam cogitationem causat praecise per modum obiecti cognitionem suam cogitationis in alio, ita naturaliter potest alius hmoi cogitationem intelligere, sicut ipsa essentia angeli, cuius est illa cogitatio, aut aliquam aliam rem, quae sui notitia naturaliter & praecise per modum obiecti causat in eo, sed hoc consequens est falsum: igitur &c. Arguit etiam Duran. contra probationem conclusionis adductam de 2. sententiarum. Quia illa signa, quae vnus angelus naturaliter cognoscit in alio, aut sunt significatiua naturaliter, aut ex institutione, sive ad placitum. Primum non potest dici. f. qd sunt signa significatiua naturaliter, quia ea, quae significat naturaliter, ostendunt solum naturales animi passionem, seu affectiones, sicut genitus infirmorum, dolor, & sic de alijs. Naturales autem motus voluntatis angeli quilibet angelus cognoscit sine signo, multo plenius quam quicumque medicus infirmitatem hominis, eo qd quilibet angelus plene nouit naturam alterius, & per consequens naturales affectiones, & ideo ad haec demonstranda non oportet esse aliqua signa. Item. Per signa naturalia non fit proprie locutio, vt magis patebit, & de se satis manifestum est, non enim dicimus infirmum gementem esse loquentem. Item. Nec hmoi signa sunt significatiua ad placitum, quaecumque sunt naturaliter in angelo, sunt in eo inuariabiliter & immutabiliter. Si enim in corporibus celestibus non est variatio nisi sibi motu localem, nulla autem sibi forma substantialis, aut accidentalem naturaliter inherere, quod dico p p lumen, qd luna variabiliter a sole recipit, quia a se illud naturaliter non habet, multo fortius in angelis nulla est variatio, nulla mutatio quo ad ea, qd naturaliter eis insunt. Si ergo p talia fieret locutio, semper loquerent, & de eis dē, cū semper sint in eis eadē signa. Signa n. quaedam est, repetat id, cuius est signum, hoc autem est inconueniens, & contra rationem locutionis, qd fit p signa significatiua ad placitum, sive ex institutione, quae talia sunt in parte loquentis, vt fiat, vt in nutibus & verbis, quae loquens p ea potest loqui, & non loqui. Item. Locutionem, qd est p signa, quae significat ex institutione, nullus intelligit nisi ille, qui nouit

Verum angelus dicitur hoc alteri loqui qd conceptum suum ad alterum ordinat vt eidem manifestandum non Greg. 2. dist. 9. q. 1.

Arguit Duran. contra probationem de 2. sententiarum dist. 12. q. 2.

Verum signa quibus angeli loquendo manifestant faciem suam naturaliter vel ad placitum.

Vtrum lumen in intellectuale Angeli possit inueniri & remitti.

Text. com. 8.

Cap. 3.

ij. sum, qualiter enim conformabit illud, in quod nihil agit? Cum igitur lumen intellectuale vnius angeli nihil agat in lumen alterius, nec imprimendo lumen, quia hoc solum est a create, nec intendendo ipsum, quia non recipit magis & minus, sequitur quod nullo modo. Forte dicitur negari quod illud, quod affinitur, scilicet quod lumen intellectuale angeli non possit esse intensius & remissius. Sed contra hoc arguitur. Quia cum virtus intellectiva angeli consequatur per se ad essentiam angeli, non est probabile, quod ponatur possibilis intentio in lumine intellectuali nisi ponatur in essentia angeli, quod nullus ponit. Et consumatur Quia in nobis non dicit, quod intellectus possibilis, aut agens qui ab Aristotele vocatur lumen tertio de anima, recipiat magis, aut minus. Secundo sic. Omne illud, quod intendit per se aliquam formam, potest similem secundum speciem producere, quia vt dicitur 2. Ethic. ex eisdem augetur habitus & generatur, sed vnus angelus non potest producere lumen alterius: ergo nec intendere. Dicitur forte quod non omne illud, quod potest aliquam formam intendere, potest eandem vel similem causare, quod declaratur per similem in quantitate. Quia virtus creata potest extendere quantitatem existentem sine subiecto, vt patet in sacramento, & tamen non potest facere vel causare quantitatem sine subiecto. Simili modo dicitur, quod lumen vnius Angeli potest intendi per lumen alterius, licet non possit ab eo causari. Sed hoc non valet, quia omne, quod potest extendere aliquam quantitatem, potest causare similem secundum speciem. Nec valet instantia de extensione quantitatis in sacramento sine subiecto, quia licet agens naturale, quod potest eam extendere, non possit causare quantitatem habentem eundem modum extendendi, potest tamen causare quantitatem similem secundum speciem, vt si in hoc sufficit ad propositum, quia cum lumen vnius angeli non possit causare lumen similem lumen alterius angeli, nullo modo poterit ipsum intendere. Tertio arguit sic. Lumen angeli superioris est alterius speciei a lumine angeli inferioris secundum opinionem tuam, qui ponis omnes angelos specie differentes. Talia autem non sunt nata intendere se mutuo per se saltem nisi vnum haberet virtutem causandi aliud, quod non est ponendum in Angelis. Si dicitur quod non oportet lumen duorum angelorum esse diuersum specie, quamuis lumen vnius habeat maiorem efficaciam quam lumen alterius propter diuersam conditionem subiecti, in quo recipit, sicut patet de calore in igne & in aere. Contra hoc arguitur. Quia inconueniens est quod proprietates, quae per se consequuntur essentias specie differentes, quales sunt essentiae angelicae, secundum te non sint specie differentes. Forte dicitur ad ista tua argumenta quod vnus Angelus illuminat alium non quidem confortando lumen ipsius per modum intentionis, sed concurrendo cum ipso ad vnam intellectionem, quae est perfectior ex concursu duplicis luminis quia si alterum solum concurreret, sicut est perfectius lumen positus duobus candelis quam posita vna tantum, quamuis lumen vnius candelae non intendat lumen alterius. Ita per hunc modum concurrente duplici lumine angeli superioris & inferioris ad intellectionem angeli inferioris, intellectus eius est perfectior, & aliqua potest intelligere, quae non possit ex solo lumine. Sed istud omnino videtur improbabiliter dictum, quod lumen intellectuale vnius concurrat ad intellectionem alterius, cum enim lumen intellectuale Angeli non sit aliud quam eius intellectus, oportet quod vtrumque lumen, vel vterque intellectus se habeat ad intelligere eodem modo, scilicet elicitive & receptiue, cum sit actio immanens in agente, vel receptiue tantum, sed neutro istorum duorum modorum possunt se habere intellectus duorum angelorum ad vnum intelligere, quia semper sequeretur quod vnum intelligere esset in duobus angelis, quod est impossibile. Vterius reprobat secundam partem dictae conclusionis, scilicet quod vnus Angelus illuminat alium proponendo ei veritatem, quam intelligat particulando & diuidendo eam ad hoc vt capi possit ab angelo inferiori. Quia talis explicatio veritatis intelligibilis non est accipienda ex parte rei cognite, quae secundum se manet eadem, & in nullo mutatur. Nec ex parte actus intelligendi superioris Angeli quasi superior

Vtrum vnus angelus illuminet alium ex hoc quod proponit ei veritatem particulatim.

angelus mittet suum modum intelligendi, semper. Intellectus secundum modum suae naturae, sed est intelligenda ex parte signi, mediante quo veritas cognita ab angelo superiori signatur angelo inferiori, hoc enim modo & non aliter Doctor particularitatem conceptum. Propone re autem sic veritatem alteri pertinet ad locutionem, quae fit per signa, vt prius dictum fuit. Locutio autem interior non fit per signa, sed per hoc solum, quod vnus angelus ordinat conceptum suum ad alterum. Haec ille. Contra eandem conclusionem, & quasi per eadem media arguit Aureo. primo sic. Ab eodem agente res causatur & intenditur: vni quia charitas est per solam creationem, ideo intenditur per solam creationem, vel solum creatorem, sed secundum te lumen angeli est a solo Deo per creationem: ergo a solo Deo potest intendi. Dicitur forte quod ratio nulla est, quia videmus quod dimensiones interminatas non potest dare materiam aliquam agens creatum, & tamen agens creatum potest illas intendere. Contra. Non est verum, quod dimensiones interminatas intendatur, sed quantitas, quae erat in potentia ad terminationem deducitur de potentia materiae ad actum, sed lumen non est in potentia angeli, vt de angelo possit educi, quare oportet quod intendat & perficiatur a solo Deo. Secundo. Quia ista positio vel imaginatio est mathematica. Imaginatur enim quod lumen angeli sit quaedam qualitas radiosae, quod falsum est. Talis enim qualitas non inuenitur in substantia spiritali, sed lumen in ea non est aliud quam vigor intellectus. Dicitur forte ad omnia ista, quod ista intentio luminis non est intelligenda modo predicto, quod scilicet vnus Angelus intendat lumen alterius, sed isto modo, quia superior coagit lumen inferioris, sicut quod ignis appositus paruo igni adiuuat ipsum, ita angelus superior per suum lumen adiuuat lumen inferioris, vt si inferior non possit intelligere vnam conclusionem, quam proponit sibi superior, ita ille superior iuuat eum suo lumine quasi coagendo. Contra. Quia illud lumen est lumen intellectus agens, sed postquam vnus intellectus agens esset praesens vno, non propter hoc te adiuuaret ad intelligendum vnam conclusionem. Item. Haec lumina habent sua possibilia distincta, quia lumen istius habet pro adequato possibili intellectum possibilem eiusdem: ergo lumen Angeli superioris non est actuum respectu intellectus possibilis angeli inferioris. Haec ille in forma. Contra tertiam conclusionem arguit idem Aureolus probando, quod illuminatio possit esse ete ilis, & respectu istorum, quae videntur in verbo. Primo, quia alia est notitia rei in se proprio genere, alia est notitia rei in verbo, alia habitudinis rei ad verbum. Quantum igitur ad primam notitiam non potest fieri illuminatio rei in verbo, nec quantum ad secundam, sed bene quantum ad tertiam. Angelus enim inferior videt verbum Dei beatifice, & videt res in se, sed ex istis duabus, non necessario consergit notitia habitudinis, quam habet res ad verbum, vtrum habeat ad ipsum habitudinem, vt ad causam extra rem, vel alio modo. Angelus igitur superior potest ei ostendere illam habitudinem, & hoc modo fieri illuminatio de his, quae videntur in verbo. Exemplum. Ponatur, quod vna conclusio dependeat a duobus principijs, & quod aliquis cognoscat illam conclusionem per diuersas demonstrationes constantes ex illis principijs, ponatur et alius, qui conclusionem istam sciat dependere ex vno principio tantum, & ideo tantum sciat illam per vnam demonstrationem ex vno vel ex primo principio. Tunc ille primus, qui cognoscit illam conclusionem per duo principia, potest docere alium, & dicere. Vide quomodo etiam haec conclusio deducitur, & demonstratur ex isto alio principio, & tunc ille cognoscit aliquo modo aliquid, quod ante non cognoscebat. Sic in proposito, Angelus superior videns quomodo haec veritas dependet ex illa veritate, quod inferior non cognoscit dicit. Vide quomodo haec veritas rei increatae dependet a veritate increatae, & a verbo, & secundum quam habitudinem, & tunc ille videt, & hoc modo dicitur illuminari. Haec ille. Et in hoc secundus artic. terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectionibus supradictis. Et quidem ad primum Durandi contra primam conclusionem negatur maior vniuer-

Contra primam conclusionem & ad istam.

Quo intellectu illuminatio coagulationis Angeli inferioris a lumine Angeli superioris.

Vtrum illud natio Angeli possit esse respectu verbum quod dicitur in re. & infra arguenda contra rem.

vniuersaliter intellecta. Licet enim ea quae pertinent ad cognitionem gloriosam secundario, & de per accidens, reducantur in solum Deum, sicut in primum principium, tamen reduci possunt in creaturam tanquam in proximum principium. Sic autem est in proposito. Item ad cognitionem essentialiter gloriosam aliquid agit creatura, sicut intellectus ipsius beati confortatus lumine gloriae, qui tali lumine illustratus elicit visionem gloriosam. Item lumen gloriae est creatura, & confortat naturam beatificabilem ad hoc vt possit elicere actus beatificos, & sic de alijs doctoribus, quae se habent ad actus beatificos, sicut actus primus ad actus secundos, sicut docet S. Thom. 4. sent. dist. 49. q. 4. artic. 2. Item creatura potest esse obiectum cognitionis ad gloriam accidentaliter pertinentis: ergo non repugnabit creaturae ostendere tale obiectum ipsi beato. Ad secundum dicitur, quod illa glossa dicta ad dicta Dionysij est multum voluntaria, & contra mentem eius, & ceterorum doctorum, ideo presumptuosa est, potissime quia sicut est ordo in hominibus, ita & in angelis per Dionysium, sed in hominibus superiores illuminant inferiores, vt dicitur Eph. 4. Mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec illuminare omnes: ergo superiores angeli illuminant inferiores. Item lumen spirituale efficacius est quam corporale, sed superiora corpora illuminant inferiora: igitur & angeli superiores illuminant inferiores. Ad primum Durandi contra primam partem secundae conclusionis dicitur, quod vnus angelus confortat virtutem intellectiuam alterius, non per modum, quem arguens somniat. Intendendo lumen naturale alterius angeli, sed alio modo. Ille autem modus potest esse, & intelligi, & assignari duplex, primus est, quod angelus superior per suum lumen intellectuale inluit alteri angelo virtutem quandam, eo modo quo in nobis intellectus agens inluit phantasmibus, vt in praecedentibus quaestionibus dictum fuit. Quae quidem virtus, vt ibidem dicebatur habet in angelo recipientem illam esse imperfectam, & intentionalem, quae esse habent species colorum in medio, & virtus causa principalis influxa instrumenti. Per influxum autem talis luminis lumen intellectus inferioris Angeli confortatur, quod non fiat intensius ex illius additione, sed vigorosius, quia ex ambobus resultat quid potentius extensius, licet non intensius, sicut omne instrumentum fit potentius ex hoc, quod mouetur a causa principali, & ex hoc quod recipit eius influxum. Alius modus est, quem tangit S. Thom. de veritate q. 9. art. 1. in solutione secundi argumenti. Illud enim argumentum secundum est tale in forma. In angelis non est aliud lumen nisi natura & gratia, sed vnus natura vnus Angelus alium non illuminat, quia vnusquisque habet naturalia sua immediate a Deo, similiter nec lumine gratiae, quae immedia te a solo Deo est: ergo vnus angelus alium illuminare non potest. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad secundum (inquit) dicendum est, quod ab angelo illuminante non fit nouum lumen gratiae, vel naturae, nisi vt participatum. Cum n. omne, quod intelligitur ex vi intellectuales luminis cognoscat ipsum cognitum in quantum huiusmodi includit ut se intellectuale lumen vt participatum, ex cuius virtute habet confortare intellectum. Sicut patet quando magister tradit discipulo aliquod medium alicuius demonstrationis, in quo participatur lumen intellectus agens vt in instrumento, prima enim principia sunt quasi instrumentum intellectus agens, vt dicit Commentator in tertio de anima. Et similiter etiam omnia principia secundae, quae continent principia demonstrationum, vnde per hoc, quod superior angelus suum cognitum alteri, angelo demonstrat, eius intellectus confortatur ad aliqua cognoscenda, quae prius non cognoscebat, & sic in in angelo illuminato non fit nouum lumen naturae, vel gratiae, sed lumen quod prius inerat confortatur per lumen contentum in cognitione percepto a superiori angelo. Haec ille. Ex quo patet, quod mens eius non fuit, quod angelus superior causet nouum lumen, nec nouum gradum luminis in inferiori eius lumen intendendo. Sed sic, quia proponit ei aliquid obiectum luminosum participans lumen superioris angeli, quo obiectum hausto, vt ita dicam, lumen angeli inferioris fortificatur, sicut fortificatur lumen discipuli hausto a magistro

aliquo principio, ex quo fortificatur ad cognoscenda multa, quae prius cognoscere solo suo naturali lumine non valebat. Vnde sicut pulcherrime tradit S. Thom. secunda secundae q. 15. artic. 1. triplex lumen concurrere potest in intellectuali visione. Primum est lumen naturalis rationis, quod pertinet ad speciem animae rationalis, & quo nunquam priuatur, licet quandoque a proprio actu impediatur. Secundum est lumen habituale naturali luminis rationis superadditum. Tertium est aliquod intelligibile primum, per quod homo intelligit alia &c. Vide totum articulum, quia pulcher est. Ex quo patet, quod confortatio luminis potest fieri sine intentione naturalis luminis dupliciter. Primo per superadditionem alicuius habitus, & hoc solus Deus potest facere in angelo. Secundo per acquisitionem alicuius nouae cognitionis, vel noui obiecti cogniti, & ad hoc potest cooperari angelus superior, vt in praecedenti quaestione dictum fuit. Et potest addi tertius modus, qui superioris tactus est cum. Angelus superior inluit participationem sui luminis angelo inferiori. Nec sic faciendo causat nouum lumen naturale in angelo inferiori, quia illa participatio luminis non habet esse ratum in natura, sed esse intentionale modo alijs exposito. Sed forte dicitur, quod quaecumque esse habeat, & quantum unumque sit debile lumen illud influxum videtur sequi, quod Angelus superior aliquid creet in inferiori. Dicitur quod hoc non valet. Quod ostendit S. Thom. de veritate q. 9. art. 1. in sol. 5. quantum n. argumentum tale erat. Si vnus angelus alium illuminat, aut hoc est per hoc, quod tradidit ei lumen proprium, aut per hoc, quod dat ei aliquod aliud lumen. Sed non primo, quia sic vnum & idem lumen esset in diuersis illuminatis. Nec secundo modo: quia sic oporteret, quod illud lumen esset factum a superiori angelo. Ex quo sequeretur, quod angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia &c. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod vnum & idem medium, quod cognoscitur a superiori angelo, cognoscitur ab inferiori. Sed cognitio superioris angeli de illo alia est a cognitione inferioris, & sic quodammodo est vnum lumen, & quodammodo aliud. Nec tamen sequitur, quod secundum hoc, quod est aliud, sit causatum a superiori angelo, quia res non per se subsistentes non fiunt per se loquendo, sicut nec per se sunt. Vnde non fit color, sed fit coloratum, vt dicitur 7. Metaphysic. Et ideo non fit ipsum lumen angeli, sed fit ipsum illuminatum. Haec ille. Ex praedictis apparet, quod prima tria argumenta Durandi ex falsa imaginatione procedunt, ideo ad illa non oportet respondere, quia solum procedunt contra ponentes fortificationem angeli illuminati fieri per intentionem sui naturalis luminis, a quo somnio longe sumus. Quia autem vterius addit contra ponentes duo lumina concurrere ad eandem intellectionem causandam, quae via in parte concessa est. Dicitur quod falsum assumit in hoc quod dicit, quod lumen intellectus non est aliud, nisi intellectus ipse. Hoc enim negandum est, quia praeter illud lumen possunt poni alia tertia lumina, vt puta habitus superadditus, item obiectum cognitum, vel medium cognoscendi aliquid, item influxus virtutis. Haec autem lumina possunt concurrere cum lumine naturali intellectus illuminati ad causandam cognitionem, quae solus intellectus recipit. Ad illud, quod obicit contra secundam partem conclusionis dicitur, quod explicatio veritatis intellectuales, quam facit angelus superior inferiori, non fit ex parte rei cognoscentis, nec ex parte actus intelligendi, quod angelus superior apprehendit veritatem. Fit tamen ex parte actus intelligendi, quo format conceptus particulatos, & proportionatos capacitati angeli inferioris, & cum illi conceptus sint quaedam intelligibilia signa veritatis, conceditur quod participatio illa ut per signa non exteriora, sed interiora. Et hoc modo etiam Doctor, qui habet proponere aliqua subtilia discipulis, non solum proponit signa vel alia proportionata capacitati discipulorum, immo prius natura format in se conceptus particulatos quos significat voces, quas exterius proponit, licet discipuli voces, & non conceptus magistri in seipsis percipiant. Cum autem arguens dicit se probare, quod locutio interior non fit per signa, patet ex praecedenti quaestione quod dicitur

Confortatio luminis potest fieri sine intentione naturalis luminis dupliciter. Primo per superadditionem alicuius habitus, & hoc solus Deus potest facere in angelo. Secundo per acquisitionem alicuius nouae cognitionis, vel noui obiecti cogniti, & ad hoc potest cooperari angelus superior, vt in praecedenti quaestione dictum fuit. Et potest addi tertius modus, qui superioris tactus est cum. Angelus superior inluit participationem sui luminis angelo inferiori. Nec sic faciendo causat nouum lumen naturale in angelo inferiori, quia illa participatio luminis non habet esse ratum in natura, sed esse intentionale modo alijs exposito. Sed forte dicitur, quod quaecumque esse habeat, & quantum unumque sit debile lumen illud influxum videtur sequi, quod Angelus superior aliquid creet in inferiori. Dicitur quod hoc non valet. Quod ostendit S. Thom. de veritate q. 9. art. 1. in sol. 5. quantum n. argumentum tale erat. Si vnus angelus alium illuminat, aut hoc est per hoc, quod tradidit ei lumen proprium, aut per hoc, quod dat ei aliquod aliud lumen. Sed non primo, quia sic vnum & idem lumen esset in diuersis illuminatis. Nec secundo modo: quia sic oporteret, quod illud lumen esset factum a superiori angelo. Ex quo sequeretur, quod angelus esset creator illius luminis, cum illud lumen non fiat ex materia &c. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod vnum & idem medium, quod cognoscitur a superiori angelo, cognoscitur ab inferiori. Sed cognitio superioris angeli de illo alia est a cognitione inferioris, & sic quodammodo est vnum lumen, & quodammodo aliud. Nec tamen sequitur, quod secundum hoc, quod est aliud, sit causatum a superiori angelo, quia res non per se subsistentes non fiunt per se loquendo, sicut nec per se sunt. Vnde non fit color, sed fit coloratum, vt dicitur 7. Metaphysic. Et ideo non fit ipsum lumen angeli, sed fit ipsum illuminatum. Haec ille. Ex praedictis apparet, quod prima tria argumenta Durandi ex falsa imaginatione procedunt, ideo ad illa non oportet respondere, quia solum procedunt contra ponentes fortificationem angeli illuminati fieri per intentionem sui naturalis luminis, a quo somnio longe sumus. Quia autem vterius addit contra ponentes duo lumina concurrere ad eandem intellectionem causandam, quae via in parte concessa est. Dicitur quod falsum assumit in hoc quod dicit, quod lumen intellectus non est aliud, nisi intellectus ipse. Hoc enim negandum est, quia praeter illud lumen possunt poni alia tertia lumina, vt puta habitus superadditus, item obiectum cognitum, vel medium cognoscendi aliquid, item influxus virtutis. Haec autem lumina possunt concurrere cum lumine naturali intellectus illuminati ad causandam cognitionem, quae solus intellectus recipit. Ad illud, quod obicit contra secundam partem conclusionis dicitur, quod explicatio veritatis intellectuales, quam facit angelus superior inferiori, non fit ex parte rei cognoscentis, nec ex parte actus intelligendi, quod angelus superior apprehendit veritatem. Fit tamen ex parte actus intelligendi, quo format conceptus particulatos, & proportionatos capacitati angeli inferioris, & cum illi conceptus sint quaedam intelligibilia signa veritatis, conceditur quod participatio illa ut per signa non exteriora, sed interiora. Et hoc modo etiam Doctor, qui habet proponere aliqua subtilia discipulis, non solum proponit signa vel alia proportionata capacitati discipulorum, immo prius natura format in se conceptus particulatos quos significat voces, quas exterius proponit, licet discipuli voces, & non conceptus magistri in seipsis percipiant. Cum autem arguens dicit se probare, quod locutio interior non fit per signa, patet ex praecedenti quaestione quod dicitur

Text. com. 27.

Ad tria prima arg. Durandi.

Ad arg. eiusdem contra secundam partem conclusionis.

lux

transmutandi ab altero quantum ad illud, quod est in potentia. Et per rationem, quia ens in pura potentia ad esse de se non habet actum esse. Et ideo quantum est de se potest carere quolibet esse actuali loquendo diuifim. Pari autem ratione patet, quod potest transmutari ab esse ad non esse, quia motus vel mutatio sunt a contrarijs in contraria, & ab esse ad non esse, & e contra. Quod confirmatur per dictum Arist. q. meta. qui dicit, quod eadem est potentia contradictoriorum, & sic patet maior. si quod omne, quod habet materiam, quae est pura potentia ad esse, potest transmutari ab esse ad non esse, & e contra. Minor probatur, scilicet quod oes, quod habet materiam, quae est altera pars compositi, habet materiam, quae est pura potentia ad esse. Quia nihil unum constituitur a duobus entibus in actu, vel entibus in potentia, sed oportet alterum esse solam potentiam, alterum vero actum. Propter quod materia, quae est altera pars compositi, simpliciter nominat puram potentiam ad esse. Et sic patet minor. Sequitur ergo conclusio principalis, quod omne quod habet materiam quae est altera pars compositi, sit transmutabile de non esse ad esse, & e contra, & ita est generabile & corruptibile. Quod de coelo dici non potest. Sed forte diceret aliquis quod celum est transmutabile a non esse ad esse, & e contra, sed solum diuina virtute, non autem actione naturae, & ita non est generabile, & corruptibile per naturam. Sed hoc non valet, quia cum potentia passiva dicitur relative ad actiuam potentiam, ut patet ex eius definitione, manifestum est, quod naturali potentia materiae oportet correspondere potentiam actiuam naturalem, & non solum potentiam diuinam. Potentia, n. passiva materiae, quae est solum in relatione ad potentiam diuinam non est naturalis, sed obedientialis. Et ideo cum in ois materia quae est pars compositi sit potentia passiva naturalis ad transmutationem, ut probatum est, patet quod oes, quod habet materiam partem sui, est transmutabile de non esse ad esse, & e contra, non solum virtute diuina, sed per agens naturale. Quod non potest dici de coelo, non ergo habet materiam partem sui. Sed ad hoc forte diceretur, ut dicunt quidam, quod potentia propria & per se non est ad non esse, sed ad esse, quia potentia per se est ad actum, non esse vero non dicit actum, sed priuacionem actus. Et ideo potentia nullo modo est ad non esse, nisi per accidens, quatenus est ad plura esse sibi inuicem incompossibilia per quod materia non est potentia contradictoria ad esse, & non esse, nisi quia primo est potentia ad formas contrarias vel incompossibiles. Si igitur ponatur aliqua materia, quae sit ad unum esse tantum, sicut materia caeli non est in potentia ad aliam formam, unde patet quod habet talem formam non est transmutabile de esse ad non esse, quia oportet quod ista materia, cum non sit susceptiua alterius formae oino existeret sine forma. Per eandem rationem talis materia non esset transmutabilis ad esse, nisi poneretur quod prius ordine talem materiae esset sine forma, & deinde transmutaretur ad hanc formam, quod est impossibile. Sed istud non valet, quia licet potentia per se sit ad esse, seu ad actum, tamen potentia pura non determinat sibi aliquem actum, sed quantum est de se indifferens est ad oem actum, qui est actus simpliciter. Quamuis, n. illud, quod essentialiter quidam actus possit determinare sibi quosdam alios actus, ad quos est in potentia, sicut forma ignis determinat sibi calorem, tamen illud, quod est pura potentia simpliciter, nullum actum sibi potest determinare, quia ois determinatio est per actum, propter quod materia, quae est altera pars compositi substantialis, cum sit pura potentia simpliciter, non potest sibi determinare aliquam formam, sed est capax ois formae substantialis. Et cum non possit oes simul habere, transmutabilis est de esse ad non esse, & e contra de non esse ad esse, quod non potest dici, nisi de materia generabilium & corruptibilium, per quod in solis generabilibus & corruptibilibus esse materia, quae est altera pars compositi substantialis. Tertio arguit sic. Quia ratio pro conclusionem adducta non valet. Ratio, n. illa ad hanc formam reducitur. Coelum vel est materia tantum, vel forma tantum, vel compositum. Non potest dici, quod sit materia tantum, quia non esset ens actu. Nec forma tantum, quia forma per se subsistens est actu intellecta: ergo relinquitur quod sit compositum ex materia & forma. Sed haec ratio non valet: quia diuisio substantiae per materiam & formam & compositum, si materia & forma proprie accipiatur, prout sunt partes compositi, non se extendit ad omnes substantias. Angelus, n. nec est materia, nec forma, ut sunt partes compositi, nec compositum ex eis. Et similiter dicitur de coelo. Diuisio, n. illa tota se extendit ad generabilia, & corruptibilia, in quibus materia est subiectum transmutationis, forma vero est terminus, compositum vero, quod dicitur generari, in quantum subiectum sit sub termino. Si materia sub forma. Si vero accipiatur forma large pro omni eo, quod habet similitudinem aliquam cum forma, sic angelus cum sit spiritalis creatura habens aliquam similitudinem eum anima, quae est spiritus est, potest dici large forma, & eodem modo coelum cum sit corpus subiectum quantitati, & diaphaneitati, & motui potest dici materia. Nam subiectum ad genus causae materialis reducitur, & talem materiam, subiectum actu dicit Philosophus 8. Met. esse in coelo, ut apparet ibidem in textu. Dicit, n. coelum esse materiam motus localis, consequenter equiparans materiam caeli materiae accidentium, quae non habent materiam in qua, sed ex qua, subiectum, concludens finaliter, quod quocumque sine transmutari supple per se, quia loquitur de accidentibus, sunt, aut non sunt, non est horum materia, supple ex qua, quia prius dicit, quod habet materiam, in qua, subiectum, quia per se existere non possunt, & ideo transmutantur per accidens transmutato subiecto, in quo sunt. Si qua ergo sunt, quae sunt intransmutabilia per se, & per accidens, ut corpora caelestia, ipsa non habent materiam ex qua, nec in qua, sed ipsa sunt materia, in qua est motus. Haec ille. Contra eandem conclusionem arguit Aurco. multipliciter. Primo sic. Quia Philosophus dicit 8. Met. quod transmutationem substantialem consequuntur aliae transmutationes, aliam vero transmutationem non oportet quod sequatur transmutatio substantialis. Et ideo concludit, quod non est necesse, quod illud, quod habet materiam ad vbi, habeat materiam, quae est subiectum generationis, inuens ibi quod corpus caeleste nullo modo habeat materiam de genere substantiae, vbi Commentator com. 4. Ideo videmus quod corpus caeleste non componitur ex materia, quae est in potentia, & forma, quae est in actu. Secundo quia idem patet ex 1. Phy. & 7. Met. Dico autem materiam, per quam res potest esse, & non esse, sed coelum non habet potentiam, per quam possit esse, & non esse, cum sit incorruptibile, ut patet in fine primi caeli, igitur &c. Tertio patet idem per illud 9. Met. vbi dicit, quod eadem est potentia contrariorum siue contradictoriorum. Et per hoc subdit ibidem, quod impossibile est, quod in aeternis sit potentia, nisi ad vbi. Vbi dicit Commentator com. 17. quod in talibus corporibus non est potentia ad corruptionem: ergo nec ad fatigationem. Quarto idem apparet ex dictis Commentatoris primo caeli com. 5. vbi infert, quod si corpus caeleste sit compositum ex materia & forma, continget, quod sit generabile & corruptibile. Et infra. Ille locus est fortior oium locorum facientium errare, quod corpus caeleste est compositum ex materia & forma. Quinto Quia Commentator primi caeli com. 10. dicit, quod hoc bene apparet, quod corpus caeli non est compositum ex materia & forma, sed est simplex. Forma, n. quae sunt in materia contrarij sunt, & si esset forma in materia sine contrario, tunc natura oiole egisset, cum in ista natura non sit aliqua oppositio oino. Si, n. substantia materiae est in potentia, & fuerit aliqua materia in aliquo, cuius potentia nunquam exit in actum, potentia illa oino est ociosa & superflua. Si, n. non erit generatio & corruptio, non stabit operatio istius virtutis. Potentia, operatio, n. istius potentiae, quae est ea, sicut abscissio ex acumine gladij, est generatio & corruptio. Si igitur ista potentia esset sine generatione & corruptione, continget quod aliquid erit ens sine actione propria, per quam fuit ens, quod est oino impossibile. Sexto arguitur. Quia secundo caeli & mundi com. 4. dicit, quod si coelum esset compositum ex materia & forma, esset generabile & corruptibile. Et infra dicit. Quia propter hoc corpus caeleste caret potentia oino. Et infra com. 4. dicit. Quia si corpora caelestia essent eadem genere, & plura specie, essent composita ex materia & forma diuersa, & si essent, essent generabilia & corruptibilia &c. Septimo. Quia primo caeli com. 95. dicit, quod corpus neutrum caret subiecto & conuerfate, & ita dicit, quod corpus caeleste non est materia aliqua habens formam, quoniam si

text. com. 7.

text. com. 17

Arg. contra rationem pro conclusione facta

tum, si materia & forma proprie accipiatur, prout sunt partes compositi, non se extendit ad omnes substantias. Angelus, n. nec est materia, nec forma, ut sunt partes compositi, nec compositum ex eis. Et similiter dicitur de coelo. Diuisio, n. illa tota se extendit ad generabilia, & corruptibilia, in quibus materia est subiectum transmutationis, forma vero est terminus, compositum vero, quod dicitur generari, in quantum subiectum sit sub termino. Si materia sub forma. Si vero accipiatur forma large pro omni eo, quod habet similitudinem aliquam cum forma, sic angelus cum sit spiritalis creatura habens aliquam similitudinem eum anima, quae est spiritus est, potest dici large forma, & eodem modo coelum cum sit corpus subiectum quantitati, & diaphaneitati, & motui potest dici materia. Nam subiectum ad genus causae materialis reducitur, & talem materiam, subiectum actu dicit Philosophus 8. Met. esse in coelo, ut apparet ibidem in textu. Dicit, n. coelum esse materiam motus localis, consequenter equiparans materiam caeli materiae accidentium, quae non habent materiam in qua, sed ex qua, subiectum, concludens finaliter, quod quocumque sine transmutari supple per se, quia loquitur de accidentibus, sunt, aut non sunt, non est horum materia, supple ex qua, quia prius dicit, quod habet materiam, in qua, subiectum, quia per se existere non possunt, & ideo transmutantur per accidens transmutato subiecto, in quo sunt. Si qua ergo sunt, quae sunt intransmutabilia per se, & per accidens, ut corpora caelestia, ipsa non habent materiam ex qua, nec in qua, sed ipsa sunt materia, in qua est motus. Haec ille. Contra eandem conclusionem arguit Aurco. multipliciter. Primo sic. Quia Philosophus dicit 8. Met. quod transmutationem substantialem consequuntur aliae transmutationes, aliam vero transmutationem non oportet quod sequatur transmutatio substantialis. Et ideo concludit, quod non est necesse, quod illud, quod habet materiam ad vbi, habeat materiam, quae est subiectum generationis, inuens ibi quod corpus caeleste nullo modo habeat materiam de genere substantiae, vbi Commentator com. 4. Ideo videmus quod corpus caeleste non componitur ex materia, quae est in potentia, & forma, quae est in actu. Secundo quia idem patet ex 1. Phy. & 7. Met. Dico autem materiam, per quam res potest esse, & non esse, sed coelum non habet potentiam, per quam possit esse, & non esse, cum sit incorruptibile, ut patet in fine primi caeli, igitur &c. Tertio patet idem per illud 9. Met. vbi dicit, quod eadem est potentia contrariorum siue contradictoriorum. Et per hoc subdit ibidem, quod impossibile est, quod in aeternis sit potentia, nisi ad vbi. Vbi dicit Commentator com. 17. quod in talibus corporibus non est potentia ad corruptionem: ergo nec ad fatigationem. Quarto idem apparet ex dictis Commentatoris primo caeli com. 5. vbi infert, quod si corpus caeleste sit compositum ex materia & forma, continget, quod sit generabile & corruptibile. Et infra. Ille locus est fortior oium locorum facientium errare, quod corpus caeleste est compositum ex materia & forma. Quinto Quia Commentator primi caeli com. 10. dicit, quod hoc bene apparet, quod corpus caeli non est compositum ex materia & forma, sed est simplex. Forma, n. quae sunt in materia contrarij sunt, & si esset forma in materia sine contrario, tunc natura oiole egisset, cum in ista natura non sit aliqua oppositio oino. Si, n. substantia materiae est in potentia, & fuerit aliqua materia in aliquo, cuius potentia nunquam exit in actum, potentia illa oino est ociosa & superflua. Si, n. non erit generatio & corruptio, non stabit operatio istius virtutis. Potentia, operatio, n. istius potentiae, quae est ea, sicut abscissio ex acumine gladij, est generatio & corruptio. Si igitur ista potentia esset sine generatione & corruptione, continget quod aliquid erit ens sine actione propria, per quam fuit ens, quod est oino impossibile. Sexto arguitur. Quia secundo caeli & mundi com. 4. dicit, quod si coelum esset compositum ex materia & forma, esset generabile & corruptibile. Et infra dicit. Quia propter hoc corpus caeleste caret potentia oino. Et infra com. 4. dicit. Quia si corpora caelestia essent eadem genere, & plura specie, essent composita ex materia & forma diuersa, & si essent, essent generabilia & corruptibilia &c. Septimo. Quia primo caeli com. 95. dicit, quod corpus neutrum caret subiecto & conuerfate, & ita dicit, quod corpus caeleste non est materia aliqua habens formam, quoniam si

Text. com.

Text. com.

Text. com.

Text. com.

Text. com.

Text. com.

Text. com.

ita esset, tunc esset graue, vel leue. Octauo. Quia in de substantia orbis dicit idem sic. Corpus caeleste est simplex non compositum ex materia & forma, nulla, n. est potentia in eo omnino, omne enim, in quo est potentia quae est in substantia illa, est ad duo contraria, & breuiter istum libellum videtur edidisse pro intentione ista. Vnde secundo caeli & mundi com. 4. dicit, quod corpus caeleste caret potentia omnino. Et hoc amplius declarabitur in de substantia orbis. Haec ille. Non arguit sic. Multitudo non est ponenda, nisi ratio evidens & necessaria illud probet, aliter per pauciora saluari non posset. Deus enim & natura nihil facit frustra, sed materiam ponere in coelo nulla videtur necessitas. Dan. quod sit, aut hoc erit eorum corporeitas, aut quantitas, quae forte propria est materiae, aut qualitas sensibilis, aut quia formas absolutas necesse est esse intellectuales, aut quia illa corpora essent nobiliora quam anima, quae corporibus, vniuntur, aut hoc est motus ad vbi, aut alteracionis varietas, quia luna nunc est clara, nunc obscura, aut hoc est auctoritas scripturae, & dicta sanctorum, sed nullum istorum necessario concludit materiam esse in coelo: igitur &c. Probatur minor, materiam, n. esse in coelo non concludit corporeitas, forma, n. dat esse corporeum non materia. Nec illam concludit quantitas, licet, n. quantitas interminata insit rone materiae, tamen quantitas terminata inel ratione formae, in coelo autem est tantummodo quantitas terminata. Nec tertio qualitas sensibilis concludit ibi esse materiam, sola, n. illa qualitas, quae magis facta aliquid abijcit a substantia propria arguit materiam. Huiusmodi autem qualitates non sunt in coelo non, n. potest augeri, nec minui, ut patet primo caeli, nec in sua natura variari: igitur ibi non sunt accidentia, sed quae sit transmutatio in substantia, seu in alijs proprietatibus proprijs. Oia ergo accidentia, quae in coelo sunt, sunt accidentia, quae consequuntur ratione formae, non quae insunt ratione materiae, ut dicit Commentator in de substantia orbis. Quaedam, n. sunt accidentia passiva, in quibus est alteratio, & talia non sunt in coelo, quia alteratio est quod transmutat subiectum, ut esse propria corporibus, quae miscetur cum potentia, & sunt corpora generabilia & corruptibilia. Aliud vero genus accidentium est, quod non mutat substantiam deferentis. Et primum horum est motus localis, & raritas, & densitas & diaphanitas. Et haec sunt in corporibus caelestibus & in inferioribus, licet, n. prius & posterius. Nec quarto probatur in coelo esse materia ratione intellectualitytis, quae consequitur formas abstractas. Tum quia non est verum, quod omnis forma abstracta a principio materiali sit natura intellectualitytis, habitus, n. morales in nobis sunt abstracti hoc modo a materia, & tamen non sunt intellectualitytis naturae. Praeterea. Separatio illa a materia, quae consequitur intellectualitytis, non est a materia altera parte compositi, sed est a quantitate. Omnis, n. forma in corpore habet operationem propriam nobiliorem operatione quacumque formae corporeae. Illa autem non potest esse operatio sensitiua, quia illa arguit quantitatatem, nunc autem coelum non est substantia incorporea. Nec quinto excessus nobilitatis arguit in coelo materiam, non, n. est inconueniens quod illud, quod est simpliciter nobilior altero, sit ignobilius in aliqua conditione. Sic, n. coelum est nobilior verine in immutabilitate, tamen est ignobilius eo, nec est nobilior aia. Non, n. est in vltima sui dispositione & perfectione, nisi in ordine ad alterum. Nec sexto motus ad vbi arguit materiam esse in coelo, quia motus ille non inest rone materiae absolute, sed rone corporeitatis. Natura igitur corporea absque hoc, quod habeat materiam, potest esse in loco: igitur moueri ad locum & talis naturae habebit potentiam ad vbi, quae est corporeitas, sed nullo modo potentiam ad formam substantialem. Haec est intentio Philosophi 8. Met. Nec septimo concludit in coelo esse materiam alteratio, quae apparet in luminositate, sicut in luna. Haec, n. variatio non transmutat naturam caeli intrinsece, nec in aliquo accidente ei proprio naturaliter. Non, n. luminositas adueniens lunae abijcit aliquid a substantia eius, nisi priuationem. Et haec est ratio Commentatoris 8. Met. com. 4. Nec vltimo probant ibi esse materiam auctoritas scripturae, vel sanctorum, non quidem auctoritas scripturae, nam in Gen. vbi agitur de rerum production non dicit, quod firmamentum sit factum de aliquo, puta

de medio aquarum, sed dicit in medio aquarum. Nec dicit quod luminaria sint facta de aliquo, puta de firmamento, sed dicit quod sunt facta cum firmamento, sicut per oppositum dicit. Producat terra herbas virentes &c. Et formauit Deus hominem de limo terrae, ibi, n. innuitur, quod virentia reptilia, & iumenta, & homo facta sunt de terra, ut de materia, sed ex circumstantia scripturae patet, quod coelum quidem fuit creatum secunda die, & non factum de aliquo, facile, n. erat scripturae innuere. Fiat firmamentum de medio aquarum, si factum fuisset de materia. Vterius nec dicta sanctorum concludunt in coelo esse materiam. Vnde cum Ambrosius, & Aug. & alij doctores, puta Damasc. & magister ponunt in coelo materiam. Si tales auctoritates sint repugnantes propositionibus, per se notis, mouere non debent pro eo, quod in hac materia magis loquuntur, ut aliorum opiniones recitantes quam ut dictorum suam sententiam statuere, quod bene apparet, quia quilibet eorum sequitur in hac materia philosophiam eius, cuius sectator erat in philosophicis, vnde sepe in talibus contradicunt. Illam, n. materiam, de qua dicitur coelos esse factos aliqui dicunt esse ignem secundum opinionem Platonis, qui posuit coelum & sidera esse naturae igneae. Alij dicunt materiam istam fuisse quasi chaos continentem, & in vna quidem parte rariorem, in alia vero densiorem. Alij ponunt materiam illam fuisse aquam, dicunt, n. coelum sidereum factum esse de aquis. Quia igitur sancti sic adiuuicem discordant, & diuersorum Philosophorum sententias coniecturant, satis innuitur nobis, quod dicere hoc vel illud non tangit fidem, nec veritatem sacrae scripturae, vnde alibi Aug. ponit angelos habere corpora, quod vtiq; dicit secundo in hoc sententiam Platonis, qui finxit eos habere corpora. Contra eandem conclusionem arguit Godofr. primo quolibet q. 2. primo sic. Illud quod est pura potentia ad esse simpliciter, nihil actualitatis includens, est indifferens ad esse, & non esse, quantum est de se, sed materia prima est hmoi, si proprie sumatur: igitur est indifferens ad esse, & non esse, & per consequens illud, quod habet materiam, habet in se principium, per quod est in potentia ad esse, & non esse, & sic est generabile & corruptibile, & ideo ponere quod corpus habens materiam partem sui sit incorruptibile per naturam est contradictio. Coelum autem ponitur illo modo incorruptibile: igitur. Sed dices quod hoc est intelligendum de materia inferiorum, quae est alia a materia caeli, non per rem additam, quia illa materia, nihil addit super istam, sed propter habitudinem ad formam perfectiorem quam sit forma inferiorum. Contra, quia quod est in pura potentia, impossibile est, quod includat habitudinem ad formam determinatam, immo est indifferens ad oes formas, sed materia proprie dicta est hmoi: ergo impossibile est materiam includere habitudinem ad formam determinatam. Secundo arguit sic. Quia illa materia esset frustra, quia operatio talis materiae est generatio & corruptio, & transmutatio de forma in formam: ergo materia non potest esse, nisi in eo quod est generabile & corruptibile per naturam. Tertio sic. Ista tria sunt inseparabilia materia, contrarium, priuatio, vnde vbiq; est vnum, sunt alia duo. Cum, n. materia sit in pura potentia ad oes formas, ad hoc quod determinetur ad esse indiget forma, & quia forma non potest stare cum alijs de contraria alijs, & sic materia, & contrarium sunt simul, & per consequens priuationes oium formarum sunt simul cum materia. Illa autem quae communicant in materia, sunt adiuuicem transmutabilia secundum Philosophum 1. de Generatione: ergo sequitur quod coelum erit transmutabile ad formam inferiorum, & e contra. Dicitur forte, quod illud verum est de his, quae coicant in materia in quantum est subiectum transmutationis, non autem de illis, quae communicant in materia quantum ad essentiam materiae. Sed hoc non valet, quia si verbum Philosophi sit intelligendum illo modo quod coicatio in materia, prout materia est subiectum transmutationis, est causa transmutationis adiuuicem. Tunc quod Philosophus dicit quod coicantia in materia sunt adiuuicem transmutabilia, erit petitio principij, quia idem esset, ac si diceret, quod quocumque coicant in materia prout sunt transmutabilia, sunt adiuuicem transmutabilia, quod nihil est dicere. Et ideo cum in coelo non sit priuatio, nec contrarietas, manifestum est, quod nec materia. Haec ille, &c. Contra secundam conclusionem arguit

text. com. 22.

aut vniuersalis,improprie, & sic est in differēs ad oēm actū subale in formatiū. Sed o mō inquantū mate-
ria prima est in tali vel tali genere entū, & sic determinat
sibi actūs subales informatiuos illius generis. Puta mate-
ria prima in genere corruptibilium dterminat sibi actūs se-
parabiles a suis potentijs, sed materia prima in genere cor-
porū coelestū determinat sibi actūs illius generis, puta ac-
tus inseparabiles a suis potentijs. Et hanc distinctionem po-
nit Bern. de gānaco, vt postea dicet. Ad tertium principale
dī, q̄ quicquid sit de distinctione, quā facit de forma, quā
pōt sumi proprie & large, tū illa distinctio non est ad pro-
positū Arist. immo directe contra mente eius, qd̄ patet.
Nā Arist. primo celi & mundi in illo caipit. quod incipit
quia aut non solū vnus est, sed & impossibile fieri plures
& sic dicit. In oibus. n. his quæ natura, his quæ ab arte cō-
stantib. generatis alterū est ipsa s̄m seipsam forma est mix-
ta cum materia &c. Et dati exemplis in reb. artificialibus
postea ad propositū inquit. Qm̄ igitur est cœlum sensibile
singulārū vtiq; erit, sensibile. n. esse in materia existit. Si at
singulārū, alterū vtiq; erit huic quidē cœlo esse, & cœlo
iumpliciter. Alterū igitur hoc cœlū, & cœlū simpliciter, &
hoc quidem vt spēs & forma, hoc aut vt materiæ mixtum.
Hæc ille. Item post in sequenti Cō. qd̄ incipit Consideran-
dū aut &c. dicit. Alterā quidem igitur esse rōnem eam quæ si-
ne materia, & eam quæ in materia formæ, bene q̄ dem dī,
& sic hoc est verū, sed nihilominus neq; vna necessitas p̄
hoc plures esse mundos, neq; contingit factos esse plures.
Si quidem iste ex tota est materia, quemadmodū est &c.
Item in eodem capitu. Cœlū aut est quidem singulārū,
& eorū quæ ex materia. Sed si non ex parte ipsius consistat,
sed ex oī, esse quidem ipsi cœlo, & huic cœlo alterum est, nō
tamen vtiq; erit aliud, neq; vtiq; contingit factos esse plu-
res p̄ oēm materiam comprehensam esse &c. Idē repetit
pluries in c. sequenti, qd̄ incipit. Dicamus at primū &c. Ex
quibus apparet, qd̄ s̄m mentē philosophi, cœlum est cōpositū
ex materia & forma, q̄a aliter nō esset corpus sensibile,
nec esset singulare, cū s̄m eū forma sit cōcibilis quantum
ex se est, sed in diuīduatio veniat ex materia. Item quod d̄
s̄m eum non possunt esse plures cœli, quia cœlum cōstat
ex tota materia. Ex quo hī secunda cōclusio. Iquod nulla
alia materia est capax formæ cœli nisi illa, quæ actū habet
formæ cœli. Vanū est ergo sentire quod philosophus senserit
cœlū esse formā sine materia, vel quod non habeat proprie
formā, nec proprie materiā, quia tūc non esset corpus phy-
sicū, cuius oppositū ipse dicit p̄ totū primū cœli, & mī-
di. Ad cetera vero quæ arguens dicit, respondere nō oportet,
quia falsè glōsat philosophū. Nam in 8. meta. Arist. nō
excludit materiā, ex qua cœlo, nec a reb. in generatis &
in corruptibilib. vt ostensum est, sed solū materiā cōiū-
ctā priuationi qd̄ patet et p̄ verba, quæ arguens adducit,
in quib. philosophus consistit cœlum hīc materiā quæ est
subm̄ motus. Vnde negat in cœlo materiā, quæ sit in poten-
tia ad esse, & ponit in eo materiā, quæ est in potentia
ad ubi, nō quod illa materia sit p̄ximū subiectū motus, sed
remotū. Ad primū Aure. cōtra eandē cōclusionē dī, quod
tam ipse q̄ Cōmentator falsè exponunt Arist. Nā ex verbis
Arist. non aliud pōt concludi, nisi quod cœlum non hēt
materiā, quæ sit in potentia ad transmutatiōem subalē,
puta generatiōem & corruptiōem, sed solū ad loci muta-
tiōem. Inferre at ex hoc, qd̄ nullo mō habeat materiā de
genere subalē, vanū est, vt patet ex superius allegatis. De
Cōmentatore aut in hac materia non est curandum. Tū
quia contradixit philosopho. Tū quia contradicit sibi ipsi.
Nā in 7. meta. cōmento. S. dicit, quod materia prima est su-
biectū oīum accidētium q̄ generū, & ipsa remota remouē-
tur oīa alia, licet dicitū eius qd̄ arguens adducit possit ex-
poni, & concedi ad hunc sententiam, quod in cœlo non est ma-
teria, quæ sit in potentia ad esse remota a suo actū. Ad s̄m
dico quod p̄ materiā res pōt esse & non esse simpliciter
vel s̄m quid. Et iō concedo quod cœlum ex quo hēt mate-
riam est in potentia ad aliqd̄ esse s̄m quid, & ad non esse
s̄m quid, inquantum p̄dit vnū ubi, & acquirit aliud. Nō
autē oportet, quod oē habens materiā sit in potentia ad
non esse simpliciter. Ad tertium dicitū est prius in solu-
tiōne secundi argumenti Durādī. Nam si intelligat, quod

Aristoteles te-
net in cœlo
esse materiā
& formam p̄
prie
Tex. com. 92.

Tex. com. 93.

Tex. com. 95.

Tex. com. 12.

Ad primū
Aur. cōtra eā
dem primam

Auctoritas
Cōmenta cur
non sit recipi-
enda in argu-
lo huius qua-
stionis.

quicquid habet potentiam ad aliquam affirmatiōem ha-
bet potentiam ad eius negatiōem, sequitur quod solū esse
in potentia ad carentiam lucis, & omnium suorum accidē-
tium, qd̄ Arist. negaret. Si aut intelligat quod oē, qd̄ habet
potentiam ad carentiam alicuius formæ, est in potentia ad
habendum illam, multo falsius. Ad quartū patet per prædi-
ctā, quia Cōmentator in hoc errauit vt patet ex dictis. Vi-
de super hoc Egidium & Ber. de gā. in impugnatione secu-
dæ. q̄. primi qd̄ libet Godofre. Ad quintū dī quod argu-
Commentator non valet, falsum. n. assumit cum dicit qd̄
oīs forma informans materiam habet contrariū. Itē cū
dicit, quod materia est frustra, nisi subiiciat transmutati-
ōni substantiā. Materia. n. non principaliter est ad hunc fi-
nem, vt subiiciatur transmutatiōni subali, sed principaliter
est ad hoc, ut sit subm̄ formæ. Et quia s̄m habet materiā cō-
li, & non primū nō sequitur quod sit frustra, sed de hoc
postea plus dicitur. Ad sextū dī, quod oēs illæ consequen-
tiæ, quas Commentator facit penitus nihil valent, & per
idem patet ad septimū & octauū. Ad nonū negatur
minor. Nā materiā esse in cœlo philosophica tradit auctori-
tas, & multiplex ratio conuincit. Vnde quælibet illarum
probationum, quas arg. tangit, sufficienter probat mate-
riam esse in cœlo, & quasi oēs illas tangit Bern. ubi supra
vide ibidem. Tunc ad improbatōem primæ dicit, quod
nulla forma dat corporeitatem sibi ipsi, sed ipsi materiæ
vel cōposito. Vnde fictio est quod aliqua forma subsistēs
dat corporeitatem sibi ipsi. Et vltimū fictio est, quod aliqd̄
corpus physicū, vel ens naturale habet formam non in
materia contra illud secundi physicū & 6. meta. quod
oīa physica sunt sicut sumum, quod dicit curuitatem in de-
terminata materia & subo. Similiter instantia cōtra secun-
dam rationem non soluit, quia quantitatis terminatē vel
interminatā quicquid sit principium actiū tamen subm̄
eius non potest esse nisi materia vel habens materiā, ut
Cōmentator ab ipsa veritate coactus confitetur in 7. me-
ta. cōmento. 8. vbi expresse dicit, quod remota materia
prima, quæ nec est quid, nec quale, nec quantum, remouen-
tur tres dimensionēs, & omnia nouem prædicamenta. Si-
militer nec instantia contra tertiam rationem valet, quia
nulla qualitas sensibilis potest naturaliter inesse rei caren-
ti materiā, vt patet ex superius allegatis in primo cœli, &
ex statim dictis de 7. metaph. Nec valet distinctio de du-
plici genere qualitatum sensibilium, cum sit voluntaria, &
contra mentem philosophi. Non folium. n. transmutatiō
substantialis aut accidentalis requirit materiā primam,
immo forma substantialis, & quantitas, & qualitas, corpo-
ralis, & motus localis corporalis, & potissime raritas, &
densitas, quod patet ex earum definitionibus, quia rarum
est, quod habet modicum materiæ sub dimensionibus, &
densum per oppositū habet multum de materia sub pa-
uis dimensionibus. Similiter nec instantia contra quartam
rationem valet, quia ratio sumpta ex intellectualitate nō
fundatur in hoc, quod omne accidens immateriale sit in-
telligibile in actū, vel intellectiū in actū, sed in hoc qd̄
oīs substantia immaterialis, & naturaliter a materia separa-
ta est intellectiua & intelligibilis in actū, nec oportet adde-
re, quod sit separata a quantitate, vel incorporea, quia hoc
sequitur de necessitate ad carentiam materiæ, vt patet ex
septimo meta. Similiter nec instantia contra quintam ra-
tionem valet, quia si cœlum sit forma penitus, immateria-
lis, ipsa erit simpliciter nobilior anima intellectiua. Tū
quia nullo modo a materia dependens, nec inclinationem
a materia habens nec materiā communicabilis per infor-
mationem. Tū quia operationes habens penitus abitra-
ctas & immateriales, nec materiæ communicabiles, cuius
oppositum est anima, quæ imperfecta est si a materia sepa-
retur, nec integram speciem habet, & operationes suas
per materiale organū exercet p̄ter intelligere & velle. Si-
militer nec instantia cōtra sextā rōnē, q̄a ut ostensum est,
corporeitas & quātitas, quæ præsupponunt motū locali
requirunt materiā. Itē motus naturalis requirit naturam,
vt principū actiū uel passiuū, oīs aut natura, de qua tra-
ctat phycus, aut est materiā, aut forma in materia, ut pa-
tet ex 2. phy. & sexto. & 7. meta. Nec instantia cōtra septimā
probationē valet. Falsum. n. est quod sola corpora alterabi-
lia,

In folio
Godof. de
secundū

Si materia om-
nium corpo-
rum cœlestū
est eiusdem rō-
nis cur mōce-
ria vnus cœli
nō ē sub p̄. Iux-
ta rōnem formæ
alterius cœli.

Tex. com.

Remouē-
tur tres
dimensionēs,
et omnia
nouem præ-
dicamenta.

Que rō-
nē
formæ
rarietatis
est mō-
ce-
ria vnus
cœli nō ē
sub p̄. Iux-
ta rōnem
formæ
alterius
cœli.

Oīs substantia
immateriale
est intellectiua
et intelligibilis
in actū.

Si cœlum sit
forma penitus
immateriale
simpliciter
nobilior anima
intellectiua.

Tex. com. 12.

lia, aut solæ qualitates, s̄m quas sit alteratio abiiciens a na-
tura alterati, requirit materiā. Sicut. n. motus localis fuit
principium cognoscendi locum, nec tñ solum indigent lo-
co illa, quæ localiter mouentur, cum quiescentia æque sint
in loco sicut ea, quæ mouet, vt patet de terra, ita licet trās-
mutatio substantialis fuerit principū cognoscendi mate-
riam, non tñ sola transmutabilia vel actualiter transmuta-
ta substantiāter habent materiā. Multæ enim sunt par-
tes ignis aut terræ, quæ nunquā fuerunt, nec sunt nec
erunt substantiāter transmutatæ, quas tñ nullus negaret
hīc materiā. Quo ad vltimā instantiam dī, qd̄ sicut scri-
ptura sacra nō dicit firmamentum, aut luminaria facta ex
aliqua materia. Ita nec hoc dicit de terra, aut aliquo ele-
mento rum, ideo arguere ex primo, qd̄ scriptura innuat cœ-
lum non habere materiā, æque vanū est sicut arguere
ex secundo, qd̄ nullū elementū habeat materiā. Ad illud
aut qd̄ adducit de discordia s̄orum quo ad materiā pri-
mam, &c. Dī qd̄ nunquā fuit aliquis philosophus nisi solus
Auer. qui negauerit materiā in cœlo. Oēs aut sancti do-
ctores, quorū dicta sunt authentica, cōcorditer ponunt ma-
teriā in cœlo, & sic patet qd̄ positio Auer. quæ arguens se-
quitur, est vana, & cōtraria oibus philosophis & doctoribus
sacris. Et est valde mirabile de isto arguente, qui oīo vult
& asserit oēs sp̄iales subas p̄ter deū esse cōpositas ex ma-
teria & forma, & tñ asserit nullo esse formam simplicē nullo
mō cōpositā ex partib. diuersarū rōnū, sed solū ex partibus
homogeneis. Ad primū Godof. rōndit Ber. de gā. Dicitū
inquit, qd̄ materia celi si consideretur s̄m suam nudā ef-
sentiam, est in pura potentia, non absolute, sed in pura po-
tentia ad formam celi, sicut materiā inferiorū est in pura
potentia non nisi ad formas inferiores. Vnde sciendum est
q̄ aliud est dicere materiā simpliciter, & aliud materiā
cœli vel inferiorum, quia si dicam materiā simpliciter, i.
in genere, sic dico purā potētā absolute, sicut cū dico aīal
dico hīs aīam sentitiuā absolute. Sed cū dico aīal, quod est
hō, dico hīs aīam sentitiuā, quæ est aīa rōnalis. Cum aut dī-
co materiā celi, dico potētā purā ad formam celi, & cum
dico materiā inferiorū, dico materiā, quæ est in pura po-
tentia ad formas inferiores, vnde sciendum est qd̄ materia
simpliciter d. determinatā habitudinē. Et iō
cū arguitur, qd̄ cum materiā sit in pura potentia nō potest
importare determinatam habitudinē ad formam deter-
minatam, dicendū qd̄ uerū est de materia absolute & in ge-
nere considerata, sed hæc materiā importat determinatā
habitudinē ad formam, quæ est potētā ad eandem formā
determinatam. Et iō materiā celi importat habitudinē ad
formam celi, & non ad aliam formam. Nec tñ hoc contin-
get inquantū est materiā, sed inquantū est materiā talis.
Sic ergo falsum assumit cū dicit, qd̄ oīs materiā in differens
est ad oēs formas quia non est verū nisi de materia in gñe
considerata, sed nec materiā inferiorū est in potentia ad
oēs formas, quia non est in potentia ad formam celi, nec
materiā celi est in potentia nisi ad formam celi. Item quar-
to quolibet, qd̄ tertia Materiā inquit in cōi est in potentia
ad formā n. in cōi, & materiā talis ad formā talē, sicut ma-
teria celi ad formā celi, & non ad aliam. Nec propter hoc
remanent, quin hæc materiā sit pura potentia, ad licet nō
sit nisi ad determinatam formam, sicut nec hæc forma est
magis cōposita q̄ forma simpliciter. Vnde sicut forma sim-
pliciter est actus nō cōpositus ex diuersis, sicut nec hæc
forma, ita materiā simpliciter est pura potentia ad formā
simpliciter, & ita hæc materiā ad hanc formam sine aliqua
cōpositione. Et si queritur quid appropriat hanc mate-
riam huic formæ dicendū qd̄ exigentia formæ, quæ requi-
rit materiam esse talis naturæ, cum materiā sit propter for-
mam. Vnde Cōmentator dicit. 7. meta. qd̄ si forma possit
esse sine materiā non quæretur natura materiæ. Hæc ille.
Ad secundum dicendū inquit, qd̄ licet materiā celi nō
trāseat de forma in formam sicut materiā generabilium,
non tamen est frustra, immo habet illud propter quod est
formam celi. Materiā. n. est propter formam, non propter
generatiōem & corruptiōem, nisi per accidens, inquan-
tum vna forma non terminat appetitum materiæ, quia
materiā nata est appetere aliam formam, immo omnem,
cuius priuationem habet. Si tamen esset aliqua forma, quæ

appetitum materiæ terminaret, materiā nō appeteret aliā
formam & sic materiā semper esset propter formam, quā
iam habet. Vnde sicut beati qui tā non possunt tēdere in si-
nem, quia iam hēt eum, non sunt frustra, sic nec materiā,
celi, quæ tā habet oēm formā ad quā est in potētā, est fru-
stra. Ad tertū dicit, qd̄ forma & priuatiō sunt simul in ma-
teria inferiorū, quæ est subiecta priuationi, quia nō habet
oēm formā, ad quā est in potentia, sed in materiā cœli nō
est priuatiō, cū nō sit in potētā ad aliā formā. Sicut et si
graua esset sursum in potentia esset ad multa vbi deorsum
quia ita ad vnū sicut ad alterū, sed cū tā haberet unū ubi,
terminata erit hæc potētialitas, q̄a iā nō erit p̄ se i potētā
ad aliud. Sic loquendo in gñe materiæ materiā celi, quia tā
hēt oēm formā ad quā est in potentia, nō hēt priuatiō-
nē annexā, q̄a priuatiō, est carentia formæ natę hēri. Itē pa-
tet, quare nō est ibi priuatiō, q̄a forma celi cōtrariū nō ha-
bet. Subm̄ at cū est sub uno cōtrariū est priuatiō altero,
ergo in cœlo nō est priuatiō. Hæc sunt verba & solutiones
Bernardi, quæ bonæ & sufficientes sunt. Ad primū Duran.
cōtra secundā cōclusionē dī, qd̄ res p̄o sio ibidē dara pōt p̄ba-
biliter sustineri, qd̄ materiā oīū corporū cœlestū sit vnus
rōis, & sit qd̄ formæ corporū cœlestū sint vnus rōis, iō
materiā vnus nō dī priuata forma alterius, & sic nō oportet
qd̄ sint adinuicem transmutabilia. Sed q̄a nō vī verū qd̄
oīa luminaria sint vnus sp̄ei, cū hēant virtutes alterius
& alterius rōnis, & effectus quasi cōtrarios. iō uidēdū est,
quō posset stare, quod materiā oīum corporū cœlestū sit
vnus rōnis, & formæ illorū sin diuersarū sp̄erū & tamen
materiā vnus nō sit priuata forma alterius, nec in potētā
ad illā, nec transmutabilis ad illā. Ad hoc dī, qd̄ hoc iō ē q̄a
forma solis terminat totū appetitū suæ materiæ, iō non est
in potētā ad aliā formam, nec priuata quacūq; forma. Et
hanc res p̄o sionē ponit Ber. in impugnatione. 4. q. 10. quoli-
bet ipse Godofre. ubi sic dicit. Oīa quæ cōcitant in ma-
teria eiusdē rōis sunt adinuicē transmutabilia, & dī mate-
ria eiusdē rōnis, quæ similitē modū essendi hēt vbiq; sit,
nō eiusdē rōnis at quæ dissimilit. Et iō quia materiā hēt si-
milē modū essendi in oibus inferiorib. q̄a sicut in uno est
annexa priuationi, ita & in alio, unde cū est sub forma no-
biliori est sub priuatione formæ ignobilioris, & in poten-
tia ad eam, vt patet secundo de generatione, iō in oibus in-
feriorib. est materiā eiusdē rōnis, sed in inferioribus & su-
periorib. non hēt similitē modū essendi, quia in inferiorib.
est cōiuncta priuationi, in superioribus non, quod est p̄
perfectiōnem. Iterū, quia in materia non est priuatiō nisi
respectu formæ, ad quam est in potentia, cum eam non ha-
bet. Sed materiā celi non est in potentia ad aliā formā q̄a
ad nullā formam materiā aliqua est in potentia, nisi quæ
per agens naturale induci pōt, vel dispositiue sicut aīa ra-
tionalis, vel effectiue sicut in aliis formis, ergo cum mate-
ria celi non sit in potētā ad aliam formam, non est in ea
priuatiō alicuius formæ, licet bene sit in ea negatiō oīs
formæ alterius, a sua, & ideo inferiora & superiora nō pos-
sunt habere materiā vnus rationis p̄ quod nō sunt ad
inuicē transmutabilia. Adhuc aut non oportet, qd̄ omnia
quæ habent materiā eiusdē rationis sint adinuicē trans-
mutabilia, nisi materiā sit suba priuationi. Cuius ratio est,
quia ratio quare materiā transmutatur ad formam, quanti-
um non habet, est quia est potētā ad eam & priuata ea. Et iō
si sint diuersa, quæ habeant materiā vnus rationis, nisi iō
la materiā sit subiecta priuationi, non oportet quod sint
transmutabilia adinuicem, imo impossibile est, quod tran-
mutentur adinuicem. Diuersa autem corpora cœlestia ha-
bent materiā eiusdē rationis, quia similitē modum es-
sendi hēt in oibus ipsi: est. n. subiecta q̄titati, sed non priua-
tiōni. Et iō licet corpora cœlestia cōcitant in materiā eiusdē
rationis, nō sunt tamē adinuicē transmutabilia. Nec oportet
dicere sicut qdam dicit, quod diuersa corpora cœlestia
habent diuersas materias p̄ hoc, quia aliter si cōciceret in
materiā transmutarent adinuicē, hoc aut est falsum, quia cō-
uenientia in materiā non est sufficientis principū transmuta-
tiōnis adinuicem, nisi illa materiā sit subiecta priuationi:
Hæc ille. Et post multa interposita subdit. Aliqua forma
requirit materiā subiectam priuationi p̄ imperfectiō-
nē suam, p̄ quam non terminat appetitū suæ materiæ, &
Capreolus 2. Sent. V 2 est

Materia in-
feriorū cur est
sub eā priua-
tiōni, non aut
materiā cœli.

Ad arg. Durā.
contra secun-
dā.

Si materiā om-
nium corpo-
rum cœlestū
est eiusdem rō-
nis cur mōce-
ria vnus cœli
nō ē sub p̄. Iux-
ta rōnem formæ
alterius cœli.

Quo intelli-
gitur materiā
esse vnū non
esse cōiunctā
rōni locū in-
fra ad secundā
tex. com. 4.

Non oportet
qd̄ oīa hēt
materiā eius-
dem rōis sint
ad inuicē tra-
mutabilia nisi
materiā sit su-
biecta priua-
tiōni.

est forma inducibilis per agens naturale. Alia autem requirit materia subiecta quantitati, non priuationi. Hec ille. Ex quo apparet, quod si in eadem materia solus non est transmutabilis ad formam lunam, nec e contra, quia non est sub priuatione illius nec in potentia ad illam, nec potest illam recipere per actionem agentis naturalis. Et ideo si obicitur contra hoc, quia materia luminaria est eiusdem rationis, igitur est in potentia ad formas omnium luminarium, & cum non habeat omnes illas, igitur est priuata illis, ac per hoc transmutabilis ad illas. &c. Ne gaudeat prima consequentia, quia materia solis totaliter completa est per formam, quam habet ut ultra non sit in potentia ad aliam formam. Et si obicitur contra hoc, quia pari ratione posset dicere Egidius qui tenet oppositum huius conclusionis quod materia inferiorum & superiorum est vnus rationis, sed tamen quia forma celi completat totam potentialitatem & appetitum proprie materiae, ideo non est transmutabilis ad aliam formam, & sic probatio conclusionis non valeat: respondetur primo, quod secus est hic & ibi, quia materia, quae est apta subiecti priuationi, necessario est alterius rationis a materia, cui repugnat ex natura sua subiecti priuationi. Sic autem se habet materia celi & materia elementi. Non sic autem materia solis & materia lunae, & ideo prima duo sunt alterius rationis, non autem reliqua duo. Secundo dicitur, quod licet Egidius posset palliare positionem suam quo ad hoc, quod arguitur non concludit materiae celi esse transmutabilem ad formam inferiorum, non potest tamen euadere, quin ratio concludat materiae inferiorum esse transmutabilem ad formam celestem, si sit eiusdem rationis cum materia celesti, & sit priuata forma celesti, nec sua potentialitas sit totaliter terminata per formam inferiorum, & hoc sufficit ad argumentum. Qui autem hanc secundam rationem, quae difficilis est ad sustinendam, non acceptat, teneat primam, quae valde probabilis est. Potissimum cum aduersarius. Commentator secundo celi, ut allegat Aureo, contra primam conclusionem, teneat omnia corpora celestia esse vnus speciei. Ad secundam dicitur, quod responsio ibidem data sufficiens est, & ad duas eius improbationes respondit Ber. ubi supra. Ne illa eadem argumenta facit Godofredus in proposito. Arguitur. n. si diuersi respectus ad diuersas formas in genere faciunt diuersas materias in genere, igitur diuersi respectus ad diuersas formas in specie faciunt diuersas materias in specie, quod falsum est, igitur &c. Ecce arguitur Godofredus, quod est prima replica Durandus. Ad quod respondit sic Ber. Dicendum inquit quod non qualibet comparatio materiae ad formam diuersificat essentiam materiae, sed comparatio ad formam secundum diuersum modum essendi in materia, vel cum priuatione, vel sine priuatione, ideo in omnibus in quibus forma habet similem modum essendi, est vna materia, & propter hoc forma diuersi generis vel speciei non diuersificant essentiam materiam, sed diuersa proportio materiae, sicut forma, quae non copatur priuatione alterius formae secundum in materia, & forma quae copatur. Et propter hoc dicitur. 1. o. meta. quod diuersae sunt secundum materiam diuersae generis, quae diuersae sunt proportionem. Hec ille. Ex quibus patet responsio ad primam replicam Durandus. Ad secundam replicam si militer respondit Ber. quia sumpta est ex Godofredo. Arguitur namque sic. Si in habentibus materiam non sit materia eiusdem rationis, materiae in eis aut distinguuntur seipsas, aut per respectum ad diuersas formas. Primo modo non, quia omnis distinctio est per aliquod actum, ita quod distinctio essentialis est per actum essentialis, & accidentalis per accidentalis, sed materia, de qua nunc loquimur, non dicitur aliquod actum, sed puram potentiam, ergo &c. Nec potest talis distinctio esse per respectum, quia cum tales respectus nihil addant super essentiam materiam, & sint posteriores, non poterunt esse distinctio materiae per essentiam. Hec ille. Respondit Ber. Materia id quod est, est potentia ad formam, nullum actum habens de se, & ideo per actum sibi essentialis non distinguitur ab alia materia, sed per formam ad quam est, & a cuius respectu non absolutum est per intellectum, quia non est intelligibilis nisi per analogiam ad formam. Ita autem distinctio non accipitur a forma secundum specificum modum formae, sed secundum modum, quo habet participare materiam suam, ideo quia omnes formae generabiles eodem modo perficiunt materiam, quia sic, quod in ea priuatione relinquunt, ideo habent vnam materiam. Nec diuersitas formarum diuersificat materiam secundum essentiam, sed secundum esse solam. Sicut quia formae celestes eodem modo per-

Arguit Godofredus contra secundam.

Tex. com. 12. Quae est in materia diuersi generis quae.

ciunt suam materiam, quia sic quod in ea priuatione non relinquunt ideo omnes habent materiam vnus naturae. Quia ergo dicitur, quod omnis distinctio est per aliquod actum. Dicendum est, quod hoc verum est, vel per comparationem ad aliquod actum. Ex diuerso modo recipiendi actum. Circa quod sciendum est, quod sicut forma per essentiam suam informat materiam non per aliquid additum, sic materia per essentiam suam recipit formam, & ideo ex diuerso modo recipiendi formam arguitur, vel accipitur diuersa natura materiae, quia si recipit formam sine priuatione, habet materiam distinctam a materia, quae recipit vnquam formam cum priuatione alterius. Sed dices quod similitudo diuersa ratio formarum accipitur ex diuerso modo informandi. Dicendum quod non est simile quia forma actus est, cuius ratio & distinctio non accipitur ab alio. Materia autem est pura potentia, & ideo necesse est, ut ratio sua & distinctio accipatur ab alio. Quia autem postea dicitur, quod distinctio diuersarum materiarum non accipitur ex respectibus ad formam. Dicendum quod si intelligat sic, quod respectus, ut respectus est, non sit ratio distinctio, verum est, quia posterior est, sicut dicitur & bene, sed si per respectus intelligat diuersas comparationes ad formam, ita quod diuersitas formarum in receptibilitate faciat diuersitate materiae, sic dicendum est, quod per comparationem ad diuersas formas accipitur distinctio materiae, ita quod formalis ratio distinctio diuersarum materiarum non est respectus aliquis nec aliquid intrinsecum materiae, sed est talis diuersitas formarum, quae de necessitate requirunt materiam diuersam naturam, & hoc est quia materia est propter formam secundum phy. talem ergo naturam habet materia qualem requirit forma, ad quam est, & ideo quia aliqua forma requirit materiam subiectam, priuationem propter imperfectionem suam, propter quam non terminat appetitum suum materiae, & est forma inducibilis per agens naturale, alia autem requirit materiam subiectam quantitati non priuationi, ideo ex diuersitate tali in formis non in respectibus accipitur diuersa natura materiae. Ex comparatione ergo ad formam accipitur distinctio materiae a materia. Hec autem comparatio non est posterior materiae immo prior, quia cum materia sit propter formam, secundum existentiam formae est natura materiae, & ideo forma est simpliciter prior materiae, & si non tpe, tamen natura, per quod dicitur. 9. meta. quod actus simpliciter est prior potentia. Ad formam argumenti, ergo cum dicitur, quod tales respectus nihil addunt, & sunt posteriores materiae. Dicendum est, quod forma a qua accipitur distinctio materiae addit aliquid, & est prior natura, & secundum considerationem producentis materiae est talis naturae qualem requirit forma. Sicut. n. artifex diuersis formis quarum non potest esse vna materia, aptat diuersas materias, sic actor naturae diuersis formis, quae diuersimode habent perfectere materiam, aptat per creationem diuersas materias, & ideo totalis & formalis distinctio materiae est a forma. Sed dices, quod formalis distinctio est per aliquid, quod formaliter inheret distinctio dicendum est, quod hoc tenet in his, quae in natura sua includunt actum, & in his quae ex natura sua a iquam rationem habent, quorum vtrumque deficit materiae, quae est pura potentia, non ad hanc formam vel illam. Vnde sicut materia in communi non est nisi potentia ad formam in communi, sic materia generabilium est potentia ad formas generabiles, & materia celi ad formam celi. Non ergo ex relatione ut relatio est accipitur distinctio materiae, sed ex forma, ad quam est relatio. Hec Bernar. in forma. Ex quibus patet facilliter responsio ad secundam replicam Durandus. Cum. n. dicit, quod in his, quae sunt diuersarum rationum, nec sunt de genere relationis &c. Dicendum est, quod maxima illa generaliter falsa est in omnibus potentiis passivis, quae non possunt cognoscere, nec diffiniri nisi per actum ad quos sunt, vel poenens suas motiua & obiecta, & ut patet de visu & auditu. In talibus quorum & nome & ratio specifica sumitur ex, & ab aliquo extrinseco non potest assignari gradus per aliquod intrinsecum, sed poenens extrinsecos, sic quod actus, ad quos tendunt, sunt ratio distinctio nis graduum, sed gradus distincti sunt ipsae potentiae. Distinctio ergo quod se habet, ut quo est, est extrinsecum, sed ipsum distinctum, & quod se habet, ut quod est, est intrinsecum, & sic patet, quod prima solutio data ad secundam arguitur potest stare. Similiter secunda ratio ibidem data probabilis est quo

Diuersitas materiae non est per se, sed per comparationem ad formam. Distinctio materiae non est per se, sed per comparationem ad formam. Tex. com. 12. Quae est in materia diuersi generis quae.

Tex. com. 12. Quae est in materia diuersi generis quae.

Formalis distinctio materiae est per aliquid, quod formaliter inheret distinctio dicendum est, quod hoc tenet in his, quae in natura sua includunt actum, & in his quae ex natura sua a iquam rationem habent, quorum vtrumque deficit materiae, quae est pura potentia, non ad hanc formam vel illam.

quo ad hoc quod ponit, quod in pura potentia passiva est da-rius gradus. Nec valet eius improbatio. Cum. n. dicitur quod materia prima est simpliciter infimum in tota vniversitate entium &c. dicitur quod licet pura potentia inquantum habet, & secundum hanc rationem eodem sit quod simpliciter infimum in potentia vel in tali genere non habet, quod sit simpliciter infimum. Vnde pura potentia in genere corporum celestium non est quod simpliciter infimum, imo est superior ad puram potentiam in genere corporum generabilium & corruptibilium, quae ad perfectiorem actum ordinata, & hoc est idem ac si diceret, quod si esset aliqua pura potentia capax omni actualitatis, illa esset infima simpliciter in tota vniversitate entium. Si autem nulla talis sit, sicut nos ponimus, sed sit vna pura potentia in tali genere, ad actum huius generis solam, & sit alia pura potentia ad actum alterius generis solam, tunc qualis ordo est inter illa duo genera, vel actus illorum, talis proportionabiliter gradus & ordo potest poni inter puras potentias ad actum diuersorum generum. Ad primam Aureo. patet ratio ex dictis ad 1. o. Durandus. Et ideo dicitur, quod ratio ibidem data bona est, nec improbatio valet sicut supra patuit. Licet. n. materia non sit respectus, nec de genere relationis, tamen cognoscibilis non est nisi per respectum ad formam. Nec oportet, quod eo absolute distinguatur ab alio per aliquid sibi intrinsecum, quod distinctio, licet distinguatur ab alio per aliquid intrinsecum tanquam quod & distinctio, ut supra dictum est. Respectus autem potest distinguere absoluta ratione sui fundamenti vel termini, non autem ut respectus est, potissime si talia absoluta sunt minime entitatis, quae non men & rationem accipitur ab extrinseco, ut sunt actiones passionis, motus, & potentiae passivae. Quia autem addit, quod repugnat materiae primae hanc propriam naturam & determinatam &c. verum est secundum rationem suam, quia est pura potentia, sicut est secundum rationem suam spalem, quae est potentia pura in tali vel tali genere, duntaxat, sic. n. aliquo modo habet propriam naturam, licet imperfecte. Ad secundum dictum est prius, quia non omnis materia est in potentia contra conditionem nisi forte materia subiecta priuationi. Et ad probationem dicitur, quod arguens habet negare id quod affluit, quia siue in celo sit materia sine non, necessario habet ibi ponere aliquod subiectum habens potentiam passivam & receptiuam naturalium accituum & proprietatum celi qualescunque sit illud subiectum, & tamen ipse non concederet, quod illa potentia receptiuam talium accituum indifferenter se habeat ad illos actus, & ad sua opposita. Nec potest dicere, quod subiectum talium accidentium non solum est potentia passiva respectu talium accituum, imo est actiuum talium, cum ipse asserat quod effectiua vel actiua talium est intelligentia, vana coelo, & non corpus celi, sed est in potentia mere passiva ad illa. Ad aliud, quod ibi addit, dicendum quod nos non dicimus, quod materia celi sit in potentia naturali ad priuationem formae quae habet, aut quod coeli sit corruptibile ab intrinseco, sed corruptibile ab intrinseco, propter defectum agentis naturalis potentis illud corrumpere. Ad tertium responsum est prius. Quia ad hoc, quod aliqua sint adiuuata transmutabilia non sufficit, quod habeat materiam vnus rationis, sed requirit, quod sint subiecta priuationi, hoc autem secundum deficit in celo. Ad quartum patet, per idem, vnde mirum est, quod in hoc medio taliter arguentes tanquam vim constituunt, quia idem arguitur potest fieri contra eos, da to quod in celo negetur materia proprie dicta. Non enim potest negare, quin accidentia naturalia, quae apparent in celo, puta lux, solis figura, quantitas, raritas, densitas, diaphanitas, & virtus eius habeant aliquod subiectum illa deferens, quod se habeat ad illa sicut potentia passiva suum actum. Et tunc arguitur sicut ipsi arguunt contra ponentes materiae de subiecto talium accidentium, quia autem est vnus rationis in orbibus, aut alterius. Itaque de partibus vnus orbis, aut vnus rationis, vel diuersarum, & si vnus, tunc subiectum horum accidentium erit in potentia ad accidentia alterius subiecti, & vna pars orbis erit in potentia ad accidentia alterius partis, & sic esset transmutabile ad illa &c. Dicantur. n. ipsi ad hoc, & videbunt solutionem ad arg. proprium. Ad quintum dicitur, quod materia propria secundum suam rationem eodem est pura potentia ad omnes actus sed nulla materia spalis est pura potentia capax omni actus, sed haec est pura potentia in tali genere, & illa est pura potentia in alio genere. Cum autem dicitur, quod in fundamento materiae nihil est distinctum, conceditur tanquam quod materia non distinguitur a materia per aliquid intrinsecum,

licet intrinsecum vnus sit distinctum ab intrinseco alterius illud autem 7. meta. Materia non est quid, nec quale &c. trun care allegat, quia si complete allegatur gradus est gollia. Se quitur. n. ibidem, quod materia est subiectum qualis & quanti. Illud autem quod dicitur, quod materia est illud, per quod res potest esse & non esse solum est prius, quia si intelligatur de non esse simpliciter, restringendum est ad materiam subiectam priuationi. Si autem intelligatur de non esse secundum quid, conceditur, sed nihil contra nos. Cum autem dicitur, quod Ari. non distinguit duas materias, nec materiam posuit in celo falsum est manifeste, ut probatum fuit ex dictis eius primo celi. Cum vero dicitur, quod si in celo sit materia oportet, quod ei competat distinctio materiae. Conceditur. essentialis vero distinctio materiae est quod est proprium subiectum formae substantialis, & proximum, & immediatum, & quod est subiectum omnium formarum accidentalium mediatum & remotum. Hec autem distinctio conuenit materiae celi &c. Ad primum arguitur. Egidii ratio est superius, & saepe. Ad secundum dicitur, quod pura potentia capax omni actualitatis, si qua esset in rerum natura, summe distaret a puro & supremo actu & similiter potentia pura in genere corporum corruptibilium non summe distaret ab illo, sed potentia sua in genere corporum in corruptibile non summe distaret a deo, ut supra dictum est, quia minus distaret ab illa materia alterius generis. Ad tertium, quod materia prima si sumatur in toto suo ambitu, & ut est quod dicitur coe ambiens omnes modos materiae sicut genus, ut ita dicitur, continet species, tunc illud genus materiae est medium inter ens & nihil, sic quod nullum aliud genus entium propinquius est nihilo, aut remotius ab ente in actu quod talis materia generalis, sed si loquamur de materia spali, tunc dicitur quod materia inferiorum est proximior nihilo & remotior ab ente in actu quod materia superiorum, non quod materia celi habeat plus actualitatis quod alia, sed quia corrumpitur perfectio rei actui quod alia. Nec valet si fiat instantia de aia intellectiua, quae est perfectior quod sit forma celi. Ad hoc. n. respondet Sa. Thom. 1. parte. q. 70. ar. 2. in solu. secundi ubi sic dicit. Nihil prohibet aliquid esse nobilissimum simpliciter, quod tamen non est nobilissimum quantum ad aliquid. forma ergo celestis, & si non sit simpliciter nobilior anima, est tamen nobilior quantum ad rationem formae, perficit. n. materiam suam totaliter, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod aia non facit. Hec ille. Ad quartum dicitur, quod arguitur non plus concludit nisi quod omnes materiae sunt vnus rationis generis esse in potentia quae potest contineri plenes rationes spales, quia est in potentia est dicitur cois continens sub se alias spalesiores, & hoc conceditur, sed non concludit arguitur, quod omnes materiae sunt vnus rationis spalis, & nullo modo diuersarum. Ad quintum dicitur quod philosophus expresse ponit primo celi quod materia celi est ex tota sua materia, ita quod nulla alia materia est capax similis formae, & ex hoc concludit, quod non potest esse plures celi. Aug. autem ideo ponit quintam essentiam, quia in hoc sequitur op. Platonis, vel quia materia informis est vna vnitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturae corpore, ideo Aug. non distinguit duplicem materiam, ut ostendit San. Tho. prima parte, q. 66. arti. 1. in solutione primi argumenti. Ad argumentum in pede quaestio nis factum patet responsio per praedicta.

In fundamentum materiam nihil est distinctum quod sit in se. Tex. com. 9.

Comparatio materiae ad formam celi in nobilitate.

Oes materiae sunt vnus rationis spalis, non autem spalis sine.

Tex. com. 91.

DISTINCTIO XIII.

QVAESTIO I.

Verum materiae informitas praecesserit duratione eius formationem.



Inca Decimateriam distinctione secundum suam. Quam vnquam materiae informitas praecesserit duratione eius formationem. Et arguit quod sic. Materia potior est accipere, quae materia est per se subiecta, sed deus potest facere, quod accipiens sit sine subiecto, ut patet in sacramento altaris, ergo potuit facere, quod materia esset sine forma.

In oppositum arguitur sic, imperfectio effectus atreilat Capreolus 2. Sen. V 3 int.

quocunque esse, quod ponatur communicare materia, est de essentia materiae, quia tunc materia transmutaretur in formam, quando transmutaretur de forma in formam. Igitur quod ponitur Deus causare in materiam per formam, potest sine forma illud causare in materia, & ita potest dare sibi esse sine forma. Tertio. Quicquid Deus immediate causat sine creatura, potest immediate conservare, sed Deus immediate creat materiam, quia si materia est aliquid in entibus, non subest casualitati naturae, sed est a solo Deo creante, igitur aequo poterit immediate conservare materiam. Sed quicquid Deus potest immediate conservare, potest esse per se sine omni alio, quia nullum aliud est de ratione eius. Unde potest conservare rem per se sine omni alio, quod non est de eius essentia. Quarto. Non est necesse Deum velle aliquid extra se necessitate absoluta, nec oportet quod si velit aliquid extra se, quod necessario velit aliud, nisi sit necessitas ex parte connexionis volitorum. Sed in materia non est absoluta necessitas ad formam. Igitur ad hoc quod velit materiam, non est necesse quod velit formam esse in materia. Minor probatur, quia quicquid determinat sibi genus aliquod, determinat sibi speciem sub genere. Unde quod aliquod determinet sibi genus & non aliquid sub genere impossibile est. Ut quod aliquid determinet sibi quod sit animal, & hoc sunt argumenta spem animalis, est impossibile. Sed materia non determinat sibi necessario hanc formam vel illam, nisi nullam necessario sibi determinat. Igitur nec absoluta necessitate determinat sibi formam. Confirmatur. Quia quod contingit se habet ad quodlibet alicuius generis absoluti, contingit se habet ad totum illud genus absolutum, quia si essentialiter dependet a natura illius generis, oportet quod essentialiter dependeat ab uno, & non a pluribus eiusdem generis, quia tunc uno istorum non existente, adhuc essentialiter dependeret ad aliud, & sic esset sine illo, ad quod essentialiter dependet. Cum igitur materia contingit se habet ad totum genus formae, sequitur quod contingit se habet ad totum genus formae. Haec argumenta ponit 2. sen. Arguit et contra eandem in quibus super metaph. li. 7. Primo sic. Quia secundum primam materiam est immediate susceptiva omnium formarum substantiarum, & immediate est pars compositi, sed destructo composito, possibile est partes remanere. 7. metaph. & hoc est contingit naturaliter, si dictum Thome est verum igitur &c. Secundo. Quia non repugnat sibi se perpetuo & incorruptibile esse sine corruptibili, materia est immota 1. phy. Tertio. Quia primo phy. dicitur principia non sunt ex alijs, nec ex alteris, igitur hinc proprium esse, vel eis non repugnat esse. Quarto quia si Deus facit materiam mensurata forma, quasi causa secunda & tunc sine illa non potest ea facere, tunc ipse cui causa secunda excedit se ipsum praeter se sumptum. Hoc autem est inconueniens igitur &c. Quinto. Quia materia dicitur aliquo gradu actualitatis, ergo sibi illud poterit esse actu, licet non in actu. Consequenter patet. Antecedens probatur multipliciter. Supponit namque duas distinctiones, quarum una est de actu, & alia est de potentia. Prima distinctio de potentia est, quod aliquid dicitur esse in potentia dupliciter. Primo modo ut terminus potentiae, siue ad quem est potentia ut albedo generanda. Et de potentia obiectiva, quia obijcit, & praecedat quacumque actionem. Alio modo ut in terminum, potentia, siue in quo est potentia, ut siue in obiecto. Et de potentia susceptiva vel subiectiva, quia non est ad esse superius, sed ad susceptionem alterius ordinatur. Et per oppositum de actu dupliciter. Subiectivus & essentialis, sicut entitas intrinseca cuiuslibet sentis, & formalis, siue formativus, & hoc siue sit essentialis quod de actu primus, siue accidentalis, qui de actu secundus. Secunda distinctio est, quod stricte & proprie loquendo aliud est esse actu quia hoc appropriat formae, & aliud est esse actu, quia illud appropriat materiae, ut est altera pars compositi, & aliud est esse in actu, quia hoc conuenit ipsi composito singulari facte in corporalibus, & aliud est esse actu, quia hoc circumcurrit omne ens, & potest dici de omnibus actu extra nihil existens, in quibus est ratio entitatis. His suppositis probatur autem praemissum, scilicet quod materia sibi se dicit aliquo gradu actualitatis, ita quod repugnat ei esse in potentia primo modo dicta. Primo. Quia talis potentia non est subiectum transmutationis, sed terminus a quo. Secundo. Quia talis potentia sibi numerum actu numerat ex tertio phy. Eadem autem materia est una

2. x. 1. cap. 24.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

numerus ostendit essentiam respectu formarum oppositarum, ergo sibi conuenit actu oppositus tali potentiae. Tertio. Quia potentia secundo modo dicta quae conuenit materiae, fundatur in aliquo actu sibi comitatore 3. phy. licet non in actu de se. Haec autem est materia. Quarto. Quia recipere non conuenit alicui, nisi habet prius in se aliquam entitatem positam, sed materia est fundata omni realitatis positivae, & principium receptivum, licet recipiat eo modo quod est potentia secundo modo. Quinto. Quia materia est essentialiter distincta a forma, sed distinctio est realis, igitur extremum est ens reale actu, licet non in actu stricte loquendo. Sexto. Quia materia sibi se est terminus, productionis diuinae, scilicet creationis potentia ad primum non est terminus ad quem. Septimo. Quia materia est pars essentialis compositi, sed pura potentia nullum est pars compositi. Si dicatur, quod sub forma fuit creata. Sed contra, quia aut sub una, & tunc non fuit pura, sed signata. Aut sub pluribus, & tunc non fuit unum creatum, sed plura creata. Et sic patet autem illud aliter. Sexto arguitur. Materia prima est sibi se ens igitur potest sibi se esse. Ans probatur primo. Quia materia est principium per se 1. phy. Secundo. Quia est causa per se 2. phy. & 5. metaph. Tertio. Quia est sibi se transmutationis naturalis, hoc autem necesse est esse ens, quia in hoc differt a creatione ipsa generatio, quia est agens naturale hoc requirit. Haec sunt argumenta Scoti contra primam conclusionem. Contra eadem arguit Gregorius de arimino primo. Omne possibile esse verum potest verificari per diuinam potentiam, alias aliquid verum verbum est, & impossibile apud deum, sed materiam esse & non formam esse, quamuis sit falsum, est tamen possibile esse verum, cum nulla implicet contradictionem, igitur &c. Secundo. Si hoc non esset deo possibile, sequitur quod si quilibet creatura deus posset sine alio extrinseco conservare per se tunc conservare. Consequenter ista patet, quod una res non possit esse naturaliter existere sine alia ab ea essentialiter distincta, & non sibi intrinseca, non est nisi, vel quia illa est effectus naturalis ipsius, sicut sol non potest esse naturaliter ex se, nisi sit ab illo diffusum. Vel quia est quaedam propria passio, consequens sicut dicimus quod ignis non potest esse sine calore. Vel quia est causa ipsi in esse conservans, sicut lumen non potest naturaliter existere non existente luminoso corpore, a quo conservatur in esse. Sed propter primum non impeditur propositum. Tunc quia forma non est effectus materiae illi modo. Tunc quia per diuinam potentiam potest quilibet talis causa sine homini effectu existere, ut patet de sole & de mortis Christi, quod non profudit lumen in aere. Patet et de igne in camino, quod illos tres pueros non calefecit, aut aequaliter in eos egit. Nec propter secundum quia nulla est forma naturaliter, & necessario ens aliquod subiectum, quin sine ipso deus posset subiectum conservare, sicut expressis haberi potest a beato Aug. in epistola ad consensum, quae est 73. in numero ex epistola. Vbi ait. Valeat diuina potentia de ista uisibili atque tractabili natura corporis a quibusdam manentibus auferre quas voluerit qualitates &c. Et cum statim ante dixisset, quod deus carnis nostrae potest perpetuo sine corruptione seruare sicut & pueros in camino sine lesione seruauit. Et potest quaedam responsione, quae dici posset non carni illorum virorum addita fuisse contra ignem corruptionem, sed ipsi igni detracta fuisse corruptionem facultate. Verba sua sunt. Non hoc dicit esse impossibile, sed dixit hoc adhuc prius dicto mirabilis esse, eo quod simul ignis comburebat ligna, & non urebat illorum corpora. Et mox sequuntur verba allegata, ita quod non est dubium alicui diligenter considerati, quin, Aug. vult ibi asserere deum posse si vellet facere ignem esse sine calore, & quilibet abique propria qualitate & qualiter passio ne naturaliter conseruante. Relinquitur ergo, quod materiam non possit sine forma facere quod hoc sit idem, quia per formam materia conservatur in esse. Et sic patet contra. Sed salutaris consequentia dicitur catholico esse certa quia non minus quilibet rem deus potest absque alio extrinseco conservare, quam possit absque alio producere, producere. Sicut enim ab ipso, ita & ipsi sunt omnia, & omnia in ipso consistunt secundum apostolum. Confirmatur. Quia alius deus indiget creatura, ut inuaret per eam in conservando aliam creaturam, quod videtur derogare omnipotentiae dei, vnde sicut dicit Aug. 1. li. de li. arbitrio, c. 2. quod ille non deum omnipotentem credit, qui vlla credit esse adiutum creaturam in creando naturam quasi ipse sibi non sufficeret. Ita certe videtur, quod non plane credatur omnipotens, si non vnam quamlibet creaturam sine

Tunc ad materiam esse sic...

2. x. c. 1. s. 2.

Contra dicit Gregorius...

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

2. x. c. 1. s. 2.

ne alterius adiutorio conservare possit. Tertio. Non minus est hoc Deo possibile quam quod accidens sit sine subiecto, quod tamen fit per Dei potentiam in sacramento altaris. Multa etiam miracula & supra naturam legitimis diuinitus facta. Ex quibus consideratis & creditis non debet aliquis dubitare hoc Deum posse. Et ideo Aug. in epistola allegata cum induxisset miraculum de igne in camino, ait. Qui ista non credunt, multum de diuina potestate diffidunt, nec cum eis vel ad eos sermo nunc nobis est. Qui autem ista credunt ex his etiam illa conijciant primo quae fideliter querunt. Quarto arguit contra probatio nem consecutionis, quae dicitur. Si materia esse sine forma, tunc esset actu sine actu, quod implicat contradictionem. Et consequentia patet, quia ipsum quod est actu, est forma &c. Ista (inquit) ratio non valet. Quia si intelligatur esse actu generaliter id, de quo contingit per propositionem de plenu, & de inesse, vere enunciare esse, verbi gratia, dicendo hoc est, & per oppositum illud dicatur esse in potentia, de quo non contingit per huiusmodi propositionem, sed tantum per illam de possibili enunciare esse, utpote dicendo, Hoc potest esse. Si inquam ita intelligatur esse actu, & per actum intelligatur forma, consequens non est impossibile, nec implicans contradictionem. Si autem intelligatur esse actu specialiter pro eo, quod est ens actu primo modo, & essentia integra & perfecte in specie, vel perfecte alterius cum illo perfecta essentiam in determinata specie constituens, & per oppositum ens in potentia dicatur illud, quod & sit ens actu primo modo, est tamen quaedam partialis & incompleta essentia perfectibilis, & quae a se complebitur per aliam, ut sit essentia integra & perfecta in specie, tunc consequentia non valet, quoniam tunc materia non esset sic actu. Materia enim potest dici ens actu primo modo, licet non 2. modo, & hoc in casu ubi esset sine forma substantiali. Et quod materia sit ens actu primo modo, probat Gregorius, quatuor modis. Primo sic. Substantia corporalis per se subsistens naturaliter generatur a se, igitur materia est, & per consequens ens actu primo modo. Antecedens notum est sensui, videmus enim ignem naturaliter genitum, & plantas, & multa alia. Consequentia probatur, quia omnis huiusmodi substantia naturaliter generata habet aliquam partem essentiali, quae praesuit suae generationi, & talem nos vocamus materiam. Cum igitur impossibile sit totum esse, nisi pars eius sit, sequitur quod materia est. Secundum probat hoc auctoritate theologica. Nam secundum theologiam materiam fuit creata, nec fuit Deo coaeterna, igitur materia non est tantum ens in potentia. Consequentia tenet, quia alioqui non aliter esset ens quam erat ante creationem. Nam & antequam crearetur fuit in potentia ut esset, & potuit esse per potentiam creatoris tantum. Et ita etiam nunc, si esset tantum modo in potentia, non esset nihil per potentiam creatoris. Antecedens patet per Aug. in lib. de fide & simbolo cap. primo. Nullo modo (inquit) credendum est ipsam materiam, de qua factus est mundus, per seipsam esse potuisse tanquam coeternam & coquam Deo. Et infra. Certissime creditur omnia Deum fecisse ex nihilo, quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est. Tertio probat hoc auctoritate philosophica. Nam philosophi ponunt materiam ingenerabilem, & si sic, igitur non tantum potest esse secundum philosophiam, sed est. Consequentia patet, quia si non esset, sed tantum modo potest esse & secundum philosophiam non potest esse per creationem, igitur per generationem, & per consequens non esset ingenerabilis. Quarto. Quia Commentator 4. metaph. commento. 15. ait, quod non est actu, est non ens, sed materia non est non ens, igitur est actu. Quinto. Quia secundum hoc nullae essent causae intrinsecae, & per consequens non essent quattuor genera causarum. Et multa alia sequuntur contra philosophicas veritates. Haec sunt argumenta Gregorij. Contra secundam conclusionem aristotelis, sicut Gregorius probando, quod cum una res corrumpitur & generatur, non corrumpitur quantitas praecedens, nec acquiritur noua. Primo sic ponatur (inquit) gratia exempli, quod ex aliquo aere demonstrato generetur ignis. Si ergo tota quantitas aeris corrumpitur, aut corrumpitur

in tempore & partibiliter, aut tota simul & in instanti. Non primo modo ut dicit se probasse. Nec 2. modo, quia vel corrumpere tota simul in instanti corruptionis formae substantialis aeris, & generationis ignis, vel ante illud instans. Non ante, quia aer remaneret post abscissionem quantitate. Vel si noua generabitur, illa remanebit usque ad instans corruptionis. Et cum semper usque ad illud instans aer fiat rarior, & augeatur eius quantitas, illa fiet maior quam fuit cum primo genita est, & remanebit per totum tempus rarefactionis suae, & ita poterit remanere prima, quae ponitur corrupta, immo multo rationabilius hoc de illa conceditur. Aut non remanebit usque ad illud instans, sed corrumpetur, & noua generabitur. Immo certe in quolibet instanti oportebit dare, quod noua quantitas generetur. Et tunc dicit sequi omnia inconuenientia, quae deduxit contra similem imaginationem de formarum intentione primo libro. Nec potest dici, quod per totum tempus praecedens duret eadem quantitas aeris, & in instanti corruptionis aeris simul tota corrumpatur. Probatur, quia in illo instanti non corrumpitur raritas aeris, igitur nec eius quantitas. Consequentia patet, quia vel raritas aeris non est alia res a quantitate, vel si sit alia, non minus est possibile, quod eadem quantitas quae est in corrumpendo, remaneat post eius corruptionem in genito, quam quod remaneat eadem raritas: certum est. Antecedens probatur, & supponitur unum demonstratum in 6. physico. scilicet quod omne quod mutatum est, quando primo mutatum est, est in eo, ad quod mutatum est. Quod generaliter verum est in quolibet genere motus vel mutationis, & supponatur etiam, quod materia aeris continue rare fiat absque interruptione quousque veniat ad maximam raritatem, quam habebit in huiusmodi generatione. Et istud suppositum est necessarium, supposito quod semper sit praesens actuum quod rarefiat, & debet ignem generare. Aut igitur materia aeris erit primo mutata ad summam raritatem, quam habebit in instanti generationis, aut in alio instanti sequente, aut in praecedente. Non potest dici quod in praecedente, quia non esset materia rarefieri, quousque habeat raritatem impossibilem formae aeris. Et similiter quia eadem ratione possent terminari ceterae transmutationes aeris, quibus disponitur ad formam ignis, & sic sequens generatio non esset terminus praecedens transmutationis. Et iterum per totum tempus sequens esset actuum sufficiens proximum passivo, & in debitis dispositionibus ad agendum absque impedimento, & tamen, non ageret, quod est contra naturam. Si vero materia erit primo transmutata ad illam in instanti generationis, igitur tunc erit illa, seu tunc habebit illam, quod est propositum. Et idem sequitur, si in instanti sequente, quoniam & si non ad summam erit in illo instanti mutata, quia tamen continue durat rarefactio, ut suppositum est, tunc primo erit mutata ad aliquem citra summam, & tunc illam habebit, & postea in tempore sequente. Supposito enim (inquit) ex probatis in primo, quod in intentione formae pars prior remaneat cum sequente. Si quis autem velit dicere, quod rarefactio non durat usque ad instans corruptionis, aliqua tamen alteratio ut deficiatio vel calefactio durat, quamuis sic dicens irrationabiliter loqueretur, nihilominus non impeditur propositum, quoniam idem arguitur de qualibet alia qualitate, & quocumque ponatur remanere in generatio, multo rationabilius hoc ponitur de quantitate. Fortassis dicitur, quod quamuis vbi simpliciter est intentio formae absque alia transmutatione annexa, pars praecedens maneat cum sequentibus, vbi tamen concurrat alia transmutatio contingit oppositum aliquid, licet per accidens, verbi gratia, si corruptio subiecti formae, quae intenditur, interueniat. Sic autem est in proposito quia subiectum partiale quantitatis, & omnium qualitatum est forma substantialis, & ideo quia ipsa in illo instanti corrumpitur, simul etiam corrumpitur quantitas, & omnis qualitas eius. Et sicut tunc inducitur forma alia substantialis vel ignis in exemplo dato, sic etiam inducuntur congruae & conuenientes quantitates & qualitates. In illo igitur instanti utique materia mutata est ad qualitatem aliquam, ut arguitur, sed tamen ad totaliter nouam, & sic de quantitate & qualibet qualitate dicitur. Nec habebitur, quod

2. x. c. 1. s. 2.

quod eadem quantitas vel qualitas, quæ fuit in corrupto, remaneat in generato. Contra hoc arg. Quia forma substantialis rei corrumpendæ non prius corrumpitur quam in eius materia sint inductæ dispositiones incompatibiles sibi, propter quarum præsentiam ipsa corrumpitur, neque etiam postquam in ductæ sunt, sed tunc primo, igitur in instanti suæ corruptionis sunt in materia quantitas & qualitas, quæ præfuerunt. Antecedens est ex se evidens. Consequentia probatur, ex eo quod dispositiones, quæ inducuntur, tãquam sequelæ formæ generatæ, si quæ tales sunt, nõ sunt causæ corruptionis alterius formæ substantialis, quin immo prius natura vel causâ corrumpitur illa quam istæ inducantur. Vnde & ipsa corruptio formæ præcedentis est dispositio quodammodo ad formam sequentem, materia ex hoc quod prius formæ generatæ, disponitur ad sequentem. Inductio vero nouæ formæ substantialis prior est saltem causaliter inductio accidentium consequentium eam. Non igitur huiusmodi dispositiones sequentes sunt hæc, propter quas forma corrumpitur, sed præcedentes, quæ tunc primo sunt in gradu incompatibili ipsi formæ. Fundamentum autem responsionis datæ scilicet quod forma substantialis sit partiale subiectum accidentium falsum est, vt dicitur se probaturum. Secundo principaliter arguitur sic. Agens naturale generatiuum alicuius substantiæ disponit materiam generationi formæ dispositionibus conuenientibus formæ in suo esse, igitur dispositiones præinductæ remanent cum ipsa forma, igitur & quantitas. Nam ipsa est vna de dispositionibus formarum naturalium. Antecedens patet ad sensum. Consequentia probatur. Tum quia non est aliquid agens quod ipsas corrumpat, cum ipsam generans vincat actionem cuiuslibet contrarij, & istas ipsas faciat. Tum quia frustra destruerentur, ex quo similes oportet iterum causari. Cõfirmatur. Quia nullus vnquam artifex & agens secundum artem destruit dispositiones artificiales, quas facit, nec etiam quas inuenit prius factas in sua materia ab alio artifice, si quas inueniat, dummodo sint conuenientes formæ artificij, quam intendit. Quod si quis ageret, non artificiosè ageret, sed insipienter superflue, & non secundum artem, sed potius contra artem agere diceretur. Constat autem, quod natura in suis operationibus non minus superflua fugit quam ars. Tum 3. quia si tales dispositiones non remaneret in susceptione formæ a materia, nullum generans disponderet materiam inducendo conuenientes dispositiones, sed solummodo corrumpendo contrarias & disconuenientes, cuius oppositum videmus ad sensum. Nam ignis non solum corrumpit frigiditatem ligni sicci, sed auget & intendit eius siccitatem, & quodlibet elementum agens in aliud sibi symbolum auget in eo qualitatem. Tum 4. quia sequeretur, quod materia secundum se præcisè esset sufficienter disposita ad suscipiendum immediate quamlibet formam indifferenter, ita quod si per potentiam Dei ipsa esset separata per se, & nullam haberet formam accidentalem, aut substantialem, quancunq; formam substantialem nulla præueniente dispositione immediate susciperet, si esset agens propinquum potens formam inducere. Ex quo etiam sequitur, quod nunc de facto ipsa est secundum se propinqua, & proprium susceptiuum omnium formarum, & non solum remotum. Hoc autem est contra philosophum 8. metaph. & contra Commentatorem 2. metaph. cõmento. 32. & lib. 12. cõmento 11. & 12. & multis alijs locis, vbi distinguit materiam propinquam a remota, & materiam propriam vnus generis formarum a materia propria alterius. Et voluit quod materia naturaliter quasdam formas non recipiat, nisi quibusdam alijs medijs. Et si nunquam hoc dixisset, nos ita videmus ad sensum. Tum 5. quia si tales dispositiones peruenientes non manent in instanti generationis formæ, sequitur, quod existente aliqua materia summe disposita ad vnã formam, verbi gratia, terræ poterit naturaliter introduci forma alia omnino dispersata, & requirens contrarias dispositiones, verbi gratia, formæ ignis. Istud autem nullus physice loquens diceret. probatur cõsequentia. Nam ponatur quod aliquod fructum ligni disponatur ad formam terræ, & sit aliquis ignis distans, qui continue moueatur versus hoc lignum, & moueatur sic,

Tex. c. 4. d.

quod in eodem instanti quo corrumpitur forma substantialis ligni, ipse primo sit in debita distantia ad agendum in materia illam. Et volo, quod iste ignis sit potentior quam agens illud, quod disponit ad formam terræ. Totus casus sicut patet possibilis est. Hoc posito constat, quod aliqua forma substantialis inducitur in materia illa. Tum quia materia nõ potest naturaliter existere sine forma substantiali. Tum quia est ibi agens naturale sufficiens ad agendum, & ipsa est sufficiens receptiuum formæ, & in debita distantia ad agens, sed non inducitur forma terre. Probatio, quoniam in isto instanti corruptionis formæ substantialis ligni parte non est aliqua dispositio ad formam terræ in materia illa, quamuis præfuerint multe, & in sequens ipsa, pro tunc non est magis disposita ad formam terræ quam ad formam ignis, quamuis, prius fuerit magis disposita ad formam terræ. Cum ergo ignis sit æque sufficienter propinquus, & sit potentior ad agendum supposita equali dispositione materie, sequitur quod inducitur in materia formam ignis. Tertio principaliter arguitur sic. Nulla qualitas rei corrumpendæ conueniens formæ inducendæ corrumpitur naturaliter, cum illa forma debet induci, igitur nulla quantitas rei corrumpendo corrumpitur, cū ex ea alia naturaliter generatur, consequentia probatur. Tum quia omnes qui ponunt eandem numero qualitatem remanere in generato, quæ præfuit in corrupto, ponunt etiam quod eadem quantitas maneat secundum essentiam, licet aliquando maior vel minor, non tamen omnes qui ponunt eandem quantitatem manere, ponunt idẽ de qualitate. Vnde magis videtur hoc ponendum de quantitate quam de qualitate. Tum quia eadem causa est vtrobique, scilicet conuenientia ad formam generandam. Nulla est enim forma substantialis, quæ non requiratur naturaliter materiam quantam. Antecedens probatur ex auctoritate philo sophi 2. de generatione, ca. 2. Vbi vult, qd in elementis habentibus symbolum facilius est generatio vnus ex alio. Et assignat causam. Quia facilius (inquit) est vnum quam multa transmutare, verbi gratia, ex igne quidem erit aer altero transmutato scilicet humiditate. Et ibi per longum processum vult, quod sola contraria qualitas corrumpatur, & symbola quæ est conueniens, vt communis remaneat. Et ibidem etiam Commentator. Generatio (inquit) horum quæ contrariantur secundum vnã differentiam erit per corruptionem vnũ contrarietatis, verbi gratia, ignis sit aer corrupta siccitate remanente caliditate, & hæc est facilius generatio. Hanc rationem totam facit in virtute eadem Commentator in de substantia orbis, ca. primo vbi ait. Dimensiones simplices quæ appellantur corpus simplex non denudantur a prima materia, sic nec alia accidentia communia omnibus corporibus contrarijs, aut duobus eorum, aut plus, verbi gratia. Dyaphaneitas in qua cõmunicat ignis, & aer, & aqua. Et paulo ante præmittit, qd cum Arist. inuenit omnes formas in dimensionibus non terminatis, sicut qd materia nunquam denudatur a dimensionibus non terminatis. Et per totum capitulum tenet ista conclusionem. E similitur primo phy. cõmento. 63. & multis alijs locis. Nec alicui qui dicta eius super hoc viderit, potest dubium esse, quin ipse fuerit huiusmodi sententiæ. Hæc Grego. Contra eandem conclusionem secundam arguit Aureo. quod eadem quantitas numero maneat in generato & corrupto, & quod nulla de nouo generetur nec corrumpatur. Primo. Quia quantitas, quæ ponitur de nouo generata, aut educitur secundum omnia sui de vno & eodem realiter, aut de alio. Si primo modo, hoc est impossibile, quia vel reciperetur in illo penitus eodem & indiuisibili, & tunc materia non extenderetur, vel secū dum aliquid sui reciperetur in eo realiter, tunc non reciperetur in eo, ex quo educitur, quod est falsum, quia eius est actus, cuius est potentia. Si vero detur 2. membrum scilicet quod quantitas secundum suum esse educitur de alio & alio ipsius materie, tunc habetur propositum, quia tunc in materia erit dare aliud & aliud præcedens quantitatem. Et tunc quæro, aut ista alietas erit in materia per quantitatem priorẽ, & hoc est impossibile, quia sic essent in materia simul duæ quantitates scilicet præcedens per hoc quod est partibilis, & alia de nouo generata. Nec per ipsam potest

Tex. com.

Contra 3. dicitur.

Ad materia...

Contra dicitur...

est habere ealem alietatem, quia tunc materia habebit per se dimensiones, ex quo habet partibilitatem: ergo restat qd nulla quantitas omnino noua possit induci in materia. Secundo. Quia quantitas de nouo adueniens materie, aut inuenit eam diuisibilem, aut indiuisibilem. Si diuisibilem: ergo præcedit quantitas. Si indiuisibilem: ergo accidens diuisibile erit in subiecto indiuisibili. Confirmatur. Quia si tota quantitas supponit totam materiam, sic quodlibet quãtitatis quodlibet materie. Tertio. Quia terminus quo, & terminus ad quem non sunt eiusdem spei, nisi sit motus intentionis, aut remissionis. Sed quantitas quam ponis corrumpi, & illa quam ponis nouiter generari, sunt eiusdem speciei: ergo impossibile est quod sint duæ quantitates, & quod in generatione acquiratur non quantitas. Quarto. Quia tunc generatio non esset finis alterationis. Vnde terminus, sed quantitas, & consequenter omnia accidentia de nouo generarentur, & omnia accidentia acquisita per alterationem corrumpere in instanti generationis, quia nullum accidens corrumpitur in fine alterationis, per quam acquiritur. In illo enim instanti perficitur, igitur sit tunc corrumpitur, in eodem in instanti esset & non esset, sed per te forma substantialis non generatur, nisi accidentia inducuntur per alterationem corrumpantur, & in illo instanti generatur, quando accidentia illa corrumpantur: ergo forma non generatur in fine alterationis. Vel si sic, sequitur quod forma generetur quando accidentia inducta per alterationem adhuc manent, quod est propositum. Hæc ille. Item vltimus potest argui contra conclusionem istam ex dictis. San. Tho. Nam ipse ponit in multis locis, quod quantitas interminata nõquam separatur a materia, & qd manet eadem in generato & corrupto. Quod patet 4. sent. dist. 12. q. prima arti. 2. Item dist. 44. q. prima. artic. primo. Item. 11. quolibet quæst. 6. Item in scripto super Boetium de trinitate. In illa quæ quæritur, Vtrum varietas accidentium possit esse causa pluralitatis secundum numerum, & in multis alijs locis. Contra Tertiam conclusionem arguit Grego. probando qd cuiuslibet formæ meræ corporalis sola materia sit primum & immediatum subiectum. Primo sic. Per illud sui tantum cõpositum est subiectum formæ, siue substantialis, siue accidentalis, per quod cõpositum ipsum antequam illam haberet, erat in potentia receptiuum ad illam. Hoc patet, quia cuius est potentia eius est actus. Sed per solam materiam cõpositum erat in potentia receptiuum ad formam quamlibet corporalem quam habet: ergo &c. Minor probatur multipliciter. Primo quidem auctoritate Commentatoris primo cap. de substantia orbis, vbi ait, qd subiectum transmutationis non est substantia simplex in actu, quia tunc esset impossibile. i. carens potentia, & non receptiuum &c. Et infra dicit, qd Arist. inuenit, quod subiecta omnium accidentium sunt indiuia substantia, quæ sunt in actu, de quibus fuit declaratum ab eo esse cõposita ex formis, & subiecto, quod est in potentia. Et accepit etiam signum ex hoc, quod subiectum recipit accidentia contingentia in eo, quod nõ est simplex. i. signum, per quod Arist. cognouit subiectum accidentium corporaliu non esse simplex in actu, quia recipit accidentia contingentia. Vnde arguit, quoniam si esset simplex actu, non posset recipere accidentia, pati enim est contrarium ipsi actui. Hæc Commentator. Hinc aduerte, quod Arist. ex eo quod vidit substantias existentes in actu recipere accidentia contingentia, cognouit ipsas non esse simplices, & esse cõpositas ex subiecto in potentia. Et ratio est, quia pati repugnat actui, igitur non secundum formam quæ est actus ipsum cõpositum est in potentia ad accidentia. Et per eandẽ rationem nec ad aliam formam, cuius receptio est passio, quod dico ad differentiam formarum spiritalium. Secundo probatur minor. Quoniam alias sequeretur, quod forma esset principium patiendi & transmutandi ab alio, ac per hoc potentia passiva, quod non conuenienter dicitur. Tertio. Quia tunc transmutatio non plus faceret nos scire materiam quam formam, si forma esset subiectum transmutationis, sicut materia. Ista ratio non probat de quantitate, quoniam ipsa non recipitur de nouo in materia, sed quod eius subiectum sit sola materia, probatur per hoc, quod ipsa aliàs migraret de subiecto in subiectum. Quod patet, si nõ solum materia, sed etiam forma esset subiectum quantitatis, cum nulla forma sit æterna in materia, sed vna succedat aliq. quantitas nunc esset subiectiue in vna forma & nunc in alia. Secundo arguitur sic. In homine sola materia est subiectum omnium formarum corporaliu, igitur in omnibus rebus corporalius sola materia est subiectum primum talium formarum. Consequentia est evidens, quoniam non minus materia est sufficiens in alijs ad recipiendum quam in homine. Antecedens probatur, quia nec forma substantialis hominis est subiectum accidentium corporaliu, cum ipsa sit spiritalis, & nulla alia forma substantialis sit in eo, vt nunc supponitur. Nec etiam aliquod accidens est subiectum alterius accidentis, sicut patet 4. meta. in illa parte. Omnio vero destruit substantiam &c. Vbi vult Arist. quod accidens vnũ non accidit alteri, nisi pro tanto vnũ dicatur vnũ accidere alteri, quia ambo accidunt 3. scilicet subiecto. Vnde hæc sunt verba eius. Accidens enim accidenti non accidit, nisi quia ambo eidem accidunt. Et satis prope post probat istud per hoc. Quia non est ratio, quare potius vnũ accidat alteri, quã e contra. Vnde ait. Nec itaq; alio aliquid accidens est, vt musicũ. Nihil enim magis illi quam illud huic accidit. Patet ergo, quod in homine formam accidentalium sola materia est subiectum. Quia autem ipsa sola sit subiectum formæ substantialis patet ex hoc, quia in ipso nõ est nisi vna forma tantum substantialis, vt supposito, igitur nulla forma substantialis est subiectum. Constat autem, quod & nulla forma accidentalis eius, igitur sola materia. Hæc Grego. Contra eandem arguit Aureo. Prius. Quia Commentator in de substantia orbis dicit, quod Arist. inuenit subiecta omnium accidentium, quæ sunt subiecta cõposita ex forma & subiecto, quod est in potentia, cuius inuenit accepit ex hoc, quoniam si essent simplicia nõ possent recipere accidentia. Pati enim est contrarium ipsi actui, igitur patet, quod Arist. secundum Commentatorem attribuit cõpositum receptionem accidentium ex parte materie, vel ratione materie. Secundo sic. Eius est actus, cuius est potentia, sed materia per se primo est in potentia ad omnia decem prædicamenta, vt philosophus dicit 7. metaphys. & Commentator ibidem, cõmento 8. Vbi dicit, quod materia per se non est quale, nec quantum, nec aliquid decem prædicamentorum, quoniam est in potentia ad omnia decem prædicamenta, vt declaratum est in physicis, quod scilicet ipsa est subiectum omnium 10. prædicamentorum, igitur &c. Tertio. Quia 5. metaph. videtur Commentator ponere materiam decem prædicamentorum esse vnã. Et 2. celi & mundi dicit, quod corpus, quod est in potentia, quod vocat materiam, nõ est aliquid decem prædicamentorum, cum impossibile est ipsum esse abstractũ a decem prædicamentis, per hoc inueniens, quod materia quæ est simpliciter in potentia, & purum terminabile, est susceptiuum omnium formarum tam substantialium quam accidentaliu, igitur &c. Quarto. Nam alteratio quæ est in talibus formis accidentalibus, non potest habere formam pro subiecto. Nec cõpositum. Cuius ratio est, quia motus præsupponit mobile & subiectum. Et ideo motus non admittit nec perimit ipsum subiectum. Talia autem accidentia perimunt formam substantialem, & cõpositum destruant sicut patet de alteratione, quæ fit circa frigiditatem aque. Abijcit enim finaliter formam aquæ, sicut quãdo ex aqua fit chrysalis. Motus autem cum non abijciat subiectum, non potest talis alteratio esse in alio quam in materia, & per consequens & terminus eius, cum motus & terminus eius aspiciant idem pro subiecto primo. Hæc ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Tex. com. 12

Ad idem Aureo.

Tex. com. 8.

Com. 99.

Ad ar. Sco 1ra primam

Quantum ad 3. articulum respondendum est prædictis obiectionibus. Et quidem ad primum Sco. contra primam consecutionem respondet Durandus sufficienter. Cum (inquit) dicitur, quod omne prius diuinum virtute potest esse sine posteriori. Verum est in his, quorum trũq; est actus, vel habens actum. Est enim per se semper includit actum. Si vero vnũ sit potentia, & reliquum sit actus, non est verum, quia ex hoc quod ponitur potentia sine actu, ponitur aliquid esse actu sine actu, quod implicat cõtradictionem.

traditionem. Sic autem est, cum ponitur materia esse sine forma, igitur &c. Et hoc ipse bene declarat dupliciter. Primo considerando materiam, quae est pars compositi, de qua nunc loquimur. Est autem eius natura vt breuiter dicatur, quod est pura potentia ad esse. Vnde Commentator dicit, quod ipsa substantiatur per posse. Et hoc est necessarium. Nam aliter ex ipsa & forma non fieret vnum per se. Ex hoc sic arguitur. Materia secundum se est pura potentia, actus autem materiae est forma: ergo si materia esset actu sine omni forma, sequeretur quod esset actu sine omni actu. Quod implicat contradictionem. Si autem materia esset per se, esset actu, igitur &c. Secundo declarat idem sic. Esse existentiae vel esse idem quod essentia rei, vel aliud. Si sit idem, tunc debemus sic vnum alteri applicare, quod actualis existentia incompleta sit idem cum incompleta essentia, quae est forma, completa vero existentia sit idem cum completa essentia, quae est compositum. Tunc arguitur sic. Materia non potest actu existere sine actuali existentia, quia oppositum implicat contradictionem, sed forma est actualis existentia sicut quod dicendum est, ergo &c. Si vero esse existentiae sit aliud ab essentia, sequitur idem, quia esse existentiae vel est substantia, vel accidens. Si sit substantia, cum non sit materia nec compositum, erit forma, & sic idem quod prius. Si vero sit accidens, adhuc sequitur idem, quia esse accidentis absolutum forma quae dam est. Et sic semper implicat contradictionem dicitur, quod materia possit esse sine omni forma substantiali & accidentali, cum saltem materia non possit esse sine esse, quod est forma aliqua substantialis, vel accidentalis. Hanc Dur. Ex quibus patet, ad arg. quia maior est falsa. Posset tamen aliter dici, quod maior est distinguenda, quia dicitur esse absolutum prius alio absolute &c. quia duplex est prius, seu dupliciter contingit a esse prius b. primo modo, quia a. habet aliquam prioritatem vel causalitatem super ipsum b. & non econtra, sicut sol est prior asino, & causa efficiens suo effectu in per se & essentialiter ordinatis. 2. modo, quia a. habet aliquam causalitatem, aut prioritatem super b. & econtra b. habet aliquam prioritatem & causalitatem super a. sicut est in proposito de materia & de forma. Nam materia vno modo est prior forma, & alio modo forma est prior materia, vt ostendit S. Tho. in multis locis potissime 4. sen. di. 17. q. prima art. 4. quaestio in cula prima, vbi sic dicit. Omnis prioritas secundum ordinem naturae aliquo modo reducitur ad ordinem causae & causati, quia principium & causa idem sunt. In causis autem contingit, quod idem est causa & causatum secundum diuersum genus causae, vt patet in 2. phy. & 5. meta. si cut ambulatio est causa efficiens sanitatis, & factio est causa finalis ambulationis. Et similiter est de habitudine, quae est inter materiam & formam, quia sicut genus causae materialis materia est causa formae, quasi sustentans eam, & forma est causa materiae, quasi faciens eam esse actu secundum genus causae formalis &c. Simile dicit prima 2. q. 13. art. 8. Hac distinctione supposita dicitur ad arg. quod si maior intelligatur de priori primo modo sumpto, maior est vera, & minor falsa. Si autem loquatur de priori 2. modo, tunc econtra maior est falsa, & minor vera. Ad confirmationem patet per idem, quia eo modo quo materia est prior forma, prius origine dicitur causari vel conuari. Sed econtra illo modo quo materia est posterior forma, dicitur posterior conuari, quia nec materia, nec forma non subsistent dicitur proprie fieri aut creari, sed conuari, vt ostendit S. Tho. prima parte q. 44. art. 2. Ad secundum respondet in virtute Dur. vbi supra dicens. Quicquid Deus facit mediatis causis secundis efficientibus, potest facere sine eis, sed non est verum de medijs causis formalibus. Non enim potest facere aliquid sine albedine. Et idem est intelligendum de materialibus, quia non potest facere animal sine corpore. Et causa est, quia materia & forma sunt intrinseca rebus, & ideo ab ipsis excludi non possunt. Agens autem semper est extrinsecum, propter quod virtute diuina excludi potest a causalitate rei absque implicatione contradictionis. Forma autem se habet ad actualem existentiam materiae, sicut causa formalis, & non sicut causa efficiens, ideo &c. Et si dicatur, quod forma non est causa formalis materiae, sed eius forma tamen compositi autem est causa formalis, vt dicit Auic. 6. suae met. Tunc argum. de causis medijs non est ad propositum, seu contra no. Vel dicendum, quod forma non est cau-

Materia, foris actu sine forma, si per se sit ab ipsa forma delectatur dupliciter.

Est prior alio modo dupliciter.

Materia est prior forma, & conuerso se condit diuersam ratione causae.

Tex. com. 10. Tex. com. 3.

Deus potest implere vicem causae extrinsecae, non intrinsecae.

sa formalis materiae absolute, est tamen causa formalis materiae actus existentis, quae includit id, quod existit, & id quo existit. Et hoc est necessarium compositum, cuius causa formalis est ipsa forma. Sicut albedo non est causa formalis corporis, sed forma tamen corporis vero albi, quod includit totum aggregatum ex corpore & albedine est causa formalis. Hanc Dur. & bene. Ex quibus patet ad argumentum. Quia minor falsa est iuxta praemissa. Licet enim forma non sit de essentia materiae absolute, est tamen de essentia materiae actu existentis. Ad Tertium dicitur, quod causare dupliciter intelligitur. Primo modo de causalitate causae efficientis. 2. modo de causalitate causae formalis, & ideo dico de conseruare. Tunc dico, quod Deus se solo & immediate causat & conseruat materiam in genere causae efficientis, non autem in genere causae formalis. Immo illo modo sola forma immediate causat materiam, vel saltem forma cum esse, quod fuit a forma. Vnde in arg. est fallacia equiuocationis, vel consequentis, vt patet facillime. Ad Quartum negatur minor. Nam materia determinat sibi formam, & est sic connexa formae quo ad actualem existentiam, quod implicat contradictionem materiae esse sine forma in rerum natura intellectu. Et ad probationem minoris dicitur primo, quod si forma arguendi valet, probaretur, quod non solum diuina virtute, immo mere naturaliter materia posset esse absque omni forma substantiali & accidentali arguendo sic. Illud quod nullam speciem alicuius generis naturaliter sibi determinat, potest mere naturaliter esse sine illo genere, sed materia ex natura sua nullam speciem formae sibi determinat naturaliter, ergo nec genus formae determinat sibi naturaliter, & sic naturaliter potest esse sine forma. Maior enim huius argumenti tantum apparentia habet quantum habet maxima, in qua fundatur probatio minoris. Secundo dicitur, quod illa probatio quod determinat sibi genus aliquod determinat sibi speciem sub illo genere, falsa est vt potest patere per multa exempla. Nam quantitas finita determinat sibi speciem figurae, & tamen nullam speciem figurae sibi determinat. Vnde determinat sibi genus coloris, & tamen nullam speciem coloris sibi determinat. Tertio dicitur materia determinat sibi certam speciem formae large loquendo de specie. Non enim potest esse sine forma corporeitatis, aut sine forma, quae nata est esse pars compositi. Ad confirmationem negatur maior. Et ad probationem dicitur, quod illud quod dependet essentialiter a natura alicuius generis, non oportet quod dependeat ab aliquo vno illius generis certo & signato. Nec etiam oportet, quod essentialiter dependeat a pluribus illius generis collectivae seu copulatae. Potest enim dependere a pluribus sub diuisione, vt opus, puta quod essentialiter dependeat ab hoc, vel ab hoc. Nec tamen essentialiter dependeat ab a. nec essentialiter dependeat a b. &c. Exemplum. Quantum vt quantum est determinat sibi genus figurae, & essentialiter dependeat a natura illius generis, saltem quo ad esse terminatum actu. Nec tamen dependet a figura cum angulis, nec a figura sine angulis, sed ab ambabus sub diuisione. Et multa alia exempla dari possent, in quibus appareret nullitas argumenti. Ad primum eiusdem loco dicitur, quod destructo composito, possibile est partes remanere, saltem per diuinam potentiam, sed non oportet quod quilibet pars actu remaneat nullo sibi superaddito. Sic in proposito. Resoluto composito, remanet materia, non tamen sine forma nouiter superaddita. Ad secundum dicitur, quod illa maxima, quae ibidem assumitur, non plus apparentia habet quam ista. Quae incorruptibile potest per naturam existere sine corruptibili, quam constat esse falsam. Ideo dicitur, quod illa maior debet restringi ad illa incorruptibilia, quae sunt quidam actus, vel includunt essentialiter actum tanquam partem sui. Vterius dicitur, quod argumentum solum concludit, quod materia potest existere sine hac forma signata, quae est corruptibilis, & similiter potest existere sine hac &c. Et ita de qualibet diuisione, quia quaelibet talis est corruptibilis praeter animam rationalem. Non tamen concludit, quod possit esse sine forma communi, quia forma in communi non est corruptibilis, nec generabilis. Omnis enim actio & generatio & corruptio est circa singularia. Ad Tertium dicitur, quod principia non sunt ex alterutris, ita quod vnum sit pars alterius, vel de essentia alterius, quin tamen vnum principium sit necessarium ad esse alterius, aut quin vnum eorum sit causa alterius, & econtra,

Deus facit esse in materia tamen materia non potest esse sine materia.

Non oportet determinari huius generis materiae.

In potentia non potest esse sine materia.

Dependet materia a natura generis.

Non est pars materiae.

Principia sunt ex alterutris.

econtra, secundum aliud & aliud genus cause non negat, sed asserit philosophus, vt ex supradictis patet. Ad Quartum negatur contentio, quia infertur, quod Deus cum causa 2. excedit seipsum praecise sumptum in causalitate effectiua. Conceditur tamen, quod Deus cum causa 2. secundum plura genera causarum quod solus Deus, quia Deus non potest esse materia, nec forma intrinseca, aut informatiua creaturae, quae tamen calitate creata entitas habet, puta materia ligni & eius forma. Et quia aliquis effectus requirit causam efficientem, & vltra hoc formalis vel materialis, ideo tales effectus non potest dependere a solo Deo, nisi loquamur de dependentia a causa efficiente. Ad Quintum negatur antecedens tanquam positio extranea, & totius philosophi peripateticorum subuersiua. Et ad primum eius probationem dicitur, quod materia prima nec est actus obiectiua, nec potentia obiectiua, proprie loquendo, quia nec est entitas facta, nec factibilis, sed entitas composita vel compositibilis. Non enim potest sibi correspondere propria factio, cum contradictione implicet. Et de hoc S. Tho. in de potentia Dei q. 3. ar. primo in sol. tertio. In contrarium vbi arguit sic. Deus plus potest operari quam natura, sed natura facit de ente in potentia ens in actu, igitur Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia, & ita potuit facere materiae sine forma existentem. Ecce arguitur. Sequitur solutio. Dicendum inquit, quod si Deus faceret ens in potentia tamen, minus faceret quod natura, quod facit ens in actu. Ad rationem. perfectio magis attenditur sibi terminum ad quem quod sibi terminum a quo, & tamen hoc ipsum, quod dicitur, contradictionem implicat, vt scilicet fiat quod sit in potentia tamen, quia quod factum est habet esse, vt probatur 6. phy. quod autem est tamen in potentia, non simpliciter est. Hac ille. Simile dicitur prima parte q. 4. 5. art. 4. Accidentia inquit & forma & hmoi & quae non subsistent, magis sunt coexistentes quod entia, & ita magis debet dici concreta quod creata. Proprie vero creata sunt subsistentia. Hac ille. Simile dicitur de veritate q. 3. ar. 7. Ad secundam probationem dicitur, quod solum concludit, quod materia prima non sit in potentia obiectiua, sed ex hoc sequitur, quod sit actus obiectiua, vel quod habeat intrinsece aliquem gradum actualitatis. Item potest dici, quod ipsa forma quod est in potentia obiectiua, quia cum compositum per se generatur, materia generatur per accidens. Et cum dicitur quod talis potentia numeratur &c. Dicitur quod licet materia maneat eadem sicut essentia sub diuersis formis, tamen non manet eadem sicut esse sub diuersis formis, quia acquirit diuersa esse. Ad tertiam dicitur, quod potentia receptiua, seu subsistentia fundatur in aliquo actu isto modo quod inseparabilis est ab actu, quia ens in potentia nunquam est sine ente in actu, nec esse sicut quod est in potentia obiectiua, nec ens rationis sine ente reali, non tamen fundatur in actu sibi essentialiter intrinsece de necessitate, nisi loquamur de potentia subsistentiua, quae recipit accidentia, vt dicendum est in 2. coelatione. Ad quartam dicitur, quod solum concludit, quod materia prima habet aliquam entitatem potentialem vel potentialem, sed non concludit, quod sit actualis, immo contrarium. Nullus enim actus est receptiuus alterius actus eiusdem generis, nec potentia potentia, sed potentia est receptiua actus sui generis. Ad Quintam dicitur, quod distinctio realis requirit extrema realia, non tamen requirit necessaria extrema, quorum quodlibet sit actus. Sufficit enim quod vnum extremum sit actus, & aliud sit sub actu, vel actuatum, quod aliquid intrinsece suae entitatis, vel extrinsece. Ad Sextam negatur assertio, quia materia non est quid sicut esse, productum vel productum, sed quod compositum vel compositum, vt superius dicendum est. Ad Septimam negatur minor, quia non solum pura potentia est pars compositi, imo aliter esse non potest, vt probatur sufficienter Dur. & huius. quia ex duobus actibus impossibile est fieri aliquid per se vnum potissime si sint vnius generis, & similiter ex duobus potentijs, sed oportet vnum esse puram potentiam, & alterum esse actum, & quod sint vnius generis. Ad aliud quod addit dicitur, quod materia fuit creata sub pluribus formis a principio, saltem sub formis quatuor elementorum. Nec sequitur, quod fuerit vna creatio vnitatis tanta & tali, quanta & quali terminus ad quem erat vnius, puta vnitatis ordinis, quod vnitatis modus & vniuersitas creaturae vniuer. Vtrum autem prima distinctio posita in capite huius argum. scilicet de potentia obiectiua & subsistentiua, valeat, vel non. Puto quod si intelligatur sic, quod potentia obiectiua sit potentia realiter distincta a potentia subsistentiua, distinctio illa est facticia, et propter metem phil. admetta, quia nunquam fecerunt mentionem de

aliqua reali potentia, nisi de potentia actiua & passiua. Si autem intelligatur sic, quod potentia obiectiua dicatur non repugnantia ad fieri, & non aliquid positum reale, stare potest. Et similiter si dicatur idem absolute, tamen cum diuersis respectibus, vt puta quod dicatur obiectiua in ordine ad actum, cuius est capax per informationem, & dicatur obiectiua in ordine ad agens, vel in ordine ad compositum, quod ex ipsa fieri potest per sui transformationem ab agente. Eadem namque est potentia, quae est pars compositi, & potentia qua forma dicitur esse in potentia, & potentia qua forma vel est totum compositum dicitur posse fieri, vel esse factibile, & potentia passiua respectu agentis, & susceptiua respectu formae. Similiter de 2. diuisione, quae ponit de actu dicitur, quod 4. membrum non potest ponere in numerum cum alijs tribus, quia esse quod est actu, oportet quod vel sit forma & actus, vel sit materia sub actu, vel sit compositum intrinsece ex actu & potentia, quia pura potentia non potest esse sua actualis existentia, vt Dur. deducit. Ad Sextum dicitur, quod ens potest sumi multipliciter, primo modo proprie pro eo, quod subsistit per actum essendi, & sic sola supposita de genere huius dicuntur entia. 2. modo pro eo, quod est subiectum actus essendi, licet non subsistat, & sic essentia vel natura specifica completa in genere huius est ens. 3. modo pro eo, quod nec subsistit, nec est subiectum actus essendi, sed est formale principium rei subsistentis per actum essendi, & est ipse actus essendi simplicis & substantialis, & sic forma substantialis dicitur ens. 4. modo pro eo, quod est quaeritur, quod pars intrinseca rei subsistentis per actum essendi, & sic materia potest dici ens, quia aequaliter est principium essendi. 5. modo pro eo, quod pertinet aliquo modo ad rem subsistentem & actu illam, & sic accidentia possunt dici entia. 6. modo pro eo, de quo potest formari vna propositio affirmatiua de inesse, sive sit de 2. sive de 3. adiacente, & sic priuationes & negationes & entia rationis entia dici possunt. Et ista distinctio potest colligi ex dictis S. Thomae in diuersis locis, vt puta 2. sen. dist. 37. q. prima art. primo Item primo dist. 19. q. 5. arti. primo. Item contra Gen. lib. primo ca. 12. Item de potentia Dei q. 7. arti. 2. Item 3. parte q. 19. art. primo & in multis alijs locis. Hac distinctio praesupposita dicitur, quod materia prima est per se ens 4. & 6. modo, non autem primo nec 2. nec 3. nec 5. Quod autem sic est ens, non oportet quod possit per se esse sine forma. Ad primum Gregor. contra eandem conclusionem negatur minor, immo materiam esse actu sine forma implicat contradictionem, vel si perius fuit deductum. Ad Secundum negatur consequentia, si intelligatur de conseruatione actiua in genere causae efficientis. Tali enim conseruatione quodlibet ens potest a Deo sine alia causa coefficiente, conseruari. Si autem consequens intelligatur de conseruatione formali, conceditur consequens tanquam verum, vt patet ex praedictis. Et tunc ad probationem consequentiae in sensu, quod negatur dicitur, quod diuisio ibi data est insufficientis. Quia enim vna res non possit esse sine alia, non solum contingit, quia est efficiens causa illius, nec quia est effectus illius, nec quia est propria passio illius, nec quia est pars intrinseca illius, vel econtra, sed propter aliud, puta quia vna illarum est formalis entificatio, vel actio alterius, sicut in proposito, quia materia prima nullam actuationem, aut actualem entificationem vel existentiam formaliter habet, aut habere potest nisi a forma, ideo repugnat sibi esse actu, aut existere in rerum natura sine forma. Quia ergo materiae primae ex natura sua repugnat esse actu, vel per se existere, ideo &c. Item posset dici, quod forma licet non sit pars intrinseca materiae absolute sumptae, est tamen intrinseca pars & causa formalis materiae existentis, vt supra dictum fuit. Et haec solutio in idem redit cum prioribus. Ad Tertium respondet S. Tho. prima parte q. 66. articulo primo in solutione tertij argumenti, vbi sic dicit. Accidens cum sit forma, est actus quidam. Materia autem secundum id quod est, ens in potentia, vnde magis repugnat esse in actu materiae sine forma, quam accidenti sine subiecto. Hac ille. Et eandem solutionem ponit 4. quolibet q. prima. Quod additur de miraculis &c. dicitur quod miracula non se extendunt ad ea, quae implicent contradictionem, cuiusmodi est hoc, quod dico, materiam esse actu sine forma, vt supra paruit. Ad Quartum dicitur, quod probatio conclusionis solida est, & sua solutio non valet. Et cuo dicit, quod non est aliqua contra-

Aliquid esse vel dici esse contingit multipliciter.

Ad argumenta Gregor. contra primam.

Vbi ponitur quod vna res non possit esse sine alia.

Forma quod sit pars intrinseca vel non intrinseca materiae.

Magis repugnat materiae esse sine forma, quam accidenti sine subiecto.

dictio, materiam esse actu primo modo, & tamen non habere actum, qui est forma &c. Dicitur quia copulativa implicat contradictionem apud quoscumque; intelligentem quid nois materia. Per hoc n. nomen intelligimus puram potentiam ad omnem actum. Ponere aut puram potentiam ad omnem actum esse actum, est ponere puram potentiam non esse puram potentiam, & sic materiam non esse materiam. Si aut materia non est actus, nec habet formam, aut alium actum, & cum hoc existit in rerum natura, tunc ipsa est actu sine actu, quod implicat. Cum autem distinguitur de ente in actu dupliciter, & dicitur quod o illud potest dici ens in actu de quo contingit vere enunciare esse per oppositionem de inesse & de presenti, dicendo. Hoc est &c. Dicitur quod illa distinctio ficticia adinuenta est contra mentem omnium philosophorum Peripateticorum & sanctorum & doctorum, & est consona erroribus antiquorum ponentium principium materiale esse aliquid actu existens. Præterea. Si o tale, de quo contingit affirmare esse, potest dici ens actu, tunc negationes & privationes essent, & dici possent entia in actu. Quod nullus philosophorum concessit. Item tunc posset concedi, quod infinita multitudo partium est in actu, & in finita multitudo punctorum, & linearum, & superficialium & quælibet pars continui, & quilibet punctus est ens in actu, & multa alia absona in philosophia sequerentur. Vltimius dicitur, quod proprie loquendo ista est falsa. Materia est, sicut dicitur existentiæ actuale & actum existendi, est autem vera, si loquitur de veritate propositionis, ut puta quod materia est substantia, est potentia, est pars compositi, principium causa, subiectum receptivum, transmutabile, & huiusmodi. Quia si arguatur. Materia est substantia, igitur materia est, est fallacia consequentis, ut alias dictum est. De hoc S. Th. in tractatu de natura materia sic dicit. Esse formaliter factum ad rem constituendum in genere entis quod ipsa forma rei, quæ hoc esse dat, vel materia cui datur tale esse, ex quibus compositum resultat, cuius est hoc esse ut entis. Intimus ergo ad rem ipsam, quæ ens est, inter omnia est ipsum esse. Et post ipsum ipsa forma rei, quæ res habet esse ipsum, & vltimo ipsa materia, quæ cum sit fundamentum in re, inter omnia ab ipso esse rei magis distat, cui propinquissimum est ipsa res, cuius est, ut entis, cum per rem sit forma & actus, nisi in homine ubi essentia animæ communicatur toti, & illud esse est forma, ut à qua est, quia ipsum est principium ipsius esse, & vltimo est materia, ut eius in quo recipitur. Materia igitur rei, cuius esse est, plus a re distat quam ipsa forma, a qua est esse. Et ideo materia non est ens de natura sua, sed per ipsum compositum, & per ipsam formam. Hæc ille. Et ideo omnes hæc probationes adductæ probant, quod hæc sit concedenda. Materia est, largo modo accipiendo ly est, 2. adiacens, non autem quod proprie sit actualiter. Prima enim probatio concludit quod materia est pars compositi. Quod conceditur. Et cum postea inferatur, compositum est, vel totum est igitur qualibet eius pars est, negatur consequentia, loquendo de ly est prout dicitur quid existens. Conceditur autem ut dicitur aliquid existens, quod est potius quo aliquid est, quod est. Et similiter si ly est dicitur veritatem propositionis. Secunda probatio concludit, quod materia est concreta, non autem quod proprie sit creata. Tertia probatio concludit, quod materia non est generabilis tanquam quod, non autem quin possit generari tanquam quo. Quarta concludit propositum nostrum, & oppositum illius quod arguens intendit, quia scilicet secundum Commentatorem materia cum non sit actu, est non ens, accipiendo non ens prout opponitur enti actualiter per se existentem. Philosophus enim 5. phy. distinguit de triplici non ente, & Commentator commento. 8. ibidem dicit. Non ens dicitur tribus modis, quorum vnus est secundum compositionem, id est affirmationem & negationem, verbi gratia. Chymera non est natura: secundus vero est cum dicimus in indiuiduo substantiam demonstrato esse non ens, & est ens in potentia oppositum ei, quod est in actu ens per se. Tertius modus est, ut cum dicimus in indiuiduo accidentis, ipsum esse non ens, verbi gratia, non album & non coloratum, & hoc est non ens non simpliciter, sed non ens aliquid &c. Et post multa, ostenso quod non ens primo modo non potest esse subiectum motus, non ens autem 3. potest esse subiectum motus per accidens, ostendit quod non ens 2.

Non o de qua est hoc est, & dicitur actu.

Hæc oppositio, materia est proprie loquatur, falsa est, & quo ve licetur.

Tex. com. 1. Non ens tripliciter, secundum philosophum & Commentato.

modo scilicet materia prima non potest esse subiectum motus per se, nec per accidens. Vnde ibidem sic dicit. Illud quod est per accidens accidit enti, per id quod est per se, & quia per non ens non simpliciter disponit subiectum in actu, ut cum dicimus, quod iste homo non albus sit albus, possibile est vt attribuat transmutatio non enti per accidens per subiectum suum, quod est ens in actu. Ad non ens vero existens in substantia scilicet ex qua fit transmutatio simpliciter, impossibile est, vt attribuat transmutatio per accidens, necdem per se, quia subiectum eius est ens in potentia, & ens illic in actu non est idem demonstratum in duabus extremitatibus eiusdem motus. Quoniam non aer quando fit aer accidit aquæ, quando aqua, verbi gratia, corrumpitur, deinde succedit ei aer. Igitur hic non est idem subiectum formæ aquæ & aeris, super quod succedant sibi formæ, sicut album & nigrum succedunt sibi in indiuiduo demonstrato. Et potentia non est in actu, & quod non est in actu, impossibile est moueri. Et quia cum esse primæ materie non ad miscetur actus, omnino impossibile est, vt moueatur. Quia igitur in duabus extremitatibus illius motus scilicet generationis & corruptionis existentis in substantia non est aliquid idem demonstratum dispositum per motum a principio vsque ad finem, impossibile est, vt generatio sit motus. Et causa in hoc est quod generatio in substantia non est motus, quoniam generatum in ea est non ens simpliciter, & est ens in potentia, quoniam transmutatur, & exit de potentia in actum, quod non est ita de generatione accidentium, transmutatum enim in ea est actu, &c. Ex quibus patet, quod in Commentatore materia prima, quod est subiectum generationis & corruptionis est non ens simpliciter, quod est ens in potentia, cui non admiscetur actus omnino. Quinta denique probatio concludit, quod materia prima potest dici ens cum additione scilicet ens in potentia, vel secundum quid, quia hoc sufficit ad hoc, quod aliquid sit causa intrinseca compositi, vt supra dicendum fuit. Et est aduersendum, quod arguens iste more Goleæ affert secum multas autoritates Commentatoris, quibus sua positio totaliter annullatur. Primo enim adducit illud Commentatoris primo phy. commento. 69. vbi sic dicit. Est ista natura que est prima materia est vnus principium commune omnibus entibus transmutabilibus, quæ alterantur inuicem. Sed non est vna in se, ita quod sit substantia simplex existens actu, neque ita quod sit aliquid compositi ex materia & forma. Nam si hæret formam propriam, nulla alia reciperet ipsa permanente. Secundo adducit aliud dictum Commentatoris. 4. phy. commento. 69. Cui dicitur inquit in materia nihil demonstrat in actu, non intelligimus, quod possit denudari a rebus demonstratis in actu, sed intendimus, quod in sua substantia non est aliquid demonstratum, quod si ita esset, non reciperet res demonstratas. Tertio adducit aliud dictum Commentatoris in de substantia orbis, cap. 1. qui dicit. Transmutatio indiuiduorum in suis substantiis inuenitur cogere subiectum non esse ens actu, & non habere formam, quia substantiantur. Si n. haberet formam, nullam aliam reciperet, & si esset substantia simplex existens in actu, esset impassibile, & non receptivum. Vnde natura huius subiecti recipientis formas substantiales necesse est esse naturam potentiam, scilicet potentia est eius deia substantialis, & ideo nulla hæret formam propriam & naturam existentem in actu, sed eius substantia est posse. Ex istis autem addito eo, quod adductum est de 5. phy. manifeste patet, quod dicere materiam primam esse simpliciter esse ab omni forma sumptam esse ens in actu, contra mentem philosophorum est. Nec valet glossa huius arguentis dicitur, quod per illa verba non negat materiam esse ens actu primo modo iuxta distinctionem supra positam, sed solum quod non est ens actu 2. modo. Nam ista contradicitur, nam est pura potentia, cui non admiscetur actus omnino, & materia enim se est ens actu quocumque modo. Ad Primum Greg. contra secundam conclusionem dicitur, quod ratio quæ recitat bona est. Quod in instanti inductionis nouæ formæ substantialis, & corruptionis formæ antiquæ non remanet aliquid actus idem numero, quod fuit cum forma corrupta, sed succedunt alia in numero. Et hoc dicendum fuit in probatione conclusionis. Tunc ad probationem huius rationis negat prima consequentia ibidem facta. Et ad probationem consequentis dicitur, quod dispositiones quæ sunt in materia in illo instanti quod est in terminum, non esse formam corruptam, & primum esse formam

in illo primo momento, scilicet forma corrupta, & primum esse formam

in illo primo momento, scilicet forma corrupta, & primum esse formam

in illo primo momento, scilicet forma corrupta, & primum esse formam

in illo primo momento, scilicet forma corrupta, & primum esse formam

in illo primo momento, scilicet forma corrupta, & primum esse formam

in illo primo momento, scilicet forma corrupta, & primum esse formam

formæ generatæ, illæ eadem sunt causa corruptionis prioris formæ, & cum hoc sunt sequelæ formæ nouæ. Et cum dicitur, quod hoc est impossibile, quia prius natura præcedens forma corruptitur, quæ sequens forma præcedens tales dispositiones inducitur, &c. Dicitur quod expulsiō præcedentis formæ, & in ductio sequentis se hinc vt causa & effectus mutuo ad inuicem, ita quod vno modo expulsiō est prior & alio modo est posterior. Et de hoc S. Th. Quarto sen. dist. 17. q. prima. ar. 4. quærit inuicula, prima sic dicit. Ois prioritas enim ordinem naturæ aliquo modo reducitur ad ordinem causæ & causati &c. vt supra dictum est in solutione primi argumenti Scoti contra primam conclusionem. Sequitur postea. Ex parte autem causæ materialis se tenet in quando reductionem ois illud per quod materia efficitur propria huius formæ, sicut sunt dispositiones & remotiones impedimentorum. Et ideo in generatione naturali quando corruptio vnus est generatio alterius, & per hoc quod forma vna inducitur, alia expellitur, remotio formæ preexistentis se tenet ex parte causæ materialis, & ideo in ordine causæ materialis præcedit naturaliter introductionem alterius formæ. Sed in ordine causæ formalis est e conuerso. Et quia forma & finis & agens incidunt in idem numero vel specie, ideo & in ordine causæ efficientis introductio formæ prior est, quia forma introducta est similitudo formæ agētis, per quæ agens agit, et similitudo in ordine causæ finalis, quia natura principaliter intendit introductionem formæ, & ad hanc ordinat expulsiōnem ois eius, cum quo stare non potest formæ intentio. Hæc ille. Simile dicit prima secundæ q. 1. 2. art. 8. in solutione primi, vbi sic ait. Recessus a termino a quo, & accessus ad terminum ad quod dupliciter possunt considerari. Vno modo ex parte mobilis. Et sic naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum. Prius enim est in subiecto mobili oppositum quod abijcitur, & postmodum est id, quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e contra. Agens n. per formam, quæ in eo preexistit, agit ad remouendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad remouendum tenebras. Et ideo ex parte solis prius est illuminare quod tenebras remouere, ex parte autem aeris prius est purgare tenebras quod consequi lumen ordine naturæ, licet vtrique sit simul tempore. Hæc ille. Simile dicit tertia parte q. 85. ar. 6. in solutione secundæ. In motibus inquit successibus recedere a termino est prius tempore quod peruenire ad terminum, & prius natura quantū est ex parte subiecti, siue in ordine causæ materialis, sed in ordine causæ agētis & finalis prius est peruenire ad terminum. Hæc ille. Ex quibus patet ad arguendum. Nam in instanti inductionis sequētis formæ est talis ordo naturæ, quod primo inducitur noua forma. Secundo sequuntur dispositiones huius euenientes. Tertio expellitur forma antiqua. Et primum est causa sed, & 2. causa tertij in ordine causæ formalis, efficientis & finalis, licet oia ista sint simul tpe. Ad secundam principalem dicitur, quod agens naturale duplex dispositiones inducit in materia suæ actioni subiectam, quasdam quidem præcedentes inductionem formæ substantialis, & hæc ois corrumpunt in instanti corruptionis formæ præcedentis & inductionis formæ sequētis. Alias autem inducit simul cum forma subiecti sequenti, & hæc manent cum forma. Et quæ argumentum loquitur de primis, ideo negat consequentia argumenti qua inferunt, quod præcedentes dispositiones maneat cum forma sequenti, sicut manet ut cum præcedenti. Tunc ad primam probationem consequentis iam negat dicitur, quod agens quod inducit præcedentes dispositiones corrumpit eas non per se, sed per accūs, quia de per se agit ad inductionem formæ sequētis, ad cuius inductionem sequitur expulsiō præcedentis, ac per hoc corruptio subiectalis compositi, cuius illa erat pars. Corrupto autem composito corruptum oia accidentia sibi in hærentia substantiæ, cuiusmodi erant oia accidentia præcedentia. Vnde S. Th. in tractatu de virtutibus q. 2. de charitate, ar. 12. vbi querit. Vtrū charitas semel habita possit amitti in quodam argumento. f. 1. 1. potest quattuor modos, quibus vnus vnus accūs potest deficere vel corrumpi. Vno quidem modo per corruptionem subiecti. Alio modo per defectum suæ causæ sicut lumē in aere per absentiam solis. 3. per defectum sui obiecti vel termini, sicut paternitas deficiente filio. 4. modo per actionem contrarij agentis. Ad secundam dicitur, quod illæ dispositiones non frustantur destruitur, quia de per accūs eorum destructio con-

fert inductio ni formæ sequentis, sicut destructio subiecti illarum per se confert. Et iterum non frustra, quia illa necesse est euenit destructio suo subiecto. Et iterum, quia illis destructis sequuntur potiores, & formæ congruentiores. Illæ namque violentæ sunt in subiecto, aliæ vero naturales. Dispositio namque remotior est via & medium ad illam dispositionem, quæ est propinquior. Ideo necessarium est illam prius induci, quia non est transitus de extremo ad extremum nisi per medium. Per idem patet ad confirmationem, quia non est simile de artifice, & de natura, quia forma inducenda per artem non requirit destructionem compositi naturalis, in quo præcessit forma contraria vel priuatio, & ideo permittit secum accidentia & dispositiones præcedentes, cum non corrumpat subiectum illarum. Secus autem est de forma naturali, in cuius aduentu corrumpitur substantia composita, quæ erat subiectum omnium præcedenti formarum accidentalium. Ad Tertiā negatur consequentia ibidem facta, quia licet tales dispositiones non maneat cum forma sequenti, inducuntur tamen ab eodem agente, a quo inducitur illa. Illud n. agens principaliter agit ad inductionem formæ, & illa est principalis intentio. Secundaria vero est expulsiō formæ præcedentis & qualitatum sibi conaturalium, contrariarum tamen formæ sequenti. Et quia hoc non potest fieri sine inductione dispositionum repugnantium primæ formæ & congruentium secundæ, ideo agens illud inducit qualitates & dispositiones repugnantes primæ & congruentes secundæ. Quia autem postea illas destruat, contingit propter eius intentionem pro corruptione subiecti, quia si postea remanere cum 2. non destruerentur. Ad quartam negatur similiter consequentia. Et de hoc satis dictum est in probatione secundæ conclusionis & tertij. In qualibet enim forma substantiali, quæ potest materiam actuare est considerare diuersos gradus perfectionis. Et quidē quo ad primum, qui est esse corpori conceditur quod materia in se ipse & nuda sumpta ab omni accidente capax est cuiuslibet formæ, & est sibi proportio nata, & si forma nullum alium gradum perfectionis daret præter illum, non esset necessaria quæcunq; accidentalis dispositio præcedens, aut consequens productionem formæ. Sed quia nulla forma dat practice illum perfectionis gradum, ideo propter gradus sequentes necessaria est motio quorundam accidentium, & inductio illorum. Nec quæcunq; materia est proxima, nec appropriata cuiuslibet formæ. Et ad hunc sensum loquuntur Aristoteli & Commenta. Et de hoc satis diffuse dictum est supra. Ad quintam similiter negatur consequentia. Et ad probationem ibidem factam dicitur, quod in casu ibidem posito, in instanti corruptionis formæ ligni inducet forma terræ, & non forma ignis, quia ignis in illo instanti non agit, sed incipit agere per negationem de presenti, & positionem de futuro. Agens autem quod disposuit ad formam terræ remouendo dispositiones extraneas & discordantes, & inducendo conuenientes, in illo instanti agit inducendo formam terræ in illam materiam. Et hoc prius natura quam corrumpat formam ligni, quia vt prius dictum fuit, ex parte agentis prius natura est inductio formæ sequentis quæ corruptio præcedentis. Vnde primum agens vel nullo modo corrumpit lignum in illo instanti, quo ignis est approximatus, vel si corrumpet, hoc non erit nisi inducendo prius natura formam terræ. Ideo arguens fallitur supponens, quod tale agens prius natura destruat formam ligni quæ inducat formam terræ, quod est falsum, & ab eo nulliter probatum. Quia si queritur, in illo instanti potius agit in materiam ligni primum agens quam 2. quod ponitur esse ignis, cum sint æque proxima, dicitur quod hoc ideo erit, quia actio subita, & instantanea, cuius est inductio formæ substantialis, naturaliter esse non potest, nisi ipsa sit terminus alicuius actionis vel mutationis successiue. Et ideo cum primum agens tempore præcedente egit in lignum per motum alterationis in instanti terminante illud tempus, potest agere instantanea in illud, vel in materiam ligni. Secus autem de igne, quia non prius egit &c. Ideo nec in illo instanti agit, nec inducendo formam accidentalem, quia illa inducitur successiue, & non instantanea, vel per successiuam mutationem præcedentem secundum argumentum, & secundum veritatem non potest induci in instanti tanquam

artificis di-
sponit: dicitur
que non necesse
est corruptam
tur.

quam

quam primus terminus, ut post dicitur. Nec formam substantialem, quia materia ligni non est in illo instanti capax illius, cum sit sub forma terrae & qualitibus consequentibus formam terrae. Ex quo patet, quod arguens fallitur, nec intelligit ponem S. Tho. Imaginatur. n. q. mens S. Tho. sit quod in casu illo in instanti corruptionis ligni prius natura sit corruptio ligni quae generatio terrae. Et quod in illo instanti materia non habeat aliquam dispositionem ad formam terrae, quae oia falsa sunt. Sed hic est una bona difficultas, si in illo instanti non est ibi aliqua dispositio praecedens, quod in illo instanti produci possunt oes dispositiones convenientes illi formae? Respondet S. Tho. primo quod dicitur. ar. 6. in solutione secunda, quod erat tale. Necessario est quod aia sit in corpore formato & dispositio multis dispositionibus. Si igitur adueniens oes praecedentes formas & dispositiones amovuit, sequitur quod in instanti aia formet totum corpus, quod ut esse solius Dei. Hae ille. Sequitur ratio. Dicendum (inquit) quod aia cum aduenit corpori, non facit esse corpus esse esse, sed formaliter tantum. Effectivae autem facit corpus esse omne illud, quod dat corpori formam, ut perficiens, & ut disponens, aut illud, quod praeparatur ad formam, paulatim autem & ordine quodam inducens materiam ad propinquiores formam aut dispositionem, quanto. n. propinquior fuerit forma aut dispositio, tanto minor erit resistentia ad introductionem formae & dispositionis completae. Facilius. n. fit ignis ex aere quae aqua, quam vis immediate utraque forma asit materiam. Hae ille. Et ut velle, quod ideo agens inducens formam substantialem in instanti simul inducit oes dispositiones illi formae convenientes, quia in illo instanti inducta forma substantialis, & per eam expulsa forma praecedente, cum oia resistentia ad formam & eius dispositiones potestas in instanti inducere tanquam sequela formae, & praecedentis alterationis. Ad Tertium principale negatur antecedens. Et ad probationem ex dictis philosophi 2. de generatione &c. dicitur mens Arist. est, quod ideo in hincibus symbolorum facilior est transitus, quia pauciora resistentia agentis. vna sola qualitas, puta cum de aere fit ignis sola humiditas resistit igni agenti, non aut caliditas, utraque tamen corrumpitur in instanti generationis ignis, sed alio modo. Humiditas quidem ex actione contrarij, caliditas autem ex sola corruptione subiecti, vnde quia illa caliditas quasi per accidens definit, & remanet in suo simili, ideo, quod dicunt philosophi & Commenta. quod sola qualitas contraria corrumpit, & qualitas symbola manet, non quod velint illam remanere eadem numero, cum in eodem libro sepe iterum dicat, quod corruptio est mutatio huius totius in hoc totum nullo sensibili remanente. Ad dicta vero Commentatoris potest dici dupliciter, primo quod mens sua est, quod quantitas & alia accidentia coa generata, & corrupta manent eadem in specie, non autem eadem numero. Vel si voluerit quod manent eadem numero, negandum est in hoc sicut & in multis, quae in libello allegato de substantia oibus posuit male probata. Ad primum autem. Contra eandem secundam conclusionem dicitur, quod quantitas noviter genita educitur de materia compositi corrupti non tanquam de subiecto primo & remoto, sed tanquam de subiecto proximo & immediato de composito noviter producto virtute praecedentis alterationis, quae terminatur ad inductionem formae substantialis, primo, & secundario terminatur ad oia accidentia consequentia formam substantialem, & ideo inquisitione argumenti, quia. l. quae rit vtrum illa nova quantitas educatur de vno indivisibili, vel de aliquo indivisibili, possit subrepti, dicendo, quod cum materia non sit subiectum quantitates, sed ipsum compositum, non educitur de aliquo vno & eodem materiae, nec de alio & alio, sed solum de ipso composito. Sed quia eadem ratio possit fieri de ipso composito, ideo dicitur, quod illa quantitas educitur de subiecto suo quocumque illud sit, quod ex se divisibile est in potentia sed non in actu, sit autem divisibile actu per quantitatem. Et sic educitur de eo, quod est vnum & multa, aliter tamen & aliter. Et tunc cum arguitur quantitas recipitur in vno & eodem, igitur recipitur in indivisibili, aut quod materia non extenditur per illam quantitatem. Negatur consequentia, quia cum materia illa, vel compositum ut praedicat quantitatem est indivisibile, & vnum in actu, divisibile tamen & multiplex, & plura in potentia. Potest dici, quod nova quantitas recipitur in diversis

Dubium.

Solutio.

In eodem instanti in quo forma inducitur in materia in quod dicitur oes dispositiones facientes pro forma.

Qualitas symbolica est tunc corruptio ad corruptionem subiecti solum est et a philosophis remanere & quia sentius.

Ad arg. Aureo contra 1. d. 2. d. De quo dicitur educatur quantitas noviter genita.

An quantitas recipitur in indivisibili vel indivisibili.

partibus materiae, hoc est in partibus quae fuerit sub priori quantitate, nec ex hoc sequitur, quod materia semel sit divisibilis, & habens alietatem, aut paribilibitatem actu, nec quod duae quantitates simul informant eandem subiectum, sed quod partes materiae, quae prius habebant unam quantitatem, postea habeant aliam. Ad secundum potest dici dupliciter. Primo quod quantitas nova inuenit materiam in indivisibile actu, hoc est non actu divisibilem, inuenit autem eam divisibilem in potentia. Nec valet ulterior consequentia qua inferretur, quod accidens divisibile esset in subiecto indivisibile, quia potentia & actus non se praecedunt ibi duratione, sed natura, nec subiectum, aut materia quantitates est indivisibile in aliqua mensura reali, sed imaginaria. Secundo potest dici quod quantitas secunda inuenit materiam divisibilem, non ex se, sed per praecedentem quantitatem, quae destruit adueniente respectu. Ad confirmationem potest similiter dici dupliciter. Primo quod tota quantitas & partes eius inveniuntur in materia tota & partes, non quidem ex ipsa materia semel se, sed ex quantitate praecedente. Secundo, potest dici, quod quantitas inuenit materiam divisibilem in potentia, non actu. Ad Tertium dicitur, quod arguitur fallum, quod sit eadem alteratio, vel idem motus, cuius terminus a quo sit prima quantitas, & terminus ad quem sit secunda quantitas. Hoc non fallum est, quia non est idem motus, cum non sit vniuersalis mobilis. Prima. n. quantitas erat subiectivae in corrupto. Secunda vero in genito noviter, & ideo non est vnus motus, sed motus successivus terminatus ad mutationem subiecti, vltimus dicitur, quod antecedens argumentum fallum est, si vniuersali ter intelligatur, quia in motu argumenti terminus a quo, & ad quem sunt vniuersales. Ad Quartum negatur prima consequentia. Et ad probationem consequentiae dicitur, quod fundatur in falso, quod sit vna & eadem alteratio, aut motus vel mutatio a principio vsque ad finem, in corruptione praecedentis compositi, & generatione noui, hoc non fallum est, quia alia est alteratio per quam dispositiones praecedentes formam inductam intendunt & acquiruntur, & alia est per quam dispositiones sequentes formam inducunt. Primum. n. corrumpuntur in instanti, generationis secunda forma, alia vero incipiunt in nullo instanti. Et cum dicitur arguens, quod nullum accidens corrumpitur in fine alterationis, per quam acquiritur. Dicitur hoc est verum loquendo de fine alterationis intrinseco, & qui est eiusdem generis, ut oia alteratio sit in aliqua qualitate, & non sequitur mutatio alterius generis, puta generatio, aut corruptio subiecti. Sed fallum est quod dicitur loquimur de fine extrinseco alterationis, quia est alterius generis, sicut quod alteratio terminatur ad corruptionem vel generationem aliquid cuius substantiae. Tunc. n. accidens, quod acquirere per praecedentem alterationem definit esse in termino extrinseco alterationis per definitionem sui subiecti, & oportet quod sequatur alia accidentia per alietatem subiecti praecedentis & sequentis. Arg. autem sic, praedicat ac si esset idem subiectum primorum accidentium & sequentium. Potest etiam dici, quod accidentia sequentia formam vltimam inducuntur potius per generationem subiecti tanquam terminum secundarius quod per alterationem praecedentem, vnde inducuntur in instanti, sicut terminus primarius, quod est forma subiecti, quam consequuntur. Ad argumenta vltimo inducta contra dictam conclusionem ex dictis S. Tho. dicitur, quod dicitur. S. Tho. in scriptis, & in aliquibus opusculis, dum esset iuuenis tenuerit opinionem Commenta, de quantitate in terminata. tamen in summa, & in opusculis posterioribus illam penitus reuertit, sicut potissime patet in tractatu, qui intitularur. De principio individuationis vel de natura materiae, ubi arguit contra ponem Commenta, multipliciter, & eius argumenta alias recitabunt. Et si vltra obijciatur quia in dicto tractatu de natura materiae tenet expresse, quod eadem quantitas essentia manet in vivo & mortuo, & in alijs generatis & corruptis. Dicendum quod contenta in illo tractatu inquantum concordant cum summa tenenda sunt. Non autem quo ad illa, in quibus discordant, quia summa est quasi liber retractationis. Secundo dicitur quod in dicto tractatu non asserit quod eadem quantitas in numero maneat in vivo & mortuo, sed quod eadem manet quo ad essentiam non aut quo ad esse, vel eadem in radice, non aut in se, vel quod manet eadem in specie, non in numero, aliter contradiceret subijctis, nam ibi expresse dicit, quod quantitas humani corporis non potest eadem numero per agens naturale hominem mortuo reparari, sed solum per miracu-

miraculum, vel forte ille tractatus vitio scriptorum corruptus est quo ad aliqua, sed quod dixi de concordia cum summa vel discordia cum ea debet esse regula, & directio in talibus. Ad primum contra tertiam conclusionem, quod est Gregorius dicit, quod si antecedens intelligatur sic, quod illa pars essentialis compositi sit praecium & proximum ac immediata cum subiectum accidentium, per quam ipsa in compositum est in potentia ad talia recipiendum, sicut per primam rationem, & primum principium passivum, ad quod sensum ut procederet argumenta, negatur dictum. Non. n. oportet quod primum quo receptionis sit primum quod recipiatur. Et hoc manifeste patet secundum Philosophum: nam materia non est proximum & immediatum subiectum motus ex 5. Phy. & tamen prima ratio mobilitatis est materia secundum eundem 2. Met. Si autem antecedens intelligatur, quod illa eadem pars compositi est subiectum accidentium per quam ipsum compositum est primo in potentia ad accidentia. Conceditur autem, sed tunc consequens ad hunc sensum non est contra nos: nam non negamus quin materia sit prima ratio substandi accidentibus, sed solum quod non est proximum, nec immediatum, nec totale subiectum accidentium, sed potius ipsum compositum. Dicimus ulterius, quod licet materia prima sit prima potentia ad accidentia, cum hoc sit, quod substantia composita est potentia proxima, vel habet potentiam proximam ad accidentia. Ad dicta Commenta. dicitur, quod sunt gradus Goliq. quo ad arguentem, quia ex illis manifeste patet cum Commenta dicit, quod substantia oium accidentium sunt individua substantiae, quae sunt in actu & c. per materia non est immediatum subiectum accidentium, nec totale. Alia vero dicta concludit, quod non quilibet pars compositi est ratio substandi accidentibus, sed sola materia, non tamen illa sola sit subiectum. Vtrum autem aliqua forma sit subiectum transformationis. Constat quod non, si loquamur de motu, qui est actus imperfectus. Nullus tamen catholicus negare potest aiam rationalem esse subiectum multorum accidentium & mutarum transmutationum, potissime de animalibus & animis. Quod ad id de quantitate procedit ex tallo fundamento. Quod alia quantitas sit perpetua in materia, tamen eius oppositum, supra probatum est, & alia de hoc laetior est sermo. Ad secundum negatur antecedens. Nec valet probatio. Cum procedat ex insufficienti diuisione, quod subiectum accidentium hominis non potest esse nisi materia sola, vel forma sola, vel aliquod accidens hominis. Constat. n. quod in homine non solum est materia, nec solum forma substantialis, nec sola accidentia, immo praeter illa est in homine totum compositum, vel tertia entitas, quae dicitur forma totius. s. humanitas vel homo. Illud autem totum compositum non est materia, nec aia, nec accidens, sed entitas resultat ex materia & forma existentis quid tertium ab utroque distinctum. Et de hoc S. Tho. in tractatu de natura materiae dicitur loquitur ostendens quid sit subiectum quantitates in homine, & quo quantitas hominis potest dici interminata potius quam alia quantitas. Sciendum (inquit) est quod dimensiones sunt quaedam accidentia, quae sequuntur materiam in ordine ad formam, quam primo natura est materia induere. Hae autem est forma corporis, quia totam materiam necesse est sub forma corporis contineri, quod non est quasi vna esset eadem forma corporis, quae prima materia primo in formaretur, quia secundum Commentatorem prima materia primam habitatem habet ad formas elementares, & postea ad formas mixtorum. Ex quo manifestum est, quod non eadem erit forma corporis simplicis, vel etiam mixti corporis, sed oportet quod primo per has formas constituantur gradus corporis, deinde species unum perfectarum. Materia namque in quacumque sua indivisibilis est penitus. Ablata. n. quantitate materia remanet indivisibilis, ut dicitur 1. Phy. sed ex corporeitate, quam sequuntur quantitates in actu, sequitur diuisio materiae per quam materia ponitur in diversis partibus. Et hinc hoc acquiritur in ea diuersitate formae. Ordo. n. in situ corporum ostendit ordinem nobilitatis eorum, sicut ignis est super aera. Hae autem aquisito formarum non ostendit ordinem temporis, ed naturae. Patet igitur quod dimensiones quantitates non trahunt originem a quocumque gradu perfectionis, quae facit forma ignis in igne, sed a primo tamen, ubi hominis ignis secundum totum est subiectum dimensionum, & secundum totum mensuratur, &

Ad arg. Gregorius dicitur in tractatu de materia.

Ter. com. 1.

Per compositum per quod ipse est primo in potentia ad accidentia est in prima subiectum illis accidentibus, non est proximum nisi subiectum.

In generis vniuersali ter intelligatur.

Ad arg. r. 2. d. 2. d. De quo dicitur educatur quantitas noviter genita.

Ad arg. Aureo contra 1. d. 2. d. De quo dicitur educatur quantitas noviter genita.

Ad arg. Aureo contra 1. d. 2. d. De quo dicitur educatur quantitas noviter genita.

Ad arg. Aureo contra 1. d. 2. d. De quo dicitur educatur quantitas noviter genita.

idem necessario inuenitur in formis corporum mixtorum. Sed considerandum est, quod in mixtis corporibus quaedam forma trahuntur de potentia materiae, & quaedam non, ut anima hominum, quae nullo modo diuisionem patitur, cum non sint dimensionate per se, nec per accidentia. Formae. n. quae non sunt de potentia materiae educuntur nullo modo dimensiones capiunt et in materia existentibus: vnde anima humana aliter terminant ordinem materiae ad dimensiones quam forma, quae de materia educuntur. Cum. n. accidentia in se parabilia oriuntur a principiis rei, in ipsa re constituta in actu erunt ipsa accidentia, ut in subiecto. Si autem forma rei sit educita de materia ipsa, quae sequuntur dimensiones ipsae, forma erit dimensionata, & diuisibilis per accidentia, sicut est in lapide vel in ligno, in quibus dimensiones redeunt vel redundant super formam ipsarum rerum, si vero forma non sit educita de materia non redeunt dimensiones super formam, & ideo anima hominis est omnimodis indivisibilis. Patet igitur, quod anima hominis non terminat ordinem materiae ad formam in acquirendo dimensiones nisi altero modo tamen, constituendo. scias in actu, & hoc in homine ut in subiecto, ordo vero materiae in acquirendo dimensiones, ut redeunt: sicut per formam, solum terminatur per formam, quae de ea educitur. Nec propter hoc minus potest anima quam ista alia forma, quia hoc accidit illi formae in quantum est educita de potentia materiae, quod non est forma ut forma est. Aliter ois forma educitur de materia, quod est fallum. Quicquid. n. potest aliqua forma imperfectior ut forma est, hoc potest aia, & amplius. Quia igitur dimensionabilitas, iue diuisibilitas formae potentiam sonat, & non actum, possibile est ponere ordinem materiae ad talem formam terminari in potentia, & diuisionem in potentia sequi ordinem materiae ad talem formam &c. Multa alia ponit ibi de dimensionibus interminatis, quae suo loco recitabuntur. Et haec sufficiant ad ostendendum insufficientiam diuisionis argumenti, ita quod oporteat subiectum quantitates esse materiam vel formam, vel aliquod accidens, ut arguens supponebat. Ad primum autem contra tertiam conclusionem dicitur et supra. Nam per illa verba solum concluditur, quod materia prima sit prima subiectum quo substandi accidentibus, de quibus loquimur, non autem quod sit proximum, aut immediatum, aut totale subiectum accidentium nulla. n. res substat ex ea parte, quae est actualis, sed ex ea, quae est potentialis. Ad secundum dicitur, quod materia prima est in potentia proxima solum ad formam substantialem, sed in potentia remota ad accidentia. De hoc S. Tho. in praefato tractatu sic dicit. Nihil penitus est coe forma & prauationi, nisi materia nuda, quae terminus actionis physicae. s. generatio attingit nudam essentiam materiae, quia quatio non est motus, ut dictum est. Alteratio autem non attingit ipsam essentiam materiae, quia nullum accens transcedit suum subiectum. Subiectum autem alterationis est ens actu hinc diuisis partes, quia alteratio motus est. Loquimur. n. de alteratione, quae est per abijciendo aliquid a re alterata. Talis namque alterationis terminus est generatio. Materiam autem hinc partes diuersas per se non est possibile, quia diuersitas partium est proprie ipsius compositi constituti ex diuersis partibus. Vnde materia sicut est in potentia ad formam, in cuius acquisitione est generatio compositi constituti ex diuersis partibus, ita est in potentia ad diuersitatem partium eiusdem compositi ex ea generata. Ex materia. n. non generatur forma secundum Philosophum per se, quia illud ex quo generatur aliquid per se est pars eius, materia autem non est pars formae, sed ipsius compositi, ideo compositum generatur per se, ut dicitur 7. met. Compositum autem dicitur, quia diuersas partes habet, vnde diuersitas partium non est materiae, nec formae per se, sed compositi. Compositum vero esse non est aliud quam materia transmutata ad formam, ad quam erat in potentia. Ex quo manifestum est, quod non alunde materia est in potentia ad partes terminatas & distinctas quam per illud, quod est in potentia ad formam, cuius inductio est generatio compositi ex diuersis partibus. Et ex hoc ulterius manifestum est, quod nulla positio ponenda est a parte materiae, nisi illa, quae pertinet per formam substantialem, cui ad id genus spectat materia & sua forma. Potentia autem in qua praedicat dimensiones ponunt non informat formam substantialem, cum ad id genus substantiae pertineat, impossibile est igitur aliam potentiam ponere a parte materiae respectu formae in se, & respectu diuersi-

Forma educita de materia materia non est quocumque eadem substantia, dimensiones sicut non educita.

Ad arg. Aureo contra tertiam. Materia prima est in potentia proxima ad formam substantialem, remota vero ad accidentialem.

Ex materia non per se generatur forma.

Ter. com. 53.

uerificatis partium ipsius compositi generati, per inductionem formae in materia, & ideo manifestus est error Auer. qui posuit dimensiones in terminatas habere quandam potentiam ad dimensiones terminatas, aliam a potentia materiae ad formam substantialem. Quando igitur aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiae ad formam est reducta ad actum, ita per virtutem eiusdem formae est transmutata materia ad determinationem & distinctionem partium totius. In forma n. substantiali non solum est vis perfectiua materiae, sed et distinctiua totius per partes, & huic necesse est respondere potentia a parte materiae, quae respiciat ipsam perfectionem suam per formam, & et ipsam partium sequentia diuersitatem. Hec ille in forma. Ad tertium patet per praedicta, quia materia prima est materia decem predicamentorum, & in potentia ad formas illorum ordine quodam, quia potentia sua immediate esset susceptiua formarum substantiarum, mediate vero accidentium, ut satis tactum est. Ex quo non sequitur, quod ipsa sit immediatum subiectum accidentium, sed quod sit pars subiecti, ex qua habet naturam subiecti accidentibus. Ad quartum dicitur, quod materia prima nullo modo potest esse subiectum alterationis, aut alicuius motus, ut probatur 5. Phy. sed solum ens actu, quod est ipsum compositum ex materia & forma. Et cum hoc improbat per hoc, quod nullum accidens destruit suum subiectum &c. Ad hoc videtur S. Thom. in praefato tractatu. Quia (inquit) alteratio est actio physica, actio autem physica per instrumentum corporeum perficitur, & ois talis actio per motum exercetur, ideo alteratio, cuius terminus est generatio, requirit subiectum actu existens, & mobile per graue vel leue. Alteratio namque motus est, ut dicitur 5. Phy. Quia igitur in termino cuiuslibet motus est quies quaedam secundum naturam illius motus, ut in motu locali inuenitur quies secundum locum terminans ipsum motum, in motu vero dealbationis per modum quietis est ipsa albedo terminans dealbationem, ideo in fine alterationis quies est inductio formae substantialis. Alteratio igitur, per quam spoliatur materia a forma priori, in se requirit subiectum actu existens, quia ipsa est motus. In suo vero termino non requirit subiectum actu existens, terminus autem eius est generatio, unde generatio non requirit subiectum nisi in potentia tunc. Hoc n. solum manet in generatione, quia subiectum necessarium manet cum eo, cuius est subiectum. Inde igitur manifestum est, quod generatio non est motus, sed mutatio, ut dicitur in 5. Phy. Cum igitur generatio sit terminus actionis physicae, alterationis, quae per naturam motus semper requirit subiectum actu existens, & materia, quae est subiectum generationis, nunquam est sine forma. Agens vero in cuius actione non oportet aliquid praecedere terminum actionis, potest aliquid ex materia educere sine alteratione, sicut potest aliquid educere vel facere ex nihilo sine aliquo motu. Actio namque sua cum non sit motus, nec terminus motus ens in potentia tunc, transmutare potest subito nulla alteratione praecedente, quae ipsi requirit, quod mensurat actionem rei naturalis per motum ei adunatum, unde non foret necesse formam vniueris materiae propter actionem Dei, ut subieceretur formae vniueris, sed propter actionem rei physicae, quae non attingit ens in potentia tunc in se, sed solum in suo termino, ubi cessat motus. Hae ille. Ex quibus patet responsio ad argumentum. Dicitur namque nullum accidens, nec aliquis motus per se esse directe per se subiectum, quod patet, quia quoad manet accidens & motus manet subiectum accidentis & motus, sed indirecte & per accidens potest perimere subiectum. Non quidem effectiue, nec formaliter, sed ratione sui termini, qui est generatio. Generatio n. vniuersis est corruptio alterius. Unde S. Tho. ubi supra sic dicit. Cum non requiratur subiectum aliquod in actu existens in actione physica nisi per motum, sicut de alteratione dictum est, & subiectum necesse est manere in toto motu, sequitur necessarium quoad sit aliquid de ratione alterationis & motus, subiectum esse actu. Cum vero alterationis ratio definit, transibit & actualitas subiecti. Hoc autem est in eius termino, qui quidem est generatio: unde in generatione tota actualitas subiecti alterati peribit. Solum ergo ens in potentia manet in generatione, ens autem solum in potentia est materia, & ideo materia nuda est subie-

Materia prima non potest esse subiectum motus proprie dicitur. Text. com. 3. & inde.

Cap. 2. post meca.

Text. com. 13.

Text. com. 83.

Nec accidens nec motus aliquid per se directe sua subiectum perimere potest, sed a maiore etc. atque per accidens.

Cap. 2. circa 22.

In generatione subiecti huius est motus, ergo ens in potentia manet in generatione, ens autem solum in potentia est materia, & ideo materia nuda est subie-

ctum generationis. Hae ille. Patet igitur ex praedictis vanam esse opinionem Greg. & Aureoli ponentium dimensiones in terminatas praecedere formam substantialem in materia, quam et Scotus sufficienter improbat quintupliciter. Primo. Quia Commentator de substantia orbis dicit, quod Aristoteles scilicet dimensiones terminatas non posse esse in materia nisi postquam forma substantialis fuerit in ea, sicut est dispositio de accidentibus, existens in actu: ergo ubi hoc, quod quantitas, & omne accidens sequantur formam in materia, hoc idem dicitur 1. Phy. quod materia & forma sunt causa oium accidentium. Secundo. Quia illud accidens, quod ponitur esse generatio & corruptio, necessario migrabit a subiecto in subiectum. Corpus n. corruptum erat subiectum illius accidentis, & non solum materia, quia materia simul cum forma est causa oium accidentium, sicut habetur 1. Phys. in fine. Tertio. Quia tunc sequitur, quod forma generata non immediate, & primo vniueris materiae, sed per te vniueris eadem mediante trina dimensione. Quarto. Quia tunc esse secundum quid praecederet esse simpliciter, & materia esset prius quanta quam esset ens simpliciter in actu per formam. Formam n. substantialis dat materiae esse simpliciter, quantitas autem esse secundum quid. In illo ergo priori materia existens quanta habebit esse secundum quid. Impossibile est n. quantitate formaliter inherere subiecto, & quod illud non sit quantum formaliter per eam. Consequens autem est impossibile, & contra mentem Arist. 7. met. Quinto. Quia accidentia sunt consequentia formam, & non e contra, sicut frequenter dicit Comment. 3. coeli. Unde accidentia sunt sequela formae. Quod autem sequela praecedat illud cuius est sequela, vbi omnino impossibile: igitur &c. Hae Sco. & bñ. Ad idem propositum arguit Dura. & bene sic. Ex materia (inquit) & forma, quae primo ei aduenit, semper fit vnum per se, sed ex materia & forma accidentali, non potest fieri vnum per se: ergo forma accidentalis non potest primo materiae aduenire, sed necessario supponit aduenisse formam substantialem. Maior patet, quia vbi non est nisi vnus actus, ibi non est nisi simpliciter vnum. Propter hoc n. subiectum & accidens non sunt vnum per se, & simpliciter, quia sunt ibi plures actus, sed in composito ex materia & forma formam, quae ei aduenit, non est nisi vnus actus, quia materia est pura potentia secundum se: igitur &c. Minor similiter probatur. Igitur ex materia & forma accidentali non possit fieri vnum per se. Tum quia sunt diuersorum generum, & talia non constituunt vnum per se. Tum quia si ex materia & forma accidentali fieret vnum per essentiam, quod est vnum simpliciter, & per se iam illa forma non esset accidentalis quia accidens nunquam dat primam entitatem rei. Ex hoc enim dicitur accidens quia est accessus ad rem iam in esse constitutam: & iterum nullum compositum ens per accidens est vnum nisi per accidens, quia ab eodem habet esse & vnum esse, sed compositum ex materia & forma accidentali non habet esse nisi per accidens, scilicet per ipsam formam accidentalem: ergo non esset vnum nisi per accidens, & non per se, siue per essentiam &c. Ad argumentum factum in pede q. patet solutio per praedicta. Et haec sufficiunt de quaestione. De qua benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XIII. QVAESTIO I.

Utrum caelum agat in ista inferiora per motum suum.

CIRCA decimam quartam distinctio. 2. sententiarum. Utrum caelum agat in ista inferiora per motum suum. Et arguitur quod non, quia illud quod competit quanto quatenus quantum est, non potest esse alicuius actionis principium, sed motus localis est huiusmodi, secundum enim prius & post in magnitudine, est prius & posterius in motu locali, ut apparet ex 4. Phys. In oppositum arguitur, quia ut dicitur 8. Phy. motus caeli est quasi vita istorum inferiorum, & 2. de generatione dicitur, quod motus obliquus circuli est causa continuae generationis & corruptionis inferiorum. In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponetur determinatio S. Thomae per conclusiones. In secundo adducuntur obiectiones. In tertio dabuntur solutiones. Quant-

Non potest esse motus nisi per motum.

Text. com. 2.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Text. com. 1.

Quantum ad primum articulum sit haec prima conclusio. Nullum corpus agit nisi per motum. Hanc ponit S. Thom. 2. contra Genes. cap. 20. ubi dicit sic. Nullum corpus agit nisi moueatur, eo quod oportet agens & patiens esse simul, vel faciens & factum. Simul autem sunt quae in eodem loco sunt, ut habetur 5. Phy. Locum autem non acquirit nisi per motum. Nullum autem corpus mouetur nisi in tempore, quicquid igitur sit per actionem corporis sit successiue. Hae ibi. Idem ponit 1. par. q. 3. art. 1. ubi dicit. Nullum corpus mouetur nisi motum, ut patet inducendo per singula. Item 2. sent. dist. 2. q. 2. art. 3. Non ponimus (inquit) corpus habere influentiam super aliud corpus nisi per motum, quia ut in libro de causis dicitur etiam aia ab intelligentia in hoc deficit, quia non immitit in res nisi mouendo eas, & multo minus corpus. Nullum autem corpus mouetur nisi motum, ut a Philosophis probatum est. Caelum enim per motum suum causat generationem & corruptionem in istis inferioribus. Unde dicitur in 8. Phy. quod motus eius est sicut vita natura existentibus omnibus. Unde Rabi Moyses dicit, quod caelum in vniuerso est sicut cor in animali, cuius motus si ad horam quiesceret, corporis vita finiretur. Hae ille. Unde pro conclusione potest formari talis ratio. Nullum agens praerogans suae actioni localem approximationem suam ad illud, in quod agere debet, potest agere nisi sit motum & per motum, sed omne corpus est huiusmodi: igitur nullum corpus agere potest nisi sit motum, & nisi per motum. Sciendum tamen quod huius contrarium ponit prima parte q. 66. ar. 3. in solutione secundi, ubi sic dicit. Satis probabile est, quod caelum empyreum secundum quosdam cum sit ordinatum ad statum gloriae non habeat influentiam in inferiora corpora, quae sunt sub alio ordine, vtpote ordinata ad naturalem decursum rerum, probabiliter tamen vbi dicendum, quod sicut superni Angeli, qui assidue habent influentiam super medios & vltimos, quia mittuntur, quamuis ipsi non mittantur secundum Dionysium. ita caelum empyreum habet influentiam supra corpora, quae mouet, licet ipsum non moueatur. Et propter hoc potest dici, quod influit in primum caelum, quod mouetur non aliquid transiens & adueniens per motum, sed aliquid fixum & stabile, puta virtutem continuandi & causandi, vel alicuius huiusmodi ad dignitatem pertinens. Hae ille. Item de potentia Dei q. 5. art. 8. sic dicit. Corpus habet duplicem actionem, vna quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet per motum, hoc n. proprium est corporis, ut motum moueat & agat. Alia autem actionem habet secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, & participat a iudicio de modo partium, sicut natura inferioris conuenit uel aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae est propria hominum. Hae autem est actio corporis, quae non est ad transmutationes materiarum, sed ad quandam distinctionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spirituales intentionis, quae recipitur de re in sensu vel intellectu. Et hoc modo sol illi miniat aere & color ipsum suum multiplicat in medio &c. Ex quibus potest concordari controuersia superioris tacta, ut scilicet dicamus, quod nullum corpus agit nisi per motum proprium, loquendo de actione sibi propria & conaturali ut corpus est, potest tamen agere non motum, immo quiescens, loquendo de actione, quae sibi competit ex participatione superioris naturae &c. Secunda conclusio. Omnes motus naturales corporum inferiorum conuenientes corpori ut corpus est, reducantur sicut in causam in motum corporum caelestium. Hanc ponit 1. parte q. 15. art. 3. ubi sic ait. Cuiusmodi motus ab unitate procedat, quod autem est immobile vno modo se habet, quod vero mouetur multipliciter, considerandum est in tota natura, quod ois motus ab immobili procedit, & ideo quanto sunt aliqua immobiliora tanto sunt magis causa eorum, quae sunt mobilia. Corpora autem caelestia sunt magis immobilia inter alia corpora, non enim mouentur nisi motu locali, & ideo motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii & multiformes reducantur in motum corporum caelestium sicut in causam. Hae ille. Item 2. sent. 15. q. 1. ar. 2. Corpora (inquit) caelestia causant generationem & corruptionem in istis inferioribus, in quantum motus

eorum est causa oium mutationum inferiorum. Sed cum ois motus sit actus mouetis & moti, oportet quod in motu relinquantur virtus motoris, & virtus mobilis. Unde ex ipso mobili, quod est corpus, habet virtutem mouendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritalis, quae cum sit illa, habet virtutem mouendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod diuinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritalis substantiae in motu corporis caelestis ad modum, quo virtus motoris relinquitur in instrumento. Et per hunc modum oes formae naturales descendunt a formis, quae sunt sine materia, ut dicit Boetius in libro de trinitate. & Commentarius in 10. Metaphisicis. sicut artificiorum ab artifice. Hae ille. Item de potentia Dei ubi supra. Sicut (inquit) habetur in libro de causis, quod causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam, quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum, quod agit per actionem causae primae in cuius virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est actu vel in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo eorum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia. Nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substantans vni formae remanet in potentia ad formam aliam, quod non est in corporibus caelestibus. Nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam: vbi sua potentialitas tota est terminata per formam, quam habet, substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam est corpus caelestia, quia non sunt compositae ex materia & forma, sed sunt quaedam formae subsistentes, quae tamen deficient ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de alijs substantijs separatis non contingit. Sicut etiam videmus quod elementa se superant a diuinitate secundum gradum actualitatis, eo quod aqua plus habet de specie quam terra, aer quam aqua, & ignis quam aer. Ita etiam est in corporibus caelestibus, & substantijs separatis. Elementa igitur agunt in virtute corporum caelestium, & corpora caelestia in virtute substantiarum separatarum, vbi cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis, & ea cessante oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum est, quod corpus habet duplicem actionem &c. ut recitatum est in prima conclusione, post quae verba immediate sequitur sic. Vterque autem modus actionis in istis inferioribus, causatur ex corporibus caelestibus: nam ignis calore suo transmutat materiam ex virtute corporis caelestis, & corpora visibilia multiplicat suas species in medio virtute luminis, cuius fons est in caelesti corpore. Unde si actio vtriusque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret, sed cessante motu caeli cessabit prima actio, sed non secunda, & ideo cessante motu caeli, erit quaedam actio in istis inferioribus, illi minationis & immutationis medij a sensibilibus, non autem erit actio, per quam transmutatur materia, quae sequitur generationem & corruptionem. Hae ille. Item 3. contra Genes. c. 8. Primum (inquit) in quolibet genere est causa eorum, quae sunt post. Inter oes autem alios motus primus est motus caeli. Primo quidem, quia motus localis est primus inter oes motus, & tunc, quia solus potest esse perpetuus, ut probatur 8. Phy. & natura, quia sine ipso non potest esse aliquis aliorum motuum, non enim augmentatur aliquid nisi praexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile conuertatur & fiat simile, neque alteratio potest esse nisi praexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans sit magis propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam prior perfectione, quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inherens, sed solum secundum aliquid extrinsecum, & per hoc est rei iam perfectae. Secundo. Quia etiam inter motus locales est motus circularis prior & tunc, quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur 8. Phy. & naturaliter, quia est magis simplex & vnus, cum non distinguatur secundum principium & medium & finem, sed totus sit quasi medium, & est perfectiorem, quia reflectit ad principium. Tertio. Quia solus motus caeli inuenitur regularis & vniformis. In motu naturali grauium & leuium sit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. Oportet ergo quod motus caeli sit causa oium aliorum motuum. Hae ille. Ex quibus potest colligi talis ratio. Primum in quolibet genere prioritate tunc, natura,

Cap. 1.

Cessante motu caeli, quae actio in istis inferioribus maneat, & quae non.

Motus caeli est primus motus localis, est primus motus vniformis.

Text. com. 57.

Inter locales motus circularis est primus.

Text. com. 57.

tura, & perfectionis est causa aliorum eiusdem generis, sed motus celestis est illo modo prior inter alios motus: igitur &c. Multa alia conclusiones poni possent, sed non legi impugnatore, ideo dimittantur, quia solas impugnatas directe, aut in directe pono. Et in hoc primus articulus terminatur.

Cōtra primā & secundā conclusionem simul Duran. s. dicit 15 q. 3. Vtū aliquod corpus agat per motum.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra primam & secundam conclusiones simul per argumenta Durandaeas impugnantis, unde ipse supponit talem divisionem. Differunt (inquit) motus & actio, quia motus est quæcumque mutatio successiva, siue ad locum, siue ad formam, actio autem solum est mutatio secundum formam. Cum igitur queritur, utrum cœlum agat per motum, intelligitur de actione proprie dicta per quam cœlum causat aliquam formam substantialem, aut accidentalem in istis inferioribus, quo supposito dicendum est, quod id, per quod aliquid agit, potest intelligi dupliciter. Vno modo quod illud sit ratio formalis in agente, per quam agit, sicut calor in igne est formalis ratio, per quam calefacit. Alio modo potest intelligi agere per aliquid non quod sit sibi ratio agendi iam dicto, sed quia ipsamet actio, sicut ignis dicitur calefacere per calefactionem. Et præter istos duos modos, quidam addunt tertium, scilicet aliquid dicitur agere non per alterum, quod nec est sibi ratio agendi tanquam forma, nec est ipsamet actio, sed est aliud necessarium requisitum ad hoc, quod agens agat, sicut ponitur exemplum de securi, quæ ad hoc, quod possit secare requiritur, quod sit acuta, & de materia dura, requiritur etiam quod sit mota à secante. Sed duo prima, scilicet acuitas & durities sunt ei ratio agendi tanquam forma agentis, sed motus solum est aliquid necessarium requisitum ad hoc, quod securis agat ut instrumentum, quod non agit nisi motum. Si ergo concluditur intelligatur primo modo, sic dicendum est, quod cœlum non agit per motum, quia motus localis nulla est ratio agendi, nec vniuersaliter aliquis motus secundum se solum ratione terminatur, quod sic patet, illud quod non ponit in eo, in quo est aliquid absolutum, non potest esse principium actionis, quæ sicut respectus sui se non terminat aliquam actionem, sic nec principium, principium enim actionis & terminus sibi inuicem correspondent, sed motus sui se non ponit in eo, in quo est aliquid absolutum, sed si ponit hoc est ratio sui terminatur: ergo motus sui se non potest esse principium seu ratio alicuius actionis in alterum, nisi ratione sui termini tantum. Et hoc potest dici de motu alterationis, aqua enim calefacta potest calefacere alterum non solum cessante motu calefactionis, sed et dum est in calefactione, quia iam habet aliquid de termino, scilicet caliditate. In motu autem locali neutrum est, quia nec ratione sui, nec ratione termini ad quem est, ponit aliquid absolutum, quod patet multipliciter. Primo enim quia omne quod ponit in aliquo formam absolutam, facit ipsum aliquid vel alterum, forma enim substantialis facit aliud, accidentalis vero alterum, sed motus localis non facit aliud, nec alterum, quia iam est generatio vel alteratio: igitur &c. Secundo. Quia si poneret aliquid absolutum, illud esset locus, sed locus non est in locato, sed in locante, est enim vltimus contentus igitur &c. Tertio. Non omne mouens est agens in generatione, sed si motus localis poneret aliquid esse mouens, esset esse agens, in alio enim motu locali non est instantia: ergo &c. Nullo modo ergo potest motus localis alicuius esse ratio agendi, nec hoc vniuersaliter doctor asseruit, ut puto. Item nec secundo modo motus cœli potest esse actio, per quam cœlum agat in alterum, quia actio non est in agente, sed in passio, sed motus cœli est in cœlo, & vniuersaliter ois motus est in mobili, cuius est motus: ergo motus cœli, vel cuiuscumque mobilis non potest esse actio per quam cœlum, vel quocumque aliud mobile agat in alterum. Si autem tertio modo intelligatur quod agens motus cœli requiratur ad hoc ut cœlum agat in inferiora, licet non sit ei ratio agendi, ut dictum fuit de securi in extremo adducto, sic videtur quod motus cœli non requiratur ad hoc, quod cœlum agat in hæc inferiora, sed solum ad nouitatem actionis & alterationis, generationis, & corruptionis, à cæterarum mutationum. Primum probatur dupliciter. Primo sic. Quia illud quod non est actuum in corpore generabili & corruptibili ad agendum, nec in cœlo, sed motus localis non est necessarius in generabilibus & corruptibilibus, ad hoc, ut agant: ergo nec in cœlo. Minor patet: quia

Speculare diligenter ponitur in d. 1. ubi dicitur tam Dur.

magis non motus localiter alterat & calefacit sibi appositi, quod si moueatur, hoc accidit, quare &c. Secundo. Quia cœlum empyreum agit in hæc inferiora, nec tamen mouetur per se: igitur &c. Secundum vero patet, quod motus cœli exigitur ad nouitatem actionis vel ad alterationem actionum. Quia ad actionem requiritur, quod agens & passum sint approximata, quo facto necessarium sequitur actio nisi sit aliud impediens. Si igitur aliqua actio sit de nouo, oportet quod de nouo actuum sit approximatum passiuo. Hæc autem approximatio fit per motum localem, & ideo motus localis præxigitur ad nouitatem actionis. Et ad hæc intellectum procedit ratio Aristotelis. Phisica. Item ad alterationem actionum, quia non idem manens idem natum est facere idem. de generatione, ideo si non moueretur cœlum, sol & alia, quæ semper eodem modo se haberent ad determinatas partes terræ, semper idem facerent. Nec esset in eadem parte alternatio diei & noctis, caloris & frigoris, & æstatis & hyemis, sed vni & idem semper. Ad hoc igitur videtur circa eandem partes terræ horum alternatio, requiritur quod corpora astrorum per motum cœli quæ sunt presentia, quandoque absentia, vni inuit. Philosophus 2. de generatione dicit quod motus circuli obliqui est causa alterationis, & corruptionis, quia adducit generans. Sic igitur patet, quod motus non est ratio agendi in alterum, nec coexistit ad actionem nisi propter nouitatem actionis. Contra secundam conclusionem in speciali arguit. Primo contra rationem ibi adductam de 3. contra Genesim dicitur, quod non valet. Cum enim dicitur, quod illud quod est primum in aliquo genere &c. Hoc intelligitur de primo in genere causalitatis. Primum autem in genere prædicamentali non oportet esse cetera aliorum. Non enim color albus, qui est primus in genere colorum, est per se cetera aliorum in aliquo genere causalitatis. Motus autem localis non est primus in genere causalitatis, quia nullum genus causalitatis habet super alios, ut patet in dicendo in generibus causarum. Item nec ille motus est primus in genere prædicamentali, quia non est in eodem genere cum alijs. Non enim omnes motus sunt in eodem genere, sed in diuersis, sicut alteratio est in genere qualitatis, augmentum & diminutio in genere quantitatis, loci mutatio in prædicamento vbi. Secundo. Quia licet motus localis requiratur subiectum magis perfectum quam generatio vel alteratio, ipse tamen motus est minus perfectus quam generatio vel alteratio, quia sicut agens est perfectius, quod minus supponit in actione sua, & plus producit, sic generatio & alteratio sunt perfectiores quam motus localis, quia plus ponunt, vel produciunt & minus supponunt. Tertio. Contra aliud in illa conclusione contentum, scilicet quod motus cœli, vel cœlum in virtute intelligentiæ agat. Quia si (inquit) cœlum in virtute intelligentiæ posset aliquid viuens generare, istud esset vel per motum ab intelligentiæ causatum, vel per aliquid virtutem ab intelligentiâ influxam. Non per motum, quia motus localis non potest esse ratio agendi, nec per aliquam virtutem cœlo influxam, quia vel esset influxa, immediate ab intelligentiâ, vel mediante motu. Non immediate, quia intelligentiâ non agit ad formam immediate, nec mediante motu, quia per motum localem, qualis est motus cœli, nihil acquirit. Ex hoc arguitur sic. Quod non acquirit virtutem agendi non acquirit virtutem producendi, sed cœlum ab intelligentiâ mouente ipsum non acquirit virtutem agendi, ut probatum est, igitur &c. Contra eandem conclusionem dudum arguerunt multi, quorum obiecta insufficienter euacuauit correptor corruptoris, ideo hic non curo ponere, nisi tantum obiecta Henrici. 1. quod habet q. 15. Ipse si quidem ibidem vult probare, quod cessante motu cœli multa possent inferius moueri. Primo. Quia si graue esset sursum nullo impediendo, descenderet et rater cœlo, aliter esset perpetua violentia, & sine inferente violentiam. Secundo. Quia aial itante cœlo non impediretur à suo motu progressiuo, cum etiam dicat Auer. quod ille motus esset in vacuo. Tertio. Quia tunc aialia, quæ reperirent vna in hora status cœli semper naturaliter manerent, & non essent et mortua cadauera manerent. Quarto. Quia cessante motu cœli multa possent corrumpi, licet non generari, quia ad corruptionem sufficit defectus virtutis conseruantis rem, non autem requiritur causa positiua. Vnde cum cœlum per se suo motu sit causa generationis, vim generatiuam per motum suum influendo, corruptio fit etiam si nihil sit

Text. 100. Text. 101.

Text. 102.

Text. 103.

Text. 104.

Text. 105.

Text. 106.

Text. 107.

Text. 108.

extra à quo moueatur res: ergo stante cœlo non esset generatio, esset tamen corruptio non per agens extra, sed per defectum virtutis conseruantis intra. Mixta enim non solum generantur virtute cœli, sed etiam conseruantur quousque virtus conseruantis non subtrahatur, & tunc sequitur corruptio ex virtute deficiente. Vnde in tali corruptione non est querenda causa positiua, sed negatiua. Vnde Commentator. 2. de Generatione dicit, quod ignis cum non mouebit per principium mouens, mouebit ad corruptionem tantum. Quinto. Quia Philosophus ibidem dicit generationem & corruptionem fieri per motum contrarios, quia generatione, eo quod adducit vim generatiuam, & corruptionem per eum, qui abducit vim generatiuam & conseruantiam. Sexto. Quia omne corruptibile necesse est corrumpi, quia necesse est per riodum cuiuslibet ad finem venire, ad quæ cum peruenit cessabit influentia conseruantis, & si paulatim subtrahatur paulatim corrumpetur, & si subito, vel simul, subito corrumpetur. Cessat autem influxus cœli, quando cessat motus eius, & ideo si cœlum staret omnia corruptibilia corrumpere, cuiusmodi sunt mixta. Elementa autem quia ex se sunt incorruptibilia, nec sunt corruptibilia, nisi per accidens, quia sunt in potentia ad corruptionem elementorum & mixtorum, ideo cessante motu cœli cessabit generatio & corruptio elementorum, quæ non fit nisi virtute cœli. Septimo. Quia articulus condemnatus est dicere, quod cessante motu cœli, ignis non posset comburere itup. Item potest argui contra conclusionem, quia tempore Iosue cessauit motus cœli, & tunc cœlo quiescente multe transmutationes naturales, & non miraculose factæ sunt. Item quia sicut Aug. cœlo quiescente rota figuli posset moueri, & tunc esset motus & tunc igitur &c. Et in hoc secundum articulum terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondetur ad primam contra primam & secundam conclusiones. Et quia ibi implicatur multa. Ad primum quod ibi dicitur, quod non omnis motus est actio, licet omnis actio &c. dicitur quod illa distinctio est contra Philosophum 3. Phisica & Commentator. & auctor sex principiorum, & cetera contra omnes peripateticos volentes, quod omnis motus corporalis est cum aliqua actione, licet non ois actio sit cum motu, aut mutatione proprie loquendo. Vltimus dicitur distinctio secunda ibidem facta, quia dicitur, quod illud, quod aliquid agit, potest sumi tripliciter, quia aut est ratio agendi, aut actio, aut aliquid, sine quo non potest exerceri actio. Non valet, quia non videtur quod tertium membrum ponat in numerum cum duobus primis, vtrumque quod aliquid nullo modo ratio agendi in nullo genere cause, nec sit actio, & tunc sit necessarium requisitum ad agendum. Omnis enim effectus ponit potest positus suis causis & causatione vel actione causarum, quocumque alio circumscripito. Et ad probationem ibidem adductam de motu securi &c. Dicitur quod si cut ois dispositio materię vel subiecti ad recipiendum actionem vel impressionem agentis reducitur ad genus cause materialis, ita ois dispositio agentis, aut mouentis, ad hoc quod moueat vel agat, reducitur ad genus cause efficientis qualitercumque. Vnde in extremo de securi dicitur, quod motio securi ab artificem est sibi ratio agendi. Et tunc descendendo ad propositum magis in speciali dicitur, quod cœlum agit per motum, qui est in eo tanquam per rationem agendi, ita quod motus ille est dispositio agentis ad hoc, quod agat in hæc inferiora. Et ad primam huiusmodi improbationem dico primo, quod aliquid potest dici ratio agendi alicui agenti sex modis, primo sua forma substantialis, secundo sua naturalis potentia actiua, quocumque illa sit, tertio qualitates aliquæ siue sint habitus, aut aliquid dispositiones, quarto virtus influxa à superiori agente, si sit agens instrumentale, quinto quantitas, quæ est aliquid conseruat ad agendum, aliter namque agit magnus ignis, quam paruus, sexto habitudines respectus, puta distantia, & proportio agentis ad passum, & similia, & generaliter ois conditio agentis aliquid conseruat ad actionem, aut quantum ad substantiantiam actus, aut quantum ad eius modum, puta velocitatem, tarditatem, magnitudinem, paruitatem, intensitatem, aut remissionem. Dico secundo, quod motus localis potest dici ratio agendi suo mobili, quarto & sexto modo. Corpus enim mouens aliud corpus proportionatur sibi per hoc, quod mouetur, sicut tangit S. Thoma. par. q. 25. art. 2. in solutione tertij. Corpus (inquit) mouens aliud corpus est agens vni-

uocum &c. Dicitur tertio quod motus localis ratione sui termini extrinseci ponit aliquid absolutum. Locum, licet terminus eius intrinsecus non sit quid absolutum, sed quid respectuum, puta ipsum vbi. Et hoc sicut opinionem superius tactam. Quia S. Thoma, quandoque videtur dicere, quod motus localis non est aliud quam successio diuersorum locorum circa idem mobile, ut patet in 4. sent. dist. 44. q. 2. arti. 3. quæst. 3. quæque autem dicit illud esse subiectiue in mobili, & sic isto modo oportet, quod ponat motum localem esse quid aliud à loco, quod non videtur posse dici, nisi sit vbi fluens. Dico quarto, quod respectus potest esse ratio agendi aliquo modo, ut dictum est, licet non primaria & principalis, & similiter potest esse terminus motus, ut patet de vbi, quod est oportet arguere dicere eum in eadem quod dicitur, quod locus non est terminus motus, cum non cedat illum, sed esse in loco. Oportet autem quod per esse in loco intelligat quid respectuum, & non quid absolutum, quia sicut motus localis non ponit aliquid absolutum in suo mobili. Tres ergo probationes per eum adductæ ad probandum motum localem non ponere quid absolutum in mobili conceduntur, licet tertia falsum affirmat. Quod non esse mouens est agens, ut supra dictum est, nisi stricte accipiat agens pro illo, quod producit formam absolutam, tunc enim verum diceret. Quia autem cœlum non agat per motum tanquam per actionem conceditur. Quia vero dicit motum non esse necessarium ad hoc quod cœlum agat in hæc inferiora. Dicitur quod iuxta præhabita duplex est actio cœli, quæ dicitur quidem transmutatiua materię ad formam substantialem actu vel potentia proxima, & de ista dicitur, quod non est à cœlo nisi per motum. Alia vero est actio similis actioni substantiæ separata. Et ad hanc non requiritur motus, cum illa dicitur esse illuminatio. Et ad probationem in oppositum dicitur, quod nullum corpus generabile & corruptibile agit quancumque actionem nisi virtute cœli, loquendo de actione naturali nullo modo libera, quod dico propter motus corporales hominis, qui est liberi arbitrij, & ideo non oportet quod si corpus inferius generabile & corruptibile agit non motum, sed quietum, quod ideo cœlum possit agere non motum, sed quietum, quia cœlum est principalior causa talis actionis. Dicitur vltimus, quod nec magnes, nec aliud corpus generabile potest agere totaliter quiescens. Tum quia ois eius actione præcedit localis approximatio sui vel alterius. Tum quia non agit nisi ex influxu cœli, receptio autem talis influxus motio quædam est. Tum quia multi dicerent, quod magnes non trahit ferrum nisi motione cause finalis, effectiue autem mouetur à generante, quod dedit sibi talem naturam, ut ad presentiam magnetis moueatur. Tum quia in magnece præcedit aliqua alteratio vel resolutio antequam calefaciat alia. De hoc Commentator 7. Phisica. comm. 10. Ad hoc (inquit) quod queritur, quod plura attrahentia videntur attrahere sine tractu & motu. Dicendum est, quod hæc attractio dicitur æquiuo ce. Attractio enim in rei veritate est illa, qua attrahens mouetur cum attracto, & hoc quando attractum ad ipsum fuerit quiescens, necesse est ut motus attrahentis sit velocior quam motus attracti, & hoc videtur in virtutibus voluntarijs &c. Sequitur. Attractio autem in qua attrahens est quiescens, & attractum est motum non est attractio in rei veritate, sed attractum mouetur ex se, attrahens ut perficiat se, ut lapis mouetur ad inferius, & ignis superius. Et similiter oportet hoc intelligere de motu ferri ad magnetem & alimenti ad membrum, v.g. de motu sanguinis ad superiora corporis, & vniuersaliter nutrimenti arborum ad superiora earum, sed est differentia inter illa, & illa quæ mouentur ad locum proprium, quoniam illa mouentur ad locum, siue ille fuerit propinquus, siue remotus, & nutrimenta vero non mouentur ad nutriendum nisi cum fuerint in aliqua dispositione demonstrata. Et similiter ferrum non mouetur ad magnetem, nisi cum fuerit in aliqua qualitate demonstrata, & ideo magnes quando fricatur cum alio amittit virtutem. Nam ferrum tunc non acquirit de lapide in illa dispositione qualitatem, per quam innatum est moueri per se ad lapidem, & hoc manifestum est in cacabo, quod attrahit paleam quando calefit. Hæc ille. Secunda probatio, quæ adducitur de cœlo empyreo, non est contra nos, illud enim cœlum non agit actione transmutatiua materię, ideo potest agere quiescens, ut supra dictum est. Illa vero, quæ

Dist. 6 ad 10 Greg. contra secundam.

Duplex est actio cœli, & tanquam vna non nisi per motum.

Et si corpus inferius possit agere & non per motum non possit ferri quod idem possit & cæli.

appetit sensitiuus appetit illud naturaliter: igitur & cat. Quarto. Sensationes sunt subiectiue in anima mediate vel immediate, & non sunt subiectiue in anima intellectiua: igitur anima sensitiua differt ab intellectiua. Maior patet, quia nil aliud potest assignari subiectum sensationum, nisi anima vel potentia, & si potentia sit accidens anime, erit subiectiue in anima. Minor probatur, quia aliter omnis apprehensio anime sensitiue esset intellectio, quia esset subiectiue in anima intellectiua. Item tunc anima separata posset sentire, quia ex quo sensatio esset subiectiue in anima intellectiua, & Deus omne accidens potest conseruare in suo subiecto, sine quocunque alio posset conseruare sensatione in anima intellectiua separata, consequens est falsum. Quinto. Eadem forma numero non est extensa & inextensa, materialis & immaterialis, sed anima sensitiua in homine est extensa, & materialis anima vero intellectiua non, quia est tota in toto, & tota in qualibet parte. Sexto. Quia homo in generando hominem producit animam sensitiuam, anima vero intellectiua creatur: igitur in homine est anima sensitiua distincta ab intellectiua. Antecedens probatur, quia nisi sic sit, sequitur quod homo sit ex se ignobilioris conditionis, quo ad actum generandi & comunicandi suam speciem quam cetera animalia. Quod non videtur rationabile, quia natura non deficit in necessarijs, & maxime in rebus perfectis secundum Philosophum 3. de anima, & Commentatorem comment. 92. Tum quia potentia nutritiua est in homine nobilior quam in alijs animalibus: ergo potentia generatiua est in eo perfectior: igitur potest in effectum ita nobilem sicut potentia generatiua bruti. Sed illa potest in animam sensitiuam: igitur potentia generatiua hominis potest in animam sensitiuam. Ponatur ergo, quod in generatione hominis Deus non creet animam intellectiua, sequitur quod homo generabit aliquod verum animal: igitur ita facit, cum Deus creat animam intellectiua, cum illa creatio non impediat actionem hominis. Tum quia complexio hominis nobilior est quam complexio aliorum animalium: igitur forma complexionalis eius nobilior est quam ceterorum. Cum igitur in ceteris sit anima, sequitur quod in homine huiusmodi forma sit anima. Hec argumenta recitat Gregorius: Multa alia possunt obijci contra eandem conclusionem, de quibus videbitur post. Contra secundam conclusionem arguit Aureolus probando, quod elementa in mixto non totaliter corrumpantur, sed remanent secundum aliquam realitatem pertinentem ad rationem formae, ita quod in forma lapidis est aliqua realitas, quae fuit forma ignis, & aliqua quae fuit forma terrae, & ita de alijs primo sic. Mixtum resoluitur in quatuor elementa non secundum alias, & alias partes signatas, sed secundum eandem partem quam unicuique minimam & signabilem, ita quod non est dare partem signatam, quae non resoluitur in quatuor elementa: igitur in mixto sunt aliqua realitates pertinentes ad rationem formae elementorum. Antecedens patet ad sensum, comburatur enim lignum, ad sensum patet, quod resoluitur in quasdam partes igneas, & quasdam fumales, & quasdam aqueas, quasdam autem cinereas. Et hoc idem patet de corpore proiecto in aquam, consequentiam proba sic. Aut mixtum resoluitur in quatuor elementa, siue realitates quatuor elementorum propter inexistenciam illorum in mixto, aut propter conditionem agentis, aut materiae, aut propter conditionem qualitatum, aut propter ordinem naturalem formarum, sicut vinu conuertitur quandoque in acetum. Sed nullus aliorum modorum potest dari, nisi primus: igitur &c. Maior patet sufficienti diuisione, sed minorem proba inducendo. Quando enim lignum resoluitur in praedicta, non potest illa resolutio esse ratione agentis, puta ignis, quia idem vt idem semper facit idem. Ignis autem ex natura sua in quantum est generans habet, quod facit ignem non aquam. igitur agendo semper causabit ignem, & lignum combustum quantum est ex parte ignis resoluere tantummodo in ignem, & non in aqua. Confirmatur. Quia oppositum non est per se causa oppositi: igitur ignis non est causa terrae, cum forma terrae opponatur formae ignis. Item secundo. Talis resolutio non est ex parte materiae, quia pari ratione cum elementum corrumpitur, resoluitur in tales realitates. Aequalis enim

Tex. com. 45.

Contra secundam arguit Aureolus 2. in 1. 15. p. 2. q. 1. & 2. & 3. quodlibet quod videtur. Verum elementa remanent in mixto quantum ad aliquam realitatem suam formam.

An resolutio mixti in quatuor elementa sit ratio agentis 2. de gen. net. 1. cap. 55.

est materia in vtraque parte immediate sub vtroque: igitur aequaliter vtrunque resoluere in materiam. Item tertio. Non est ex parte qualitatibus symbolicarum, scilicet quod mixtum resoluitur in elementa, quorum sunt illae qualitates, quia habet qualitates similes illis: ignis enim ratione qualitatis symbolicae generat aerem, & quia aer est symbolicus cum aqua, generat aquam. Hoc enim non valet, quia ignis & aer habent qualitatem symbolam: puta caliditatem, aer vero & aqua humiditatem: igitur ignis agens in lignu conuerteret vnam partem in aerem, & aliam in aquam, si resolutio fiat ratione symboli, quod est falsum, quia ignis per se generat ignem tantum. Etiam tunc ignis generaret quantitatem oppositam suae qualitati. Et praeterea aqua nullam habet qualitatem symbolicam cum igne: igitur ignis non poterit resoluere partem ligni in aquam. Igitur cum ignis ageret in mixtum, non corrumpere qualitates oppositas suae qualitati: igitur non generabit formas aliorum elementorum, alijs oppositum generabit oppositum, & calor generabit frigiditatem. Item quarto. Talis resolutio non est propter ordinem formarum, vt dicitur quidam, quia scilicet non quodlibet conuertitur in quodlibet, sed determinatum in determinatum. Vnde vinum non corrumpitur, nec conuertitur in aquam, sed in acetum, & sic dicunt quod ordo formarum est in causa, quod mixtum non conuertatur in materiam primam, sed in quatuor elementa. Vnde ita parum realitas aerei est in vino sicut realitas aquae, & tamen vinu conuertitur in acetum non in aquam propter ordinem illarum duarum formarum adinuicem, & sic dicunt in proposito, quod omne mixtum habet quod resoluitur in quatuor elementa propter ordinem elementorum ad formam mixti. Contra hoc arguitur. Quia vnum mixtum potest conuertitur in aliud mixtum: igitur non valet quod dicitur de ordine mixti ad elementa. Dicitur quod intelligitur de omnino vltima resolutione, quae proprie dicitur resolutio. Aliud enim est corruptio, aliud resolutio. Mixtum autem bene corrumpitur in mixtum, sed non resoluitur in illud. Contra ex hoc habetur propositum. Ex quo enim resolutio non est corruptio, sed solutio: igitur illud, quod resoluitur conuertitur illa, in qua resolutio, alijs esset vera corruptio. Ite dato, quod sit ordo formarum, ita resolutio ut per aliquod agens vincens & praedestinas, quero quid sit illud agens. Non ignis, quia ignis non generat per se suum oppositum: igitur oportet dare aliud agens, quod quod est illud. Et non potest dari: ergo posito quod sit talis ordo, cum ordo sit relatio, non erit causa talis resolutionis, causa dico efficiens, cum non possit dari causa efficiens aliqua, quod sequatur, quod oppositum generet oppositum, non videtur iuuare propositum ille ordo. Nec potest dici, quod ista resolutio fiat propter continentiam virtuales, vt ideo ignis resoluit lignum in quatuor elementa, quia lignum continet virtualiter quatuor elementa, quia pari ratione dicam, quod intellectum resoluitur in vegetatum, quia continet illud virtualiter. Vnde nunquam aliquid resoluitur in illud, quod continet virtualiter. Item per se non continet elementa virtualiter, nisi quia determinat sibi proprietates elementorum & qualitates, sed probatum est, quod ex continentia talium qualitatum non potest dari talis resolutio: ergo restat primum, vt scilicet talis resolutio fiat in quatuor elementa propter inexistenciam eorum aliquo modo, quod est propositum nostrum. Confirmatur. Quia nunquam aliter saluatur natura resolutionis, vt distinguitur a corruptione, nisi quia resoluere est resoluere in existentia in re, ita quod nihil aliud est nisi facere, quod illa quae erant confusa & in potentia prius, fiant in actu & distincta. Corruptio vero est non in praexistens, sed in aliud ad quod tantummodo materia erat in potentia. Confirmatur. Quia ista est ratio Philosophi 2. de generatione, ibi enim probat, quod mixta componuntur ex elementis, quia resoluntur in illa. Secundo principaliter arguit sic. Ex eisdem nutrimur & sumus, sed non nutrimur aliquo simplici, sed ex quatuor elementis: ergo sumus non ex aliquo simplici, sed ex quatuor elementis. Istam dicit esse rationem Philosophi 2. de generatione, cuius minorem probat ibidem Philosophus, dicit enim, quod nutrimur omnia mixta. Multa etenim quae videntur vno nutriri, vt plantae ex aqua, nutrimur ex aqua mixta. Est enim illa

An resolutio sit ratio agentis

An resolutio sit ratio agentis

Tex. com. 45.

Tex. com. 45.

Tex. com. 45.

illa aqua mixta cum terra. Vnde rustici contemperant miscentes finum abundanter. Dices quod ideo nutritur mixtum ex quatuor elementis, quia indiget ad conseruandam suam qualitatem complexionalem quatuor qualitatum proportionalibus, non autem ideo, quod componatur ex quatuor elementis. Contra. Non apparet quare in vno simplici eadem virtus digestiua non possit inducere qualitatem conformem sibi, quae est qualitas complexionalis absque concursu quatuor elementorum. Arguitur enim sic. Agens quantum dat de forma, tantum dat de qualitatum consequentibus formam: igitur quod dat formam simplicem, potest dare omnem qualitatem, quae consequitur illi formam. Sed virtus digestiua & nutritiua dat formam mixti, nec sequitur in hac parte formam elementaris: igitur dabit absque illis qualitatem complexionalem, quae consequitur formam mixti. Et ideo Aristoteles non attribuit hoc qualitatis, sed compositio in intrinsecis elementorum. Vnde Commentator dicit ibidem. Quapropter necesse est, vt terra sit pars mixtorum, & non dicit, quod qualitas sit pars mixtorum: igitur & cat. Tertio sic, & dicit hanc esse rationem Philosophi 1. de generatione. Mixtio non est corruptio simpliciter illorum miscibilium, sed nisi remaneret aliquae realitates ipsorum miscibilium in ipso mixto, erit corruptio simpliciter ipsorum miscibilium: igitur &c. Minor probatur, quia tunc est corruptio simpliciter, cum forma dans esse totaliter corrumpitur. Dices quod ibi manent qualitates, & ideo ex hoc excludit Aristoteles quod elementa non corrumpuntur simpliciter. Nam manent secundum aliquid, puta secundum qualitates eorum reductas ad medium in forma complexionali. Quia si ista resolutio sit bona, sequitur quod quando ignis generatur ex aere non corrumpatur aer, cum maneat qualitas symbola in generato & corrupto, poterit enim dici secundum hoc, quod aer remanet secundum suam qualitatem, puta secundum caliditatem & raritatem. Et ideo deceptio est, quia corruptio & generatio non denominatur a formis accidentalibus, sed substantiabilibus. Confirmatur, quia secundum Aristotelem 1. de generatione, si gutta vini apponatur mille amphoris aquae non fit ibi mixto, sed corruptio, & subdit caulam. Dicens. Mutatur enim species. Quarto arguit sic. Elementa non sunt in mixto sicut in potentia materiae solum, sed si corrumpuntur totaliter quantum ad omnes sui realitates, erunt in mixto sicut in potentia materiae solum: igitur &c. Maior probatur per Philosophum ibidem cap. de mixtione, vbi postquam dixerat, quod miscibilia erant in mixto in potentia subdit modum. Dico autem in potentia, non sicut materiae, & Commentator 1. Physic. ait quod Philosophus vocat subiectum non materiam, quae non est ens, nisi in potentia cum sic indeterminata & in potentia omne ens generabile & corruptibile. Medium autem cum habeat aliquid de potentia, non est in potentia pura, sicut est potentia materiae, sed elementa sunt in mixto medio modo inter potentia, & actum secundum Philosophum, & Commentatorem in multis locis. Quinto sic. Secundum Philosophum 2. de generatione mixto est miscibilium alteratorum vno, sed nisi elementa aliquo modo manerent in mixto non esset mixtio vera vno. Probatur, quia vbi non sunt extrema vnionis non est vno, quae est relatio. Dices quod vno potest accipi vno modo, prout importat habitudinem quandam vnitorum, secundum modo potest accipi pro forma continens, in qua dicuntur aliqua vniri, non per modum vnionis, quae est relatio, sed per modum vnitiue perfectionis, quia quae in se sunt distincta, in illa forma illimitata sunt vno, eo modo quo omnes perfectiones omnium generum dicuntur vnitiue contineri in Deo. Hoc igitur modo capiendo vnionem, scilicet pro habitudine & relatione, bene concludit ratio, quod oportet extrema aliquo modo esse in actu, sed non concludit de vnione secundo modo, immo oppositum, quia si haberent esse in actu in se, quantumcunque imperfecto non dicerentur in forma tertia vnitiue contineri. Ad propositum ergo mixtio non est vno, quae est relatio, sed est vnitiua conuenientia ipsorum elementorum, quae reperitur in forma simplici ipsius mixti, sicut in rationali est vnitiua continentia sensitiui & vegetatiui. Contra. Ista solutio non euadit difficultatem. Arguo enim sic. Aut elementa remanent secundum

formas suas naturas aliquo modo in mixto, & in ista continentia vnitiua, & sic habeo propositum, quia tunc forma mixti erit vere conflata ex realitatibus elementorum in existentia aliquo modo in actu. Aut remanent in forma mixti, sicut in aliquo eminenti, sicut tu imaginaris de vegetatiuo, & sensitiuo in anima rationali, & tunc non erit elementorum vera mixtio, nec illa tertia forma erit resolubilis in miscibilia, nec erit mixta. Deus enim, quia continet eminenter plures perfectiones, non dicitur mixtus ex eis, nec anima rationalis est mixta ex vegetatiuo & sensitiuo, & resolubilis in illa. Confirmatur. Quia secundum hoc noua mixtio non esset aliud, quam noua generatio illius formae eminentis. Sed hoc est falsum, non enim mixtio est generatio, nec corruptio vt probat Philosophus. Quod specialiter patet, quia postquam Philosophus egit de generatione & corruptione, agit de mixtione, quasi intendens quod mixtio sit aliud ab vtroque. Sexto. Quia Aristoteles 5. Metaphysic. disticiens elementum dicit, quod elementum est illud, ex quo componitur res, & remanet in re. Sed hoc non esset verum, nisi elementum per suam formam maneret in mixto in aliquo gradu: igitur &c. Septimo sic. Magis simplex est forma substantiatis mixti quam forma huius syllabae, quae est qualitas quaedam, in quantum est sonus. Est enim, vt communiter dicitur, sonus in genere qualitatis, sed iste sonus ba, non oblatate eius simplicitate ex proprijs realitatibus b, & a, sine ex proprijs sonis b, & a, vere conflatur, non quod in aliquo gradu in ipso sono ba, remaneant realitates b, & a, in quarum qualibet referretur integritas soni proprii b, & a, sed conflatur ex realitatibus sonorum b, & a, ablati solis terminationibus proprijs b, & a, igitur similiter forma mixti non obstante eius simplicitate constituetur ex realitatibus formarum elementarium, in quarum tamen nulla saluabitur forma siue species siue nomen & distinctio formae elementaris, sed manent ibi amissis proprijs terminationibus earum. Confirmatur ista ratio. Quia est Philosophi & Commentatoris 7. Metaphysic. per quam inuestigat formam mixti. Vnde arguit, quod sicut se habent b, & a, ad hanc syllabam ba, sic se habent elementa ad formam mixti, puta lapidis. Maiorem proba, quia iste sonus ba, est vna qualitas, non enim capio ibi duo sonos, alijs essent ibi duae syllabae, & non esset vna syllaba. Vna enim syllaba est vnus sonus simplex, sicut & quocunque forma mixti, puta lapidis, quae est vna forma. Minorem proba, quia cum dico, ita in isto sono aliquid habeo de sono s, & aliquid de sono t, & aliquid de sono a, sed tamen nihil est in eo, quod sit sonus alicuius eorum. Primum patet, quia dicere oppositum, esset negare sensum, & apparet hoc reducendo ad tactum linguae. Quilibet enim experitur, quod in isto sono ita, in eodem instanti tangit aliquid de sono s, & aliquid de sono t, & aliquid de sono a, licet non secundum proprias terminationes, sed secundum realitates imperfectas. Probatur etiam secundum, scilicet quod ibi non sunt soni illarum litterarum, etiam in quocunque gradu. Quia nullus sonus litterae in quocunque gradu est quin per se sonet, vt patet ad experientiam, proferas diminute quantumcunque volueris: igitur si in sono huius syllabae ita, des sonos litterarum cum suis terminationibus in quocunque gradu, iam quaelibet littera sonabit per se, & tunc patet quod non fiet sonus iste ita, vnus, sed fiet sonus iste discretus s, t, a, qui nullam habet vnitatem, nisi aereu: igitur ad hoc, quod habeatur vnus sonus ita, oportet quod proprie terminationes sonorum illarum litterarum sint abstractae vel ablatae, nec tamen illi soni totaliter corrumpantur, alias non remaneret aliquid illorum sonorum s, t, a, quod apparet sensui esse falsum. Dicitur forte, quod non est timore de sono, & de forma mixti, puta carne, quia forma carnis est magis simplex, quam forma syllabae, vt est quidam sonus, vt ne enim ipsa est quaedam qualitas habens quandam partibilitatem, & ideo possibilis est truncari & frangi. Forma autem substantialis simplex est in se, & non potest illo modo truncari, vel frangi. Sed hoc non valet, quia forma substantialis non excedit accidentalem quo ad esse simplex & vnum, licet excedat eam quantum ad dare esse, quia dat esse simpliciter, accidentalis autem tantum dat esse secundum quid. Dat enim forma substantialis nomen & distinctioem forma

Vide hic conseruandam arguuntur ad distentionem potius quam ad doctrinam.

forma autem accidentalis non, sed loquendo de simplicitate, non apparet dissimilitudo. Non enim est quo ad hoc differentia magis inter formam substantialem & accidentalem. Sicut enim sunt aliqua qualitates simplices & extreme & aliqua mixte & medie, sic omnino intelligendum est de formis substantialibus. Præterea falsum dicitur, quod forma accidentalis habeat partes. Nulla enim forma substantialis, aut accidentalis habet partes qualitatius formales, in quibus saluetur ratio alicuius forme. Vnde hoc modo sonus syllabæ est simplex, & indiuisibilis in plures sonos. Aliqua tamen forma bene habet partes materiales, & possunt esse diuisibiles, & acquiri successiue. Et tales partes bene habet sonus vnus syllabæ, cum successiue proferatur. Et sic etiam de forma accidentali, dico quod omnis forma accidentalis habet partes non quidem formales, in quibus saluetur ratio forme, sed materiales, & ideo forma mixta est vna simplex indiuisibilis formaliter & qualitate, est tamē diuisibilis materialiter, ac per hoc habens partes materiales, in quibus nullius forme ratio saluetur. Dicitur forte, quod in syllaba sunt soni litterarum, licet sint imperceptibiles. Hoc non valet, quia ponit quod proferatur sonus, & ceterum est, quod proferatur in instanti. In instanti autem non est nisi vnus sonus, tunc queritur. Verum sonus a, proferatur in eodem instanti, vel in alio. Si in eodem: igitur idem sonus est, quod sonus b, quia pro eodem instanti tantum proferatur vnus sonus. Si in alio instanti, cum in instantia non sint consequenter se habentia, inter ea erit tempus medium: igitur erit dare tempus intermedium inter a, & b, & tunc sonus ba, erit sonus discretiuis, nec erit vnus, sed duo discreti & c. Ostendo arguitur sic. Secundum Aristotelem in lib. de coloribus elementa habent proprias luces & colores. Vnde aqua habet in se virorem, aer autem albedinem, ignis rubedinem, terra nigredinem. Et si dicas quod colores sunt accidentia mixta, conceditur de colore mixto. Huiusmodi autem qualitates simplices concurrunt ad vnum colorem mixtum diuersimode secundum quod prædominatur alterum elementorum & qualitas sua, sicut patet de pomo, quod primo est viride propter dominium aque, secundum subalbum propter dominium aeris, tertio rubecum propter dominium ignis. Tunc cum illæ qualitates simplices miscentur & concurrunt agendo adinuicem. Quæ autem vna totaliter vincit corrumpeudo omnes alias, aut neutra vincit, nec corrumpitur, sed manet quelibet in suo gradu, aut vtraque manet secundum aliquid, & reducuntur ad medium, & tunc habet propositum. Non potest dari primus modus, quia tunc non venirent ad medium, sed totaliter corrumperentur. Nec potest dari secundum, quia tunc non resisteret vnus, sed esset aceruus: igitur oportet quod detur tertium. Et sicut arguitur est de qualitatibus, ita arguitur de formis substantialibus & elementorum, quoniam que non agunt, nec patiuntur adinuicem non possunt misceri adinuicem, nisi forte mixtione ad sensum, quæ est secundum partes minimas. Tunc ex tali actione, aut vtraque corrumpitur. Aut vtraque manet totaliter, & tunc erit tantummodo mixtum ad sensum. Aut vtraque manet secundum substantiam, & corrumpitur secundum accidentia, & tunc erit aceruus. Aut vtraque corrumpitur secundum substantiam, & manet secundum accidentia, & tunc illud non erit mixtum substantiale sed accidentale. Aut vnum totaliter corrumpitur, & aliud manet, & tunc non est mixtum, sed conuersio: igitur oportet quod vtraque secundum aliquid maneat, & secundum aliquid corrumpatur, & tunc fiet forma media, quæ non est alterum extremorum pro eo, quod licet in ea sit aliquid extremi, non tamen est in ea aliquid habens nomen & definitionem extremi, sed omnes tales realitates simul concurrunt ad vnam tertiam rationem. Et hæc est vera mixtio, quæ non est conuersio secundum vnâ quantitatem, aut vnum situm, aut secundum contactum, sed secundum qualitatem substantialem. Et secundum hanc viâ procedit Commentator, & Philosophus 1. de generatione. Nono arguitur sic. Quando aliqua realitates sunt tales, quod terminatio & distinctio earum abinuicem super aliquo fundatur in eis, quo ablato possunt remanere, si illud tale fundamentum, siue ratio fundandi auferatur, eo ipso illæ realitates possunt consistere secundum realitatem, vel formam ter-

nam vnâ. Cuius probatio est, quia eo ipso quod auferatur ab eis illud, quod erat ratio distinctionis vnus ab altero, necesse est, quod veniant ad vnitatem, verbi gratia, si dimidam aliquod lignum, facta sunt duo puncta in actu, quæ ante erant in potentia. Ratio est, quia ante omnem diuisionem carebant proprijs terminationibus, quæ dantur eis in diuisione, per hoc quod datur eis aliquid, quod est proximum fundamentum propriæ terminationis & distinctionis vnus ab alio, & si puncta illa remaneant semper in actu, nunquam vniuerentur, nisi tollatur a quolibet proprium fundamentum suæ terminationis & distinctionis. Et ex hoc statim transiunt in potentiam, & non habent actum, nisi tertij constati ex partibus sic vnitis, & remanent eorum realitates terminationibus ablatis, sic etiam dico de albedine. Si enim capiam aliquam realitatem albedinis, & eius intergradationem, in qua saluetur ratio forme, tunc habeo albedinem cum illa realitate, quæ est proximum fundamentum terminationis, & distinctionis a nigredine. Si autem ab albedine & nigredine, illa positua, per quæ fundant proprias distinctiones & terminationes tollantur, tollitur eorum terminatio & distinctio, & remanent illis ablatis, non quidem in se, quia impossibile est aliquid tale in se, & per se esse, sed in alio, puta in forma media conflata, quæ est color medius. Vnde terminatio est quædam negatio. Similiter distinctio est quædam relatio. Ita autem in albedine & nigredine non insunt, nisi mediante aliquo absoluto positio, quod complet rationem albedinis in albedine, & rationem nigredinis in nigredine, quo posito albedo est albedo, & nigredo, quo remoto non remanet albedo, nisi facta. Et similiter nigredo, sicut circulus remanet in semicirculo, & ideo terminatio & distinctio propria non dantur albedini, nisi dato illo positio, nec auferuntur illo ablato, similiter dico de nigredine. Illud tamen positio in albedine & nigredine non potest auferri in se, ita quod in se remaneat illis ablatis, sed tollitur per hoc, quod hæc realitates, & illa cedunt in vnitatem mediam, & constituntur formam mediâ, & manent in illa ablatis suis distinctionibus. Sic igitur patet maior, tunc ponitur minor sic. Formæ elementares sunt tales ratione suæ imperfectionis, quod ab eis potest auferri id, quod erat fundamentum, & ratio propriæ terminationis in eis: igitur illis ablatis necessario venient ad vnitatem mediam alicuius tertij & illud est forma conflata. Ex quo sequitur, quod manent in forma mediâ, quæ est forma mixta, secundum proprias realitates, non tamen integras & perfectas, quia ablata est ab eis aliqua realitas, quæ dabat eis complementum in sua ratione. Quia autem formæ elementorum illo modo possint frangi, probatur per exemplum de forma, quæ est sonus litteræ. Ibi enim apparet euidenter, quod soni litterarum sunt aliquo modo in sono syllabæ, non tamen integri sic, quod saluetur ratio, aut distinctio talis soni litteræ. Decimo arguitur per auctoritates Commentatoris, quarum prima est 2. Metaphysicorum com. 33. contra Anaxagoram. Vbi dicit, quod natura mixta non fit per mixtionem partium, quia hoc est ad sensum tantum, sed per hoc quod alterantur, donec ex eis fiat forma tertia. Illud autem alterari non est, nisi frangi & amittere aliquam realitatem eandem complementum. Secunda est 5. Phisicorum comment. 6. vbi dicit, quod medium est vtrumque extremum, non pura potentia, sed in eo est vtrumque extremum in actu, sed non in vltima perfectione. Ex quo patet, quod secundum eum elementa sunt in mixto secundum aliquid sui, non tamen secundum vltimam perfectionem. Tertia est in tertio cæli & mundi comment. 6. vbi dicit. Necesse est cum ex quatuor elementis generatur forma mixta, vt corrumpantur formæ eorum secundum medietatem, quoniam si corrumpantur secundum totum, tunc materia prima primo & æqualiter reciperet omnes formas, & non reciperet formas compositorum medianibus istis corporibus. Hæc ille in forma. Contra tertiam conclusionem arguitur primo probando, quod in homine sunt plures formæ secundum diuersitatem prædictorum substantialium primo sic. Si per eandem formam non est homo, & animat omne, quod inest homini per formam, per quam homo est homo, inest ei per formam, per quam est animal, inest ei in quantum est animal: igitur per eandem formam omne quod inest homini per formam, per

per quam est homo, inest ei in quantum est animal, & per consequens virtute seduplicacionis inest omni animali, quod est sensum. Quia autem omne, quod inest homini per formam, per quam est animal, inest ei in quantum est animal, probatur. Quia omne tale aut inest ei secundum quod est homo, aut secundum quod est animal. Non secundum quod est homo, quia sentire debetur corpori per formam, quæ est animal, & non inest ei secundum quod homo: igitur secundum quod animal. Secundo. Quia forma generis potest remanere corrupta forma speciei: igitur sunt realiter distinctæ. Antecedens probatur quia plura accidentia eadem numero remanent in generato & corrupto, quorum subiectum est compositum ex materia: igitur eadem forma substantialis manet, & illa non est forma speciei: igitur est forma generis. Tertio. Sicut dicit Philosophus 7. Metaphysicorum distinctio est sermo habens partes, & partibus distinctionis respondent partes rei: igitur generi responderet alia pars distincti, ab ea quæ respondet differentie. Sola autem materia non respondet generi, quia genus dicit formam mediam inter potentiam & actum, vt dicit Commentator 2. Metaphysicorum com. 33. igitur respondet sibi vel forma tantum, vel materia cum forma alia ab ea, quæ respondet differentie. Quarto. Philosophus 2. Metaphysicorum volens probare, quod non sit processum in infinitum in causis formalibus, probat non esse processum in infinitum in predicatis in quid: igitur videtur velle, quod si diuersitate talium predicatorum diuersificatur forma in eodem indiuiduo. Ad hoc videtur esse auctoritates Commentatoris 2. Metaphysicorum com. 33. vbi dicit, quod materia prima recipit formas vniuersales, & medianibus illis aliis vsque ad indiuisibiles. Tales autem formæ, quarum vna mediantia alia recipitur, differunt ab inuicem cum nihil sit medium recipiendi se ipsum: igitur & c. Secundo principaliter arguitur probando quod præter animam intellectuam sit in homine alia forma substantialis. Forma corporeitatis, & hoc primo sic. Homo vere est corpus, & non per animam intellectuam, cum illa sit forma spiritualis: igitur per aliam formam substantialem. Secundo. Quia homo est compositus ex anima rationali, & ex corpore, vt omnes concedunt. Aut ergo corpus, ex quo componitur, est materia sola. Aut materia cum aliquo accidente. Aut materia cum anima intellectuam. Aut materia cum alia forma substantiali. Non materia solum, quia tunc etiâ ignis & quodlibet aliud elementum, & similiter quodlibet corpus mixtum esset compositum ex corpore, & forma, quod nullus dicit. Sola animalia dicuntur composita ex corpore & forma. Nec est materia cum aliquo accidente, quia nullum accidens est de essentia hominis. Nec materia cum anima intellectuam, quia anima intellectuam est altera pars compositi hois corpori conditum: igitur est materia cum forma substantiali: & habetur propositum. Tertio. Quia quando aliquod animal moritur, materia pro nullo instanti est sine forma corporeitatis. Aut igitur illa præter in animali dum viuere, & habetur propositum. Aut est nouiter introducta, & hoc rationabiliter dici non potest, quoniam nullus effectus vnus est in speciem producitur indifferenter a quolibet, & ab vno vel pluribus in speciem, nec etiam indifferenter in quolibet transmutationem primam, sed ad determinatam, & ad determinatam transmutationem primam. Nunc autem videmus, si bos aut aliud animal occidatur gladio, vel fuste, aut suffocetur, vel submergatur, aut aliquo alio modo moriatur, semper cadauer eius est eiusdem rationis: igitur non tunc de nouo producitur illa forma, sed præter in viuente producta a determinato, & proprio generante suæ speciei, & ita etiâ de homine probari potest. Quarto. Quia mortuo animali manent eadem accidentia numero, quod prius erant: igitur habent idem subiectum numero, quia accidens non migrat de subiecto in subiectum. Nunc autem subiectum eorum non est materia prima, quia illa non immediate recipit accidentia absoluta: igitur remanet aliqua forma substantialis præcedens, & non sensitua: igitur forma corporeitatis. Quinto hoc probatur specialiter de homine. Quia si corporeitatis forma non distinguitur ab anima intellectuam, sequitur quod corpus Christi in sepulchro nâquam fuisset pars essentialis naturæ humanæ in Christo, nec fuisset idem corpus numero viuum & mortuum, nec fuisset diuinitas vnita illi corpori, nisi per nouam assumptionem, quod videtur absurdum. Similiter non essent eadem corpora a sancto-

rum viuâ & mortua, & per consequens non essent adoranda, sicut corpora Sanctorum, quia illa corpora nunquâ habuerunt: igitur magis concordat cum hęc Ecclēsia ponere distinctionem inter illas formas quam vnitatē. Hoc idem probatur specialiter de Christo multipliciter, primo sic. Corpus Christi fuit formatum a Spiritu sancto, & hoc in instanti, & per consequens Spiritus sanctus causauit in eo formam corporeitatis, sed illa forma remanet cum anima rationali in Christo: ergo in eo fuerunt plures formæ. Probatur minor, quia si illa forma corporeitatis fuerit corrupta. Aut fuit corrupta in instanti infusiois animæ. Aut in alio instanti: non in alio instanti, quia aut illud instanti præcessisset instans infusiois animæ, aut secutum fuisset. Non potest esse, quod præcederet, quia tunc inter illud instanti, & instans infusiois animæ fuisset tempus medium, quod est falsum, quia sequeretur quod non in eodem instanti, in quo Spiritus sanctus formauit corpus in fusa esset anima, quia in illo tempore medio nullam formam haberet. Quia si habuisset aliquam, quæreretur de illa, sicut de priore, vtrum remanserit cum anima, aut fuerit corrupta, & si corrupta, in quo instanti fuit corrupta. Si autem illud instans corruptionis illius forme fuit secutum instans infusiois animæ, sequitur quod illa forma aliquo tempore fuit in eadem anima, & per consequens habetur propositum. In instanti autem infusiois animæ non potuit corrumpi, quia tunc fuit corpus formatum a Spiritu sancto, per consequens tunc habuit illam formam corporeitatis, quam Spiritus sanctus ei contulerat. Relinquitur ergo, quod illa forma remanserit saltem aliquo tempore in Christo cum anima. Secundo auctoritates Ecclēsiæ, & multi Sancti dicunt Christum habuisse se corpus a matre sua, sed corpus dicit aliquam formam substantialem: ergo Christus habuit a matre sua aliquam formam substantialem. Sed hoc non potuit esse anima rationalis, quæ a solo Deo habetur: igitur Christus habuit aliquam formam substantialem præter animam manentem cum anima. Item tertio multæ auctoritates Sanctorum dicunt Christum habuisse tres substantias, seu naturas. scilicet diuinitatem, animam, & carnem: ergo illud, quod caro includit, est aliquid præter animam, & sic idem, quod prius. Item. Quarto corpus Christi fuit idem viuum & mortuum, sed hoc non fuisset nisi remanisset eadem forma substantialis in corpore eius mortuo, quæ fuerat in viuo: ergo saltem in eius corpore viuo erant multæ formæ. Si dicas quod non, immo quod fuit ibi facta resolutio vsque ad primam materiam, & quod fuit introducta ibi noua forma, & tamen cum hoc corpus Christi viuum & mortuum fuit idem corpus propter vnitatem suppositi. Contra hoc, quia sicut albedo, vt videtur, non supponit pro supposito, sed eius denominatum, puta album, ita vt videtur corpus non supponit pro supposito habente naturam corpoream, sed hoc quod dico corporeum, quod est denominatum descendens ab hoc, quod dico corpus. Et sic non potest dici idem corpus propter vnitatem suppositi. Tum quia super illud. Caro mea requiescet in spe, dicit glossa. non deficit in interitu, sed quod non deficit in interitu non corrumpitur: ergo caro Christi non fuit corrupta in morte. Sed hoc non fuisset verum, nisi remanisset eadem forma carnis in carne mortua, quæ fuerat in viuâ: ergo eadem forma carnis fuit in carne Christi viuâ, quæ fuit in mortua. Et sic vt prius non potest dici eadem solâ propter vnitatem suppositi, quia caro non supponit pro supposito. Si dicas quod illud verbum glossæ intelligitur de corruptione, quæ est putrefactio & putrefactio, non autem in morte Christi fuerit resolutio vsque ad primam materiam. Contra, quia dicit Aug. in sermone de Assumptione Beate Virginis, quod priuilegium Christi fuit non corrumpi seu carnem quantum ad corruptionem, de qua fit mentio in prædicta glossa, & de qua dicit Psal. Non dabis sanctum tuum videre corruptionem, sed non incinerari vel non putrefieri non fuit priuilegium Christi, quia vt pie creditur hoc contulit matri suæ: ergo non intelligitur de putrefactione. Contra firmatur. Quia super illum locum Psal. Deus Deorum Dominus locutus est, dicit Aug. quod eandem carnem ostendit Christus discipulis post resurrectionem, quam viderant in cruce, & quæ latuerat in sepulchro: ergo eadem caro fuit in viuo & mortuo: ergo eadem forma substantialis. Confirmatur.

Tertio loci specialiter ac Christo idem probatur ab auct.

Vtrum possit non nisi vna forma in compositis saluari possit fuisse idem corpus Christi viuâ & mortuum.

Nota hic sententiam Augustini.

Comentator dicitur arguere quod si anima et corpus non sunt distincta, non potest dici idem corpus viuum et mortuum.

firmatur. Quia Hylarius 10. de Trinitate dicit, qd Christus mortuus est: caro spoliata. Et loquitur ibi de spoliatione, qua caro fuit spoliata ab anima. Ex hoc sic potest argui. Idem numero est illud, quod prius est vestitum, & postea spoliatum, sed caro Christi viua fuit vestita ex ipsa anima, caro vero mortua fuit spoliata ipsa anima: ergo caro Christi viua & mortua fuit eadem numero. Confirmatur. Quia priuatio ponit subiectum, licet neget formam, sed caro spoliata anima dicit carnem priuatam anima: ergo hoc, quod dico caro spoliata, ponit carnem, sed non ponet carnem, immo negaret, si esse carnis corrumpere, & non maneret: igitur eadem caro, & idem esse carnis remanet in morte. Item quinto. Christus assumpsit corpus a matre virgine, sed non potest dici, quod assumpsit ab eo supposito: ergo corpus Christi non stat pro supposito, nec per consequens sufficit ad vnitatem corporis Christi viui & mortui in Christo vnitas suppositi. Confirmatur. Quia oportet ponere in corpore Christi mortuo aliquam formam, qua esset corpus, sed illa forma non fuit introducta de nouo in morte Christi &c. Minor probatur, quia si fuisset ibi noua forma introducta, fuisset ibi noua assumptio, quod est falsum. Item si fuisset noua forma introducta, fuisset noua vnio materiae corporis Christi ad suppositum Christi. Probatur, quia materia non est assumptibilis, nec vnibilis, nisi mediante forma substantiali, quia materia non potest esse, nec per consequens assumi sine forma tali, sed illud, quod mediante vnitate materiae supposito diuino est immediatum fundamentum vnionis materiae ad dictum suppositum. Posito autem immediato fundamento nouo ipsius vnionis ponitur noua vnio, quia relatio necessario innouatur innouato fundamento: igitur si introducta fuisset noua forma in corpore mortuo, fuisset noua vnio. Hoc autem est inconueniens, quia vnio sequens non potest aduenire, nisi ablata priori vnio, sed materia ante mortem erat vnio diuino supposito: igitur non potuit de nouo vniri nisi ablata priori vnio, sed prior vnio tolli est inconueniens: igitur &c. Sexto. Substantia panis conuertitur in corpus Christi, ita quod forma panis conuertitur in aliquam formam substantialem corporis Christi, sed non conuertitur in animam: igitur in corpore Christi est alia forma substantialis, in qua conuertitur forma panis alia ab anima. Maior patet per se dem, minor probatur, quia secundum Aug. quodcumque corpus potest conuerti in quodcumque corpus, sed corpus non potest conuerti in spiritum. Sed anima est forma spiritalis: ergo forma corporalis ipsius panis non potest conuerti in animam rationalem. Confirmatur. Quia anima ponitur a sanctis & a magis esse in Sacramento altaris non virtute sacramenti, sed communicatiue, sed illud in quod conuertitur forma panis est sub Sacramento virtute sacramenti: ergo forma panis non conuertitur in animam rationalem, sed in aliam formam existentem cum ea. Si dicas, quod per corpus intelligitur materia cum dimensione & organizatione. Contra, corpus, quod assumitur in verbis, quibus fit conuersio panis in corpus Christi, significat subiectum corporeum, sed haec differentia corporis prout contrahit substantiam, sumitur ab aliqua forma substantiali, sicut & quaelibet alia differentia generis substantiae: ergo per corpus in praedictis verbis positum intelligitur compositum ex materia & forma substantiali, & non materia cum dimensione. Si dicas, quod fit conuersio in animam, prout dat esse corporeum. Contra, terminus conuersionis est res vera, intentiones autem, secundum quas res potest ratione differre a seipso, vt est corporea, & vt est animata, non sunt termini conuersionis, nisi per accidens. Eorum autem quae sunt termini conuersionis per accidens, qua ratione vnus ponitur terminus, & alius: ergo non potest dici, quod forma panis non conuertatur in animam, vt dat esse corporeum, sicut non conuertitur in eam, vt dat esse animatum. Confirmatur. Quia conuersio non fit in intentionem, sed in rem. Et ideo si forma panis conuertitur in animam, vt dat esse corporeum, conuertitur in rem, quae est anima, & per consequens anima vere esset sub Sacramento vi Sacramenti. Hoc autem non verum, cum anima non sit ibi nisi per concomitantiam. Confirmatur. Quia vniformiter fit conuersio panis in corpus Christi viuum & mortuum, sed Christo mortuo non fit con-

Futile argumentum.

Vtrum forma panis in Sacramento conuertatur in animam Christi.

uersio formae panis in animam, vt dat esse corporeum, quia tunc corpus Christi non est corpus per animam: ergo nec Christo viuente fit conuersio in animam, prout dat esse corporeum. Confirmatur. Quia ponatur quod aliquis consecrasset in die coenae, & referuasset illam hostiam vsque ad sabbatum sequens, tunc quater vtrum corpus Christi sit sub illa hostia sacramentaliter, aut non. Non potest dari, quod non, quia manente hostia videtur manere corpus Christi sub illa. Si autem ponatur corpus Christi esse sub hostia. Quae vtrum corpus Christi viuum sit sub hostia, aut corpus Christi mortuum. Non corpus Christi viuum, quia tunc non erat viuum? Nec corpus Christi mortuum, nisi remanserit aliqua forma corporeitatis, quae fuerat in viuo, in quam facta fuerat illa conuersio, quia si noua forma est introducta in morte, in quam non fuerit conuersa forma panis, illa forma corporis mortui non esset sub Sacramento, sed solum materia prima: ergo oportet ponere aliquam formam corporeitatis in Christo praeter animam, in quam fiat praedicta conuersio. Confirmatur. Quia corpus constitutum ex noua forma introducta, quam tu ponis, non plus fuisset corpus Christi quam ignis generatus ex aere corrupto fit corpus aeris, quae vtrique non remanet aliquid commune, nisi prima materia generata & corrupto, sed ignis generatus ex aere non est corpus aeris, ex quo generatur: ergo stante illa hypotesi illud corpus mortuum non fuisset corpus Christi, nec per consequens si aliquis consecrasset tempore mortis Christi non conuertisset panem in corpus Christi, quod est falsum. Confirmatur. Quia si corpus constitueretur ex anima rationali & materia prima quantum ad esse substantiale corporum, tunc corpus sic dictum esset commune ad hominem, & praedicaretur de eo, sicut animal, sed homo de corpore, quod praedicatur de ipso, non potest dicere proprie loquendo corpus meum, sed solum corpus, quod ego sum, sicut nec de animali, quod praedicatur de ipso, potest dicere hoc est animal meum, sed solum hoc est animal, quod sum ego: ergo corpus, in quod conuertitur substantia panis, de quo dicit Dominus, corpus meum, non est compositum ex anima rationali & ex materia. Relinquitur ergo quod sit compositum ex materia & ex aliqua alia forma substantiali. Item septimo. Si in materia corporis Christi fuisset introducta noua forma in morte, illa fuisset forma cadaueris, quae est forma putredinis, sed non deuit talem formam introduci: igitur Minor probatur, quia tali forma introducta corpus Christi in eis putrefacti, quia propria operatio formae putredinis est putrefacere, forma autem non delituit a propria operatione, sed hoc est contra sacram scripturam, quae dicit. Non videbis Sanctum tuum videre corruptionem: ergo in morte Christi non fuit introducta noua forma, sed remansit prior, quae fuerat cum anima. Confirmatur. Quia magis congruit ordini naturae Deum praeseruare materiam sine forma, vel praeseruare aliquam formam in ea, quae praesent in vnione, quam introducere nouam formam, & priuare eam propria operatione, sed praesumendum est Deum ordinasse de corpore Christi secundum illud, quod magis congruebat ordini naturae: ergo tenendum est, quod in materia corpore Christi nulla forma introducta fuit in morte. Confirmatur. Quia penitentes, quas Christus voluente assumpsit pro nobis, sunt assumptae ad complendum opus redemptionis nostrae, sed praedictum opus completum fuit in morte: ergo istae penitentes cessauerunt in morte, sed forma putredinis dicit penitentem ex peccato originali contractam: ergo talis forma non debuit induci post mortem in corpore Christi. Confirmatur. Quia vbi natura sufficit, non est recurrendum ad miraculum. Sed si noua forma introduceretur, oporteret postea eam miraculose corrumpi in reuisione animae ad corpus in resurrectione, quod miraculum non oportet ponere credendo, quod nulla forma introducta sit in morte Christi, & sic videtur quod in homine Christo fuit forma corporeitatis, alia a forma substantiali. Quarto loco contra tertiam conclusionem arguitur, quod in nomine praeter animam intellectiuam sunt aliae formae partium etherogenicarum, puta ossis, carnis, quia si praeter animam intellectiuam non esset in homine aliqua alia forma substantialis, sequitur quod carnes, ossa, nerui, sanguis, & aliae eundem partes organicae non differrent substantialiter specifica differentia,

Vtrum anima in morte conuertatur in corpus Christi.

differentia, consequentia patet, sed consequens est falsum. Nam huiusmodi partes habent propria accidentia, & proprias operationes specificas differentes. Talis autem differentia accidentium & operationum necessario arguit differentiam formarum specificarum substantialium, aliam nunquam posset argui, quod aliqua differret specificae in genere substantiae, quod est inconueniens dicere. Confirmatur. Omnis actio saltem naturalis cuiuslibet agentis est in virtute formae substantialis ipsius, sed eadem forma non potest esse principium contrariarum actionum: ergo vbi sunt contrariae actiones siue operationes oportet esse plures formas substantiales, sed in diuersis partibus animalis sunt contrariae operationes, quia cor desiccatur, cerebrum humectatur: igitur in illis partibus sunt diuersae formae substantiales. Confirmatur. Quia forma prout est in vna parte non est corruptiua sui ipsius siue existentiae in alia parte, sed operatio cordis intensa nata est corrumpere cerebrum, & existentiam animae in cerebro, & e conuerso: ergo alia forma substantialis est illa, in virtute cuius est operatio cerebri, & alia illa, in virtute cuius est operatio cordis. Confirmatur. Quia quando caro abscisa vel os abscisum coniungitur, statim reliquae partem in loco abscissionis reunitur, & reintegratur, sed hoc non esset nisi in carne abscisa remaneret aliqua forma substantialis, & alique dispositiones super eam fundatae super quas fit animalis reintegratio & vnio, quia alia caro non posset ita reuniti: igitur praeter animam erat alia forma in carne antequam abscinderetur. Confirmatur. Quia sanguis est in corpore sicut vinum in dolio, sed forma vini stat cum forma dolij, & sunt diuersae formae: ergo forma sanguinis stat cum forma carnis, & est diuersa ab illa. Confirmatur. Quia homo nutritur. Aut ergo nutritur per hoc, quod aliqua forma nutriti educitur de potentia nutriti, & totum aggregatum vnitur reliquae carni, & ossi ipsius. Aut per hoc quod nutrimentum spoliatur forma sua, & materia efficitur sub forma ipsius nutriti praesentente. Sed istud secundum non potest dari, quia tunc sequeretur quod ille humor me nutritur, qui plus haberet de materia & citius spoliatur forma sua. Sed hoc est falsum, quia humor qui me nutrit est sanguis, & tamen in corpore humano est alius humor plus habens de materia, & facilius spoliabilis forma sua quam sanguis: ergo relinquitur quod homo nutritur per hoc, quod aliqua eius forma educitur de potentia nutriti, sed anima rationalis non potest educi de potentia nutriti vel materiae: igitur praeter animam rationalem oportet esse aliam formam in homine educibilem de potentia materiae. Nec valet si dicatur, quod anima rationalis secundum vniam rationem educitur, & secundum aliam creatur, quia ratio non educitur, nec creatur, sed res. Res autem quae est anima totaliter causatur: ergo nihil est dictum, quod anima secundum vniam rationem educitur, & secundum aliam causatur. Contra praedictas conclusiones arguit Scot. 1. Quia si hostia consecrata in cena a Christo in pixide fuisset conseruata in triduo permanisset ibi eadem res primo contenta. Illud autem in quod primo fiebat conuersio, non fuit materia prima, nec accidentia, nec compositum ex materia & ex accidente: ergo compositum ex materia & forma substantiali. Illud ergo semper mansisset in triduo. Sed tunc non erat compositum ex prima materia, & anima intellectiua, quia Christus fuit vere mortuus in cruce. Et ita anima intellectiua vere fuit separata, sed non potest esse simul separata & vnita corpori. Secundo. Quia terminus huius conuersionis oportet, quod sit ens reale, quia conuersio est realis. Sed anima intellectiua vt dat esse corporeum distinguendo contra esse intellectiuum secundum te non est esse reale, sed tantummodo quoddam abstractum per actum intellectus, sicut commune est aliquid praeter singularem secundum te: ergo ista conuersio non potest esse in animam vt dat esse corporeum, nec ipsa vt sic est terminus huius conuersionis. Tertio. Aut illud corpus quod ponit terminum primum conuersionis est corpus mathematicum, aut corpus naturale, non enim Philosophus distinguit plura corpora. Si mathematicum: igitur conuersionis actus quantitates: igitur quantitas esset ibi primo ex vi conuersionis, nec erit transubstantiatio, sed transaccidentatio, si accidens per se requiratur in termino.

Si sit corpus naturale: ergo est naturale per formam substantialem, vel per qualitatem. Si primo modo, haberetur propositum, quia illa forma non est anima intellectiua. Si secundo modo cum qualitas naturalis praesupponat quantitatem, adhuc haberetur propositum, quod primus terminus conuersionis includit materiam, cum quantitate, & qualitate, & ita erit dupliciter ens per accidens & ceter. Quarto. Quia non sunt efficaciora verba super sanguinem quam su per corpus, sed dicendo, hic est sanguis meus vel calix, non potest ibi fingi terminus conuersionis sola materia sub modo quantitatio, ideo quia illud non est sanguis, cum sanguis dicat aliquam substantiam, quae generatur ex nutrimento sumpto, & est proximum conuertendum in carnem, nec generaretur, nec conuertetur, nisi haberet propria forma substantialem: igitur &c. Quinto. Quia cum dicitur, hoc est corpus, corpus non ponitur ad ditrahendum de veritate carnis & ossis & huiusmodi, sed potius vt includit omnes partes eius, quod est primo animabile, sed si diceretur, hoc est caro, vel hoc est os, videretur esse fictio ponere terminum conuersionis esse tantummodo materiam sub modo quantitatio, vel materiam sine forma substantiali: ergo multo magis est in proposito accipiendo corpus, vt est quoddam includens omnia illa, vt hic accipitur. Sexto. Quia ista via non solum non saluat sufficienter veritatem Eucharistiae, sed nec saluat veritatem rei contentae in Eucharistia, scilicet veritatem corporis Christi, quia sicut in existentia naturali, ita & in Eucharistia erat idem corpus viuum & mortuum, vt probatur per multas auctoritates Sancto. Similiter nec identitatem sanguinis effusi super terram de latere Christi mortui. Septimo. Quia non potest regulariter idem effectus esse a quocumque & a quantumcunque diuersis agentibus, sed a quocumque & qualitercunque corrumpatur corpus viuum, dum tamen non resoluitur in elementa, semper producit idem & eiusdem rationis, patet ad sensum. Sed idem non potest esse proprius terminus actionis illius & istius agentis: ergo non est nouiter productum per actionem corruptiuam istius animati, sed est derelictum. Apparet in speciali si bos per cultellum vel submersionem vel interfectionem, vel alijs modis corrumpatur, semper derelinquitur idem cadauer & eiusdem rationis. Corruptio autem haec, & illa non sunt nata inducere formam statim absque omni alteratione prauiam, immo si deberet eadem talis forma induci, & ab eodem agente, videretur vniformis alteratio necessario prauiam, sed hic quantumcunque difformis alteratio praecedat ab alio & alio agente, semper sequitur idem terminus: ergo in tali cadauere est aliqua forma, quae prius fuerat simul cum anima tam in homine quam in alijs. Octauo. Quia contradictio est immediata ratio distinguendi plura sub ente, vt pote si hoc & illud recipiant contradictionem in essendo, quia si hoc est, & illud non est, non sunt idem ens in essendo, sic in proposito, forma animae non manente, corpus & forma corporeitatis manent. Et ideo vniformiter in quolibet animalato necesse est ponere aliam formam, qua corpus est corpus ab illa, qua est animatum. Non loquor de illa, qua corpus est hoc animatum in diuiduum corporis, quod est genus, & habens corporeitatem, sed loquor de altera parte compositi, quod nec est hoc in diuiduum, nec species in genere corporis, immo nec in genere substantiae, sed tantummodo per reductionem. Haec Scot. in forma. Contra praedicta arguit Aureolus. Omnes inquit concedunt, quod homo non creatur secundum carnem sed solum secundum animam: ergo homo secundum carnem generatur, & est ex traduce. Tunc sic. Aut secundum carnem est homo ex traduce materialiter, quia sola materia est ex traduce, & hoc non, quia tunc caro mea esset ex pisce, sicut ex patre meo, quia pater meus comedit pisces, qui conuersus est in semen patris mei, quo me generauit. Aut intelligitur, quod caro sit ex traduce secundum esse accidentale, quia accidentia carnis sunt ex traduce, & hoc non potes tu dicere, quia si anima intellectiua vniretur immediate materiae primae, oportet quod in aduentu eius omnia accidentia corrumpantur, quia secundum te accidentia non habent materiam primam pro subiecto, sed mediante aliqua forma substantiali, quae corrumpitur per te in aduentu formae, quae

Argumentum commune.

Contra praedicta. Item Aureolus.

ma, quæ est anima confirmatur. Quia accidentia consi-
 quuntur formam substantialem: igitur ab eodem agente,
 à quo sunt accidentia, quæ sunt ex traduce manet forma,
 quæ est ex traduce, vel accidentia erunt sine subiecto. Aut
 tertio modo caro est ex traduce, quia manet forma, quæ
 erat secundum esse formale, & tunc vel est caro per animam
 intellectiuam, & sequitur quod non est ex traduce, cum ani-
 ma intellectiuam non sit ex traduce. Vel est per aliam formam
 ab anima, & habetur propositum. Confirmatur. Quia si
 forma non est ex traduce, nec effectus formæ est ex traduce,
 sed anima secundum omnes non est ex traduce, per te
 autem esse carneum est effectus formalis animæ: igitur esse
 carneum in homine non est ex traduce. Non igitur de-
 bet dici, quod homo in carnem sit à parentibus, nec Chri-
 stus ex virgine secundum quod homo, sed à Deo immedia-
 te, quia ab eodem est effectus formalis & forma, sed forma
 est à Deo immediate: igitur esse carneum & corporeum in
 Christo est immediate à Deo. Secundo principaliter ar-
 guitur sic. Materia & forma realiter distinguuntur, ita quod
 sunt realitates distinctæ non in actu, sed in potentia, quia
 in actu sunt vnum, sed in potentia plura. Sed anima & cor-
 pus secundum Philosophum se habent vt forma & mate-
 ria: igitur anima & corporeitas sunt realitates distinctæ.
 Maior nota est per Philosophum & Commentatorem in
 pluribus locis septimi, & 12. Metaphysic. Sed minor habe-
 tur 8. Metaphysic. vbi dicitur quod ex anima & corpore fit
 vnum, sicut ex cera & figura. Dices quod accipit ibi cor-
 pus pro toto composito. Contra. Tunc propositio Philo-
 sophi esset falsa. Item 8. Metaphysic. vbi querit, vtrum no-
 men significet materiam vel formam, exemplificat, sicut
 hoc nomen homo, animam vel corpus. Item Philosophus
 secundo de anima diuidit substantiam in potentiam &
 actum, & ibi dicit quod anima non est potentia, quia non
 est corpus, corpus autem est materia & subiectum: & Com-
 mentator ibidem commento quarto ait. Corpus est sub-
 stantia, quæ est subiectum, & non loquitur ibi de toto, cer-
 tum est, quia totum non est subiectum, vnde secundum
 eum, anima respicit corpus sicut albedo subiectum, & sicut
 album non est subiectum, sed compositum, sic in propo-
 sito. Item 8. Metaphysic. commento vltimo dicit, quod si-
 cut non accidit queritio in comparatione figuræ cum cu-
 pro, sic in comparatione animæ cum corpore. Anima enim
 sic se habet ad corpus vt figura ad cuprum. Item secundo
 de anima commento septimo dicit idem. Item ad idem ex
 distinctione animæ secundo de anima. Anima est actus cor-
 poris organici phisici & cetera. Respondetur quod verum est
 coniunctum, sicut et ratione coniuncti, ita quod corpus ac-
 cipitur ibi pro composito & hoc probatur, quia sequitur in-
 fra, corpus autem non est abiciens animam. Contra. Ibi
 inuestigatur duplex substantia, vna quæ est materia, alia
 quæ est forma, & ibi dicit, quod corpus est materia & sub-
 iectum, sed compositum non est materia & subiectum. Item
 infra dicit, quod nec se habet potentia visiva ad pupillam,
 sic anima ad corpus, sed pupilla se habet ad potentiam si-
 cut & materia: ergo & corpus respectu animæ. Item Com-
 mentator dicit ibidem, quod non est querenda causa, nec
 ratio, quare ex anima & corpore fit vnum, nisi quia hoc est
 perfectibile & illud perfectio. Ad illud vero quod dicit Ari-
 stot. quod corpus non est abiciens animam, verum est, sed
 tunc est fallacia consequentis, corpus non est abiciens ani-
 mam: ergo corpus est compositum. Inferitur enim à pluri-
 bus causis veritatis ad vnam. Nam compositum non abij-
 cit animam, nec corpus abijcit animam, licet aliter, & aliter
 vnde æquiuocatio est in expositione Philof. Nam Philo-
 sophus ibi dixerat, quod corpus est substantia, quæ est in po-
 tentia respectu animæ. Modo quia potest sic intelligi, quod
 corpus sic esset potentia respectu animæ, sicut semen est po-
 tentia ipsum generabile, sic quod abijciatur forma gene-
 rabilis itante forma feminis, corpus autem non sic est po-
 tentia, quod abijciat animam istam, dum est actu forma
 corporis, ideo ad hoc designandum dicit notabiliter, cor-
 pus non abijcit animam, hoc est, quod anima & forma cor-
 poris sunt simul, & non se abijciunt. Ex quo patet, quod
 auctoritas magis est ad oppositum quam ad propositum.
 Tertio principaliter arguitur sic. Si anima daret esse corpo-

Text. com. 10.

Text. com. 1.

Text. com. 9.

reum & immediate vniatur materiæ primæ vel immediate
 informaret primam materiam, sequitur quod anima esset
 actus substantiæ in pura potentia, scilicet materiæ, non au-
 tem substantiæ in actu, sed consequens est falsum, & cõtra
 Commentatorem 5. Metaphysic. commento. vbi dicit, quod
 anima est forma entis in actu ad differentiam aliarum for-
 marum, quæ sunt forma entis in potentia. Vnde distinguit
 ibi formas corporum simplicium à forma hominis, quæ est
 anima, quia forma hominis est forma substantiæ in actu,
 alia vero forma substantiæ in potentia materiæ. Quar-
 to sic. Philosophus primo de anima improbat opinionem
 Empedoc. ponens quod anima est forma mixta constata
 ex elementis. Aristot. enim probat ibidem, quod illa opinio
 non est vera, quod scilicet anima sit harmonia vel forma mix-
 ta, sicut alia forma, tunc sic. Caro hominis & os sunt for-
 mæ mixtæ constatae ex elementis, sed anima non est talis for-
 ma: igitur & car. Maior probatur per Philosophum 7. Me-
 taphysic. & Commentatorem in sine decentes, quod caro
 & os sunt formæ constatae ex realitatibus elementorum, vnde
 ibidem dicit, quædam sunt formæ mediæ ex realitatibus
 elementorum, & tunc subdit, illæ formæ in quibusdam
 sunt caro, in quibusdam sunt os & cetera. Et Commentator
 ibidem dicit commento vltimo, quod sicut litteræ compo-
 nunt syllabam, ita elementa carnem. Minor patet per Phi-
 losophum vbi supra contra Empedoc. & habet Aristot. con-
 tra eum tres rationes. Prima est, quia nullum compositum
 ex elementis habet dominium super alia, sed anima mouet
 corpus secundum plenum dominium: igitur & cetera. Secunda
 est. Quia enim membra hominis sunt composita ex ele-
 mentis, ideo operationes membrorum indigent elementis,
 vt auris aere, visus aqua, & sic de alijs, sed operatio animæ
 non eget aliquo elemento: igitur & cetera. Tertia est. Quia
 multæ sunt mixtiones in corpore puta carnis & ossis, & di-
 uersæ diuersorum membrorum, sed anima est vna, quare
 anima non est mixtio, nec forma mixta, & Philosophus &
 Commentator dicit ibi, quod inter omnes opiniones de
 anima, illa Empedoc. est probabilior, & hoc non sine ra-
 tione, cum appareat, quod ex corruptione animæ corrup-
 titur mixtio, & econtra, & Commentator dicit ibi com-
 mento sexto. Si anima est aliud à forma carnis, arguitur
 Empedoc. quare corrumpitur corruptione membrorum
 & harmoniæ corporis & dicit, quod hoc est, quia corrup-
 titur corrupto quodam alio, scilicet debita dispositione
 corporis. Item Commentator secundo de anima commen-
 to 43. probat quod anima non est mixta, quia omnis for-
 ma de genere mixtorum de necessitate est grauis vel leuis,
 sed anima secundum eum non est huiusmodi, quod probat,
 quia aliàs non esset principium augmenti in animali,
 cuius ratio est, quia omnis talis forma habet motum ad
 vnam dimensionem tantum, vt patet de graui & leui, sed
 anima est principium motus ad omnem dimensionem in
 longum latum & profundum. Ex quo patet, quod falsum
 est illud dictum, scilicet quod anima continet virtualiter
 formam mixta. Non enim potest esse principium talium
 operationum, nec subiectum qualitarum, puta grauitatis
 vel lenitatis, quæ sequuntur formam mixta, sed elementum
 prædominans, hinc est quod dicit Philosophus 8. Physic. quod
 in nobis est duplex motus. Vnus qui est ex anima. Alius
 qui est ex elementis. Quinto principaliter arguit. Quia
 idem non mouet seipsum, sed anima mouet corpus: ergo
 eius realitas est alia à realitate corporis, vel sic. Si eadem
 esset realitas animæ & corporis, impossibile esset, quod ani-
 ma moueret corpus, cum us ratio est, quia tunc idem ratio-
 ne eiusdem realitatis esset motor & motus, quod est impossi-
 bile apud Philosophum, sed anima mouet corpus, est enim
 primus motor in corpore secundum Philosophum in de mo-
 tu animalium & 8. Physic. & ista est ratio Commentatoris ter-
 tio coeli & mundi com. 28. vbi dicit quod motor distinguitur
 essentialiter à moto in animalibus, hoc idem dicit 8. Physic.
 com. 18. & com. 30. magis expresse dicit, quod anima, quæ est
 motor in animalibus, distinguitur à moto per essentiam, &
 ex hoc dicit animal potest mouere seipsum per formam suam, cor-
 pora aut simplicia non possunt se mouere per formam suam, &
 ibi innotat contra se. d. quod in corporibus simplicibus forma dif-
 fert realiter à materia: igitur ista possunt se mouere ratione
 formæ,

Text. com. 20.

In prima
mi Physic.

formæ, & moueri ratione materiæ. Nec sequitur, quod mouens
 & motum sit idem. Et tunc respondit, quod licet materia dif-
 ferat à forma, tamen ista non potest esse motum per se, cum non
 sit ens actu, sed potentia. Corpus autem in actuali est ens
 actu. Ecce expresse quod ibi vult, quod corpus motum vt di-
 stinguitur ab anima non est materia tantum, quia tunc ita pa-
 rum posset moueri ab anima, sicut materia à forma. Sed forte
 ad hoc dicitur, quod omnia non mouet corpus immediate,
 sed mediante potentia, ita quod potentia eius est primus mo-
 tor. Potentia autem est qualitas distincta. Et tunc dicit, quod
 corpus, quod dicit compositum ex materia prima & ex
 anima, est ens actu. Et hoc mouetur non ab anima, quia tunc idem
 seipsum moueret primo, sed à potentia anima, ideo anima mo-
 uet mediate & per accidens, sed est motus per se. Contra.
 Nullum accidens mouet ad vtranque partem nisi primum
 mouens sit anima respectu accidentis. Item. Nisi responsio
 contra dicit expresse textum Aristot. qui dicit, quod anima quæ
 est forma, mouet corpus, ideo animal mouet se per formam
 suam. Item in de causa motus animalium dicit, quod anima est
 primum mouens, & Commentator in multis locis dicit
 idem. Item hoc est contra sensum, quia videmus corpus
 animalis simul totum moueri vsque ad indiuisibile, vnde mu-
 sculus mouetur à spiritu, & omnes spiritus mouentur vsque ad
 vnum punctum. Et ex hoc arguit philosophus sic. In huius-
 modi motibus, aut mouet ille punctus, quia apparet im-
 mobilis, aut mouet totum compositum ex anima & cor-
 pore, aut anima & non punctus, non quidem punctus, quia
 motus physicus est necessario a quanto, nec a toto, quia il-
 lud est per se motum: ergo mouens necessario est anima,
 cuius motus est ad punctum. Et quantum ad hoc illa non
 mouet corpus organicum. Sexto arguit sic. Si anima ratio-
 nis non diceret aliam realitatem à realitate corporis, tunc se
 quuntur duo inconuenientia. Primum est, quod anima est ex-
 tensa, vel quod pes meus est substantialiter idem cum oculo,
 non quia non differunt in materia, sed quia non differunt
 in forma, vel non differunt in anima, quia anima est tota in to-
 to, & tota in qualibet parte. Etiam si anima non esset aliud
 à corpore, non esset aliud esse animalium ab esse coporeo, &
 carneo, & sic caro hominis erit vere tota in toto & tota in
 parte, cum sit caro per solam animam. Dices quod differunt per
 quantitatem. Contra. Aut quæritas ista extendit animam, & sic
 anima erit extensa, aut non, & ita effectus formalis eius non est
 esse extensum, ita quod esse carneum non erit esse extensum.
 Septimo. Si anima est sola forma in homine quorum quid est subie-
 ctum quantitatis, aut sola materia, & tunc nihil extenden-
 tum recipere illam formam. Sed in opposito effectus forma-
 lis anima non est aliud nisi animam corpus informare, & cor-
 pus ab anima informari, effectus autem quantitatis est esse quan-
 tum partibile siue partitum, igitur si totum compositum ratione cu-
 iuslibet partis est subiectum quantitatis, quælibet pars re-
 cipiet effectum formalem quantitatis. Confirmatur. Quia im-
 possibile est, quod aliqua forma respiciat materiam mediatis
 dimensionibus, & non sit extensa, & hæc est ratio Commen-
 tatoris in de substantia orbis. Octauo arguit sic. Nutritio est
 quedam partialis adgeneratio, tunc quæro, aut nutritur anima,
 aut acciescens, aut subiecta existens actu per aliam formam ab
 anima, aut sola materia. Non primò, quia quod nutritur, per
 corruptionem potest deperdi & abijci, anima autem non est passi-
 bilis & transmutabilis transmutatione physica. Nec potest
 dari secundum scilicet quod accidentia, quia, secundum philoso-
 phum secundo de generatione, vnuquodque nutritur in qua-
 tum est quid. Nec potest dari, quod sola materia per hoc, quod

sola materia nutrimenti additur ad priorem formam. Re-
 stat igitur quod illud nutritur, quod potest in substantia sua per-
 fici & deperdi sicut compositum ex forma substantiæ, quæ
 est alia ab anima & ex materia. Non arguitur sic. Quia in
 nutritione hominis, aut alterius animalis acquiritur noua for-
 ma, vel pars formæ: ergo cum non acquiratur aliqua pars
 animæ rationis, sequitur quod in homine est alia forma substā-
 tialis ab anima rationali. Assumptum probatur. Quæro in-
 quit de propria actione formæ rei nutriendæ ad quid ter-
 minatur. Aut enim terminatur ad solam corruptionem for-
 mæ alimenti, & hoc non potest dari secundum physicam veritatem.
 Agens enim non est per se corrumpens. Non enim corrū-
 pit, nisi quia generat, vnde agens non intendit negationes
 per se 9. met. commento 47. Vnde repugnantia est dicere
 actionem esse tantummodo priuatiuam. Aut secundo illa
 actio terminatur ad copulationem prioris formæ cum ma-
 teria, & hoc non potest dici. Tum quia illa copulatio est
 relatio, generatio autem non per se terminatur ad relatio-
 nem. Tum quia talis copulatio, quæ ponitur relatio non
 cadit inter formam & materiam. Tum quia agens est ex-
 trahens de potentia in actum 7. & 12. meta. sed per hoc, quod
 ageret istam copulationem non esset vere extrahens de po-
 tentia ad actum, quia ibi nihil esset, quod deduceretur de
 potentia ad actum. Sed forte ibi esset educio de potentia
 non vnita ad potentiam vnitam, vnde nihil esset ibi edu-
 ctum de potentia materiæ. Aut tertio illa actio termina-
 tur ad primam formam carnis de nouo inductam, sed hoc
 non potest dari, quia nouæ actionis est nouus terminus
 formalis. Vnde restat quod per actionem nutritiuam educatur
 noua forma in actum. Decimo arguitur sic. Vniformiter
 fit nutritio in homine & in alijs animalibus, sed non fit
 nutritio in alijs animalibus sine acquisitione nouæ formæ
 partialis, quod patet. Quæro enim aut tota forma præxi-
 stens & informans priorem materiam informat nouiter
 materiam alimenti, aut pars eius, si tota, hoc est impossibile
 le, quia secundum hoc sensitua bruti esset indiuisibilis, &
 inextensa sicut anima intellectiua, & esset tota in toto, &
 tota in qualibet parte, quod philosophus improbat primo
 de anima, vbi dicit quod huiusmodi forma est vna in actu, &
 multæ in potentia ad modum continui. Et exemplum ad
 hoc manifestum est in animalibus anulosis. Nec potest da-
 ri secundum scilicet quod aliqua pars formæ præcedentis
 informat materiam aduententem scilicet alimenti, quia
 in talibus formis extensis, sicut totum correspondet toti,
 ita pars correspondet parti adquate, quia sicut tota for-
 ma non potest esse forma alterius simul totius, sic nec pars
 partis. Confirmatur. Quia ita impossibile est, quod for-
 ma substantiæ migret de subiecto in subiectum, sicut est
 impossibile de forma accidentali. Tu autem ponis, quod
 migret, quia præexistens informat nouiter nouam mate-
 riam. Item secundum te, materia est causa distinctionis &
 multitudinis, igitur aliter materiam faciet alietatem for-
 mæ, igitur oportet quod forma, quæ inducitur in ista ma-
 teria sit distincta à forma, quæ inducitur in aliam mate-
 riam simpliciter, vel saltem secundum partem. Hæc sunt
 argumenta Aureoli in forma. Multa alia argumenta sunt.
 Sed ex solutione præmissorum patet solutio aliorum, ideo
 in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum restat cum Dei adiu-
 torio ad obiecta respondere. Et quidem ad primum
 contra primam conclusionem respondit Grego. de ari-
 qui in hac parte tenet cum Sancto Tho. quod propter il-
 lam rationem fuerunt moti Manichei ad ponendum duas
 animas in homine, qui vt ait Aug. 10. super genero. ca. 14.
 de paruis, cum viderent carnem sine anima non posse co-
 cupiscere, quandam aliam animam ex alia materia Deo cõ-
 traria carnem habere putauerunt, vnde concupiscat ad-
 uersus spiritum. Sed vt in 12. ca. ait. Non oportet per huius-
 modi carnis & spiritus repugnantiam & concupiscentiam cõtraria-
 rum diuersas animas ponere. Similiter in lib. 83. q. 40. Ex di-
 uersis inquit visis diuersus appetitus animarum est, & subdit.
 Non itaq; ob hoc putandum est esse diuersas naturas anima-
 rum, quia diuersæ sunt voluntates, cum et vnus anima volū-
 tas pro temporum diuersitate varietur & cetera. Et facit ad pro-
 positum tota illa quæstio. Item contra Iulianum lib. sexto
 Capreolu 2. Sen. Y ante

Text. com. 22.
1. ca. com. 22.

Ad arti. octa-
cõtra primam

O. de plura.
litate animarum
in hoie est he-
resis Mani-
cheorum.

ante medium. Motibus inquit suis anima, quos habet secū dum spū itum, aduerfatū alijs motibus suis, quos habet se cundum carnem. Et ideo caro dicitur concupiscere aduer sus spū itum, & spūs aduerfus carnem. Ex quibus etiam pa tet, qd vniū & eiuſdē aīe sunt plures motus sibi aduerſan tes. Dicendum igitur qd actūs appetendi aliquid, & actus renuendi illud idē, si vterq; sit rōnalis, vel vterq; sensualis aut naturalis sunt contrarij, nec vnquā simul sunt in eodē hoīe, sed actūs appetendi rōnalis non est contrariū for maliter actū renuendi sensualis, etiā respectu eiuſdē obie cti, licet virtualiter sint contrarij. Et istud patet qm appeti tioni rōnali contrariatur renuicio rōnalis de eodē obie cto. Et ista renuicio rōnalis alterius rōnis est a renuicione sensualis eiuſdē obie cti, & quia vni rātum modo vnum est contrariū rō. met. sequitur qd ista sensualis nō sit illi appeti tui rōnali contrariā formaliter, licet virtualiter, vtpote, quā in contrariō effectū est inclinatiua. Hęc Grego. & bene, nisi quia non ponit tales appetitus habere diuer ſa substantia, puta diuerſas potentias aīe, cum neget potē tias animę distingui ab aīa. Dicitur igitur cōsequenter ad principia S. Thom. qd non est in conueniens appetitus cō trariōs formaliter vel virtualiter esse in eodē hoīe & in eadem aīa secundum diuerſas potentias, vt puta appetitū sensitiuum & intellectuū, sicut ea dē superficies potē esse subiectū albedinis & nigredinis secundum aīam & aliā sui partem. Et potissime quia appetitus sensitiuus non ha bet pro subiecto adequatū aīam, sicut intellectiuis; cum appetitus sensitiuus sit actūs totius coniuncti. Vnde argu mentum non concludit in homine esse diuerſas animas, sed diuerſos appetitus, & diuerſas animę potentias. Ad Se cundum & tertium respondit Grego. quod non apparet vlla impossibilitas, quod eadem anima circa idē obie ctum habeat vnū actū appetendi mere naturaliter rece ptum mediante sensationē illius obie cti, & transmutatione alicuius organi corporalis, & alium spontaneum & libe rum pręuia deliberatione causatum. Hęc ille. Sanctus

Tex. com. ay.

Habere simul duos actus ap petendi in on inserti plurali eadem aīarum sed potentia rum aīę vni

Non aīa per se sed coniu nctum ē prin. & subiectum sensationis.

Inconueniēti ad qd deduc tur arguens.

Virum i gene ratione hoīs introducatū aīę in materia aīę quā aīa sen sitia quā ante aduentum in tellectū cor rumpatur & arguitur qd nō

pi nisi ab aliquo agente naturali, sed agens naturale non corrumpit vnam formam nisi inducendo aīam, cum in tentio naturę magis sit ad esse formę inducendę quam ad non esse formę abiiciendę: ergo in instanti intro du ctionis animę, in quo secundum te corrumpitur prima for ma, inducitur alia ab agente naturali, sed illa non est ani ma, cū a solo Deo creetur, igitur alia forma substantialis præter aīam simul inducitur cum anima. Quia autem ab agente naturali corrumpatur præcedens forma patet, quia quod generatur naturaliter, habet naturaliter corri pi, sed prima forma fuit naturaliter genita, igitur naturali ter corrumpitur: ergo ab agente naturali. Sed o. Quia nul lus potest dici generare solum corrumpendo, sed inducen do, sed homo generat hoīem: ergo hoc est inducendo ali quam formam existentem de essentia hoīs iam generati, sed non pot esse, qd virtus feminis hoīs inducat aīam rōna lem, quā a solo Deo causat, igitur inducit alię aīam. Nec valet si dicatur, qd virtus feminis inducit dispoſionē accide talem, & non aliquam formam substantialem, quia agens na turalis non transmutat materiam generando, nisi inquan tum est in potentia ad esse substantiale, immo non tran smutat em esse accidentale, nisi natum esset vterius tran smutare ad esse substantiale, sed transmutans materiam se cundum qd est in potentia ad esse substantiale prius tran smutat ad formam substantialem: ergo oportet qd virtus fe minis hoīs inducat non solum dispoſionem accide tale, sed formam substantialem. Tertio sic. Terminus alicuius p ductionis est duplex, scilicet forma & cōpositū, sed imposibile est esse eundem terminum gnationis & creationis in hoīe, accipiendo terminum pro cōposito, quod est homo, quia si ita esset, tunc totus homo diceretur creatus, sicut totus dē generatus quod est falsum. Nec simpliciter accipiendo pro forma, quia tunc sequeretur, qd agens naturale co ope raretur Deo in creatione, & per consequens, qd simul cum Deo crearet: ergo præter animam, quæ est terminus crea tionis, oportet ponere aliam formam quæ sit terminus ge nerationis. Quarto. Duæ mutationes non terminantur ad eandem formam, sed in productione hominis est duplex transmutatio scilicet creatio & generatio, igitur est ibi duplex terminus, & sic duplex forma. Quia autem ibi sint duæ mutationes patet, quia est ibi generatio hominis, & creatio animę, quæ non sunt eadem mutatio, quia agens naturale non agit nisi educendo de potentia materię, aīa aut non educitur de potentia materię. Quinto. Quia di uerſa agentia agunt ad diuerſas formas, sed Deus & vir tus feminis sunt diuerſa agentia, igitur &c. Sexto. Quia creans non agit ex supposito materia: ergo impossibile est actionem creantis & generantis terminari ad eandem formam. Item arguitur secundo lo. quod sensitiua præce dens intellectuam non corrumpatur adueniente intelle ctua. Primo. Quia talis sensitiua se habet ad intellectu am, sicut imperfectum ad perfectum, & non vt repu gnans, sicut patet de materia & de forma, & de potentia & actū: ergo illa sensitiua præcedens non repugnat in tellectuæ, sed est dispositio ad eam, & sic non videtur, quod corrumpatur. Nec similiter vegetatiua in aduen tu sensitiuę. Secundo. Omnis corruptio naturalis est terminus alicuius motus ordinati ad ipsam, sed nullus motus præcessit inlusionem animę rationalis, qui esset ordinatus ad corruptionem sensitiuę præcedentis conti nue, immo prædicta sensitiua promouebatur vsque ad inlusionem animę: ergo in instanti inlusionis non cor rumpitur, sed potius perficitur & manet cum ea. Quia autem nullus motus præcessit ordinatus ad corruptio nem sensitiuę probatur, quia cum inter introductionem illius sensitiuę & illius intellectuę fuerit multum tempus inter medium, si aliquis motus fuisset ordinatus ad cor ruptionem illius sensitiuę ante inlusionem rationalis, tunc ille motus itatim incepisset, quando sensitiua fuit introducta, sed hoc est inconueniens, quia ex hoc sequi tur, quod illa sensitiua itatim cum fuit incepit corrup pi. Tertio. Quia si forma inducta virtute feminis pos itea corrumpitur, quæratur a quo corrumpitur effectiue, non enim ab anima rationali, quia corrumpens effectiue non est forma inducenda, sed agens inducens formam. Nec

Speciales calitates aīa non pcurantur cum inu dunt.

Nec similiter formaliter, quia forma corrumpens formali ter aliam habet contrariū, anima autem non habet con trariū, nec aliqua forma substantialis. Similiter nec cor rumpitur a se ipsa, quia nihil corrumpit seipsum, saltem per se, sed potius nititur saluare se. Nec corrumpitur ab influentia coeli, quia nec ab eadem influentia cum il la, qua inducta est illa forma, quia illa influentia magis conferuaret eam quam corrumpere, nec a contra ria influentia, quia non potest assignari ratio, quare influentia celi sit contraria præcedenti formę in instanti inlusionis animę pluraquam ante vel post. Nec per virtutē generantis particularis, per quam fuit educita, quia agens naturale semper promouet & conferuat suum effectū, nec vnquam per se corrumpit ipsum: ergo illa forma a nullo corrumpitur, & sic manet cum anima. Nec valet si dicatur, qd agens particulari corrumpit eā per accidens. Cōtra. Quia quod fit per accidens, nō semper fit, sed vt in paucioribus, igitur si dicta forma per accidens corrumpitur ab agente particulari, hoc non erit semper. Quarto. Si talis forma in aduentu animę corrumpere, frustra induceretur, sed natura nihil agit frustra, igitur forma non corrumpitur. Quia autem frustra introduceretur patet, quia si nihil eo rum, quę erant in materia, remaneret in ea in aduentu aīe rationalis, ita qd sola materia prima remaneret cum anima, frustra videretur alia introduci. Nec valet si dicatur, quod non frustra introducitur, quia oportet materiam transire per illam ad aīam rōnale, licet non maneat, sicut nō fru stra aliquis transit per viam ad terminum, licet habito ter mino non maneat in via. Contra hoc. arguitur. Quia si natura pot deducere materiam ad illam dispoſionē, quæ requiritur ad introductionē intellectuę per viā breuiorē, frustra deduceret eam per viam longiorē sed si in inluso nē animę fit resolutio vsq; ad primā materiam, natura po test deducere materiam ad dispoſionem necessariā ad in troductionem aīe intellectuę breuius quam inducendo formam aliquā de menstruo vel semine, ergo frustra indu ceret illam formam. Maior nota est. Minor probatur, quia si fiat resolutio vsq; ad primam materiam in inlusionē ani mę, dispoſitio necessaria ad inlusionem aīe est denudatio materię ab oi forma, sed in corpore feminis vel menstru i fit talis resolutio & denudatio absq; introductione alte rius formę: ergo si in inlusionē animę fiat resolutio vsque ad primam materiam, natura potest breuius deducere ma teriam ad dispoſitionem necessariam inlusioni animę quā educendo eadem formam de potentia materię. Item argui tur Tertio lo. quod in generatione hominis non fiat resolu tio vsq; ad materiam primam. Primo sic. Quia perfecte leprosus generat leprosum semper vel frequenter, sed hoc non esset verum, si fieret resolutio vsq; ad primam mate riam in aduentu animę rationalis, igitur non fit talis reso lutio. Minor probatur, quia causa, quare leprosus generat leprosum, non est casus, quia sic fieret raro, quod est fal sum. Nec materia quæ indifferens est ad quancūq; dispo ſitionem, nec anima, quia illa potest esse forma corporis fa ni, & est vt in pluribus, nec accidentia naturaliter conse quentia animam, quia tunc omnis habens animam esset le profus, quod est falsum. Nec influentia corporis caelestis, quia si alius generasset in eodem loco, generasset sanum, nec spū itus decū cum semine. Tum quia corrumpuntur. Tum quia corrumpitur dispoſitio, per quam materia erat eis proportionata, propter quam proportionem magis na ti sunt agere in vnam materiam quam in aliam, cum pon tur sola materia nuda remanere, sed nihil aliud præter præ dicta potest esse causa prædictę inſectionis, nisi hoc quod forma educita de potentia materię a patre, siue a virtute feminis patris manet in aduentu animę, nec fit resolutio vsq; ad primam materiam: ergo si fiat talis resolutio non posset reddi causa illius, quod dictum est. Secundo. Si fiat resolutio vsq; ad primam materiam, tunc dispoſitio materię ad recipiendum animam & quancūq; formam substantialem esset denudatio ab omni forma. Sed itante illa hypothesi ista dispoſitio equaliter inuenitur in mate ria aīni in instanti introductionis formę ipsius, sicut in materia hominis, quia vtr obiq; fit resolutio vsq; ad pri mām materiam: ergo em prædicta dispoſitionē equaliter in in

stanti, in quo introducitur forma aīni in materiā aīni, posset introduci anima intellectuā, sicut in materiam pro priam hominis. Hoc autem est impossibile. Tertio. Si non remaneret cum aīa aliqua forma substantialis educita de potentia materię a virtutē feminis, sequitur qd in homine non esset aliquid vere genitum, sed hoc est falsum, igitur. Minor probatur, quia esse aīe cum sit per creationē, non est genitum, nec esse materię primę similiter est genitum, cum sit ingenta em philosophum, igitur nisi maneat ali qua alia forma, sequitur qd in homine non sit aliquid prop rie genitum. Si dicatur qd esse aīę est genitum, quia agens naturale dispoſit materiam ad recipiendum ipsam. Con tra hoc arguitur dupliciter. Primo. Quia si ponitur fieri resolutio vsq; ad primā materiam, essentia materię prout consideratur sine oi forma est in maxima apertitudine ad re cipiendum aīam, sed talē apertitudinem non dat naturale a gens materię: ergo naturale agens non dispoſit eā ad re cipiendum aīam. Secundo. Quia posset aliquis dicere, qd im mo dispoſit corrumpendo formas impediētes receptio nem aīę, arguo sic. Quia si pp hoc dē, qd esse aīę est genitū hoc esset, quia agens naturale dispoſit materiā ad ipsam aīam, sed hoc est falsum. Quarto. Si fiat talis resolutio vsq; ad primā materiam, nihil est in me a parte meo, nisi mate ria prima, nec illa est in me a patre meo, nisi quia prius fuit in corpore patris mei: Sed prædicta materia essentialius fuit in porco, vel in alia re comesta a patre meo, quam in patre meo, quia in patre meo non fuit sub propria forma, sed sub forma feminis, in porco aut fuit sub propria for ma: ergo itate illa pōne, nihil esset in me a patre meo. Quin to. Quia si nulla forma substantialis, quæ erat a patre in materia ante aduentum aīe rationalis remaneret in mate ria cum anima rationali in sua inlusionē, tunc filius non contraheret a parentibus peccatum originale, consequēs est falsum. Probatur consequentia, quia tale peccatū nō causatur a materia prima, nec ab aīa, nec a coniunctione vtriusq; cum hoc totum fuerit in Christo, in quo tamen non fuit peccatum originale: ergo hoc est ab aliqua dis poſitione causata in materia ante aduentum animę, & manente cum anima, & si illa dispoſitio est forma substan tialis, habetur itatim propositum. Si etiam sit accidens habetur propositum, quia illud accidens oportet fundari super aliquam formam substantialem immediatius inhæ rentem materię quam inhærent talia accidentia. Si dicas qd illę dispoſitiones simul introducuntur cum anima, & se quuntur ipsam. Contra. Quia illud, quod est contra digni tatem alicuius formę substantialis & eius naturalem incli nationem, non consequitur eam naturaliter, sed dispoſi tiones antecedentes tale peccatum sunt contrarię digni tati animę, & contra eius naturalem inclinationem, cum eius inclinatio naturalis sit ad illud, quod est bonum em rationem, in cuius contrarium tendit dispoſitio, per quam trahitur peccatum originale: ergo dictę dispoſitiones non sequuntur existentiam aīe in materia, immo præcedunt & consequenter fundantur super aliā formā manentē cum aīa. Si dicas qd peccatum originale non est quid positiuū, sed tantum est carentia originalis iustitię cum debito ha bendi eam, & aīa sic carens non pot tenere vires suas im perfecta obedientia rōnis. Contra hoc arguitur. Primo, quia ista positio ponit aliquā dispoſitionem virium infe riorum, per quam rebellant rationi, sed quod rebellat ra tioni, non consequitur aīam rationale: ergo talis dispo ſitio nō sequitur aīam rōnalem, sed magis antecedit. Sed o Verum pecca tum originale est pura ca rentia origi. iustitię cū de bito habendi illam. Quoddā natu rale gñm pro ducit gñam quā genita ē sibi simile in ja carentia iustitię originalis &c. Hęc & multa alia argu menta sunt contra solutionē datam. Ad quorū solutionē prænoto quædā dicta S. Tho. Tertia q. de potentia Dei ar. 9. in solu. 6. vbi sic dicit. Generans generat ebi simile in spe Capreolus 2. Sent. Y 2 inquan

Discursus ho nis sed ma la doctina:

Verum pecca tum originale est pura ca rentia origi. iustitię cū de bito habendi illam.

Quoddā natu rale gñm pro ducit gñam quā genita ē sibi simile in ja carentia iustitię originalis &c. Hęc & multa alia argu menta sunt contra solutionē datam. Ad quorū solutionē prænoto quædā dicta S. Tho. Tertia q. de potentia Dei ar. 9. in solu. 6. vbi sic dicit. Generans generat ebi simile in spe

in quantum generatum per actionem generantis producit ad partem ipsam eius, quod dicitur per hoc, quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc, quod uniat ei cuius est forma, oportet quod generans sit causa ipsius forme sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma, quae subsistentiam habeat, & esse suum non dependeat totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali, tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis forme ad materiam, per hoc quod disponit materiam ad formam. Hanc ibi. Item in sol. 19. sic dicitur. Licet anima rationalis non sit generante, unio tamen corporis ad eam est quodammodo a generante, & ideo dicitur homo generari. Item in sol. 20. sic dicitur. Pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est intelligendum corpus esse a generante, & aliam a creatore quasi corpori acquirat esse separatim a genante, & separatim esse a creatore, sed quia creatans dat esse aie in corpore, genans autem disponit corpus ad hoc, quod sit particeps huius esse per aiam &c. Multa alia dicitur ibi vtilia ad dissolutionem replicarum prius factarum. Vnde ad primam replicam dicitur, quod forma, quae praecessit in materia corporis humani animam in intellectuam, corrumpitur vel destruitur per agens naturale, & per agens supernaturale, per agens si quidem naturale corrumpitur, quia per virtutem seminis paterni, Et ad huius probationem dicitur, quod tale agens destruit formam praecedentem, & inducit sequentem instrumenta liter & dispositiue. Licet enim non sit causa secundae forme quo ad esse suum absolute, est tamen causa quae habeat esse in materia, & quod uniat materiam, ut dicitur. Deus etiam qui est principalis causa introductionis animae intellectiue, est etiam causa expulsiouis praecedentis forme, & quod homo agat instrumentaliter ad inductionem aie testatur S. Tho. ubi supra in sol. 21. Ad secundam replicam dicitur, quod virtus seminis non solum corrumpit formam praecedentem, immo est causa unionis aie ad corpus, & sic non solum est causa dispositionis accidentalis, verum etiam forme substantialis modo praedicto. Nec oportet quod homo generando hominem, tantam causalitatem habeat super formam sui generati, sicut alia naturalia generantia, quia forma illa non habet esse a materia dependens, sicut alie forme naturales. Ad tertiam dicitur, quod terminus alicuius productionis non solum est forma substantialis aut compositum, immo etiam dispositio materiae, vel unio forme ad materiam, ideo dicitur quod in productione hominis totum compositum est terminus creationis quantum ad unam sui partem scilicet animam, & terminus generationis quo ad aliam scilicet quo ad dispositiones corporis, & unionem forme cum materia. Similiter dicitur quod aia est terminus generationis & creationis, aliter tamen & aliter, quia quo ad esse suum est terminus creationis, sed quo ad unionem sui cum materia est terminus generationis. Nec sequitur quod homo, vel semen hominis concreta. De hoc. S. Tho. ubi supra in sol. 21. sic dicit. Duo agere disparata non possunt hoc modo se habere, quod actio unius terminetur ad materiam, & alterius ad formam. Hoc autem contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis quae andoq; se extendit ad aliquid, ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Homo autem est sicut instrumentum quoddam diuinae virtutis, vnde non est inconueniens, si virtus diuina sola faciat animam rationalem actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus. Hanc ille. Ad quartam dicitur, quod duae mutationes totaliter disparatae non habent eundem terminum, sed duae mutationes vel productiones ordinate ad invicem possunt habere eundem terminum, tamen diuersimode sicut in proposito. Nam anima rationalis est terminus creationis intrinsecus, generationis vero extrinsecus. Item potest dici terminus creationis quo ad esse, quod ex ipsa & materia fiat compositum, vel quo ad hoc, quod participetur a materia. Ad quintam dicitur, quod non oportet diuersa agentia agere ad diuersas formas substantiales. Possunt enim agere ad eandem, sed ordine

A quo corrumpatur anima sensitiua dum introducit intellectiua.

Alia rationis terminus generationis & creationis aliter tamen aliter.

Duorum agentium quorum unum potest terminari ad materiam & alterius ad formam.

Diuersa agentia agunt eundem terminum ad eandem materiam.

quodam, quia unum ut principale, aliud ut instrumentale, & alijs modis. Ad sextam negatur consequentia. Non enim sequitur, quod si creans & generans diuersimode agant, quod eorum actiones nullo modo ad eandem formam possint terminari, sed sequitur quod non eodem modo. Ad primam secundam loquitur, quod licet anima sensitiua praecedens sit dispositio ad intellectiua quo ad suum fieri non autem quo ad suum factum esse, ideo non oportet, quod simul sint, sed potius factio unius praecedat factioem alterius. Nec oportet quod omne imperfectum ster cum perfecto, ad quod disponit, potissime quando est illis nullo modo potest fieri unum, nec per se, nec per accidens ut puta quia sunt duo actus unius generis perfectiores eandem proximam potentiam, ut in proposito. Ad secundam negatur minor. Quia sicut alteratio praecedens inductionem anime intellectiuae ordinatur ad eius inductionem ita & ad sensitiuae praecedentis expulsionem. Nec est inconueniens, quod illa sensitiua statim cum fuerit inciperet corrumpi, vel potius compositum ex illa & materia, quia non ad hoc fuit inducta, ut quiesceret in materia, sed potius ut esset via ad ulteriorem perfectionem quasi minus repugnans vltimo termino generationis. Vnde Sanctus Thomas ubi supra in sol. 20. sic dicit. Embrio anrequam habeat animam rationalem non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem, unde non est proprie in genere vel in specie nisi per reductionem, sicut incompletum reducit ad genus vel speciem completi. Ad tertiam dicitur ut ad primam. Talis enim forma corrumpitur a generante particulari. Et ad huius probationem dicitur, quod licet generans in tendat promouere & conservare suum effectum, quem principaliter intendit inducere, tamen effectus non principaliter intentos, & qui sunt dispositiones ad effectum principalem quo ad fieri in compositis illi sepe destruit, sicut apparet in blado, quia natura prius inducit formam herbae, & postea destruit illam adueniente forma grani vel floris. Vnde Sanctus Thomas ubi supra in sol. 6. sic dicit. Aliter est in generatione hominis vel animalis, & aliter in generatione aeris vel aquae, nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duae forme substantiales. Vna quae abiicitur, & alia quae inducitur, quod totum fit simul in vno instanti. Vnde ante introductionem forme aeris semper manet ibi forma aquae, nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem hominis apparent diuersae forme substantiales, cum primo appareat spermata, postea sanguis & sic deinceps, quousque fit forma hominis, & sic oportet quod huiusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes & corruptiones, non enim potest esse, quod una & eadem forma substantialis gradatim educatur in actum. Sic igitur per virtutem formatiuam, quae a principio est in semine abiecta forma spermatis inducitur alia forma, quae abiecta inducitur alia. Et sic primo inducitur anima uegetabilis, deinde illa abiecta inducitur anima, quae est uegetabilis & sensibili, quae abiecta inducitur non per virtutem praedictam, sed a creatore anima, quae simul est rationalis, sensibili, & uegetabilis. Hanc ille. Similia dicit in de anima. quaest. 11. &c. Ad quartam dicitur, quod responsio ibidem data bona est. Et ad illius probationem dicitur negando minorem, scilicet, quod natura possit materiam breuius ducere ad dispositionem conuenientem anime. Nec valet probatio eius, quia licet denudatio materiae ab omni alia forma sit dispositio quaedam ad inductionem anime rationalis, tamen non est totalis, nec praecisa sufficiens, quia inter formas, quibus materia spolatur, est certus ordo, sic quod post expulsionem unius oportet aduenire aliquam in certo gradu excedentem eam, & postea aliam magis excedentem, & sic paulatim procedere ex imperfecto ad perfectum, & non saltare de imperfecto ad perfectissimum. Vnde proxima dispositio ad inductionem anime rationalis est expulsio anime sensitiuae, non autem expulsio forme sanguinis, aut mentis, vel anime uegetabilis. Ad primum tertio loquitur, quod causa quare leprosus ut communiter generat leprosum, est ultima, quae ibi tangitur, quia agens agit simile non sola quo ad naturam speciem, & accidentia consequentia illam

Aliter dicitur in generatione animalis & in generatione simplici.

Inductio aie in intellectuam.

Alia ratio habet terminum.

Ad arguendum.

illam, immo quantum ad accidentia consequentia indiuidui generans, si virtus sit fortis. Vnde quia semel leprosus, & spiritus in eo conclusus, & virtus formatiua, oia ista de causa sunt a leproso, ideo agunt ad similem dispositionem in genito. Et ad huius probationem dicitur, quod licet infectio impressa embrio non dicitur sub forma sensitiua destruitur adueniente anima rationali, tamen similis imprimitur virtute seminis in materia vel corpore, cui infunditur anima intellectiua, quia virtus formatiua non solum caulat dispositiones praecedentes animam intellectiua, immo etiam dispositiones illam concomitantes. Ad secundum patet per praedicta, quia scilicet proxima dispositio ad animam intellectiua non est sola spoliatio materiae, ab omni forma praecedente quocumque modo indifferenter, sed certo & determinato modo, puta quod ante instanti inductionis aie rationalis immediate praecesserit aie sensitiua in eadem materia, & quod in illo instanti expellatur. Non ergo sola spoliatio materiae est dispositio ad animam intellectiua, sed etiam praecessio multarum formarum substantialium, & sic patet, quod consequentia illa re ibidem non valet scilicet quod materia essentialiter sit disposita ad formam hominis, & ad formam asini. Tum quia praecessio aliarum formarum requiritur tam ad inductionem anime asini, quam ad inductionem anime rationalis. Tum quia praeter dispositiones praecedentes requiruntur aliae concomitantes, & sic non sola spoliatio materiae est sufficiens dispositio ad animam hanc vel illam. Ad Tertium negatur antecedens illud conditionale. Nec valet eius probatio, quia licet materia hominis non possit proprie dici genita, nec eius animam, tamen compositum est, & dicitur vere genitum, non quidem propter generationem alicuius suae partis essentialis, sed quia generatio est causa unionis partium adinuenientem. Et similiter licet anima rationalis non sit proprie terminus generationis intrinsecus, quasi capiens esse per generationem, est tamen terminus quali extrinsecus, quia unius materiae per generationem. Conceditur tamen, quod aliter homo generari quam asinus, quia scilicet forma asini capit esse per generationem, forma vero hominis non accipit per generationem esse simpliciter, sed esse in materia. Et ideo responsio ibidem data, si valeat, debet intelligi, quod esse anime non est generatum, sed tamen per generationem est materiae communicatione, quia generatio materiae est dispositio positiae & priuatiue ad hoc ut possit participare esse rationalis. Et ad primam huius probationem dicitur, quod spoliatio materiae a forma, vel carentia omnis, vel habitus ad formam non est sufficiens dispositio materiae ad formam intellectiua, ut, quia praeter hoc multa requiruntur praecedentia & concomitantia licet materia nuda sit sufficienter sine alio disposita ad formam intellectiua, ut dicitur esse corporeum, & de hoc alius dicitur fuit. Secunda vero improbatio procedit ex falso intellectu solutionis. Nec enim conceditur quod esse anime sit generatum pliusquam anima per agens naturale, sed tamen conceditur, quod utrumque est communium materiae per agens naturale. Ad quartum negatur consequentia vel antecedens illud conditionale, quia licet virtus seminis nullam formam substantialem manentem in homine produxerit, causauit tamen dispositiones concomitantes animam, & etiam praecedentes, & sic uniuersam substantialem hominis ipsi materiae, & sic filius habet animam a patre, quia virtute patris facta est unio forme ad materiam, & totum compositum, quod est tertia entitas, a forma & materia distincta, est veraciter productum per actionem generantis. Ito modo intelligitur illud, quod dicit Sanctus Thomas ubi supra in sol. 1. secundo. Totus (inquit homo) egreditur de femore patris generantis propter hoc, quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis & anime disponendo materiam, vltima dispositio, quae est necessitas ad formam, ex qua unio homo habet, quod sit homo, non autem ita quod quilibet pars hominis per virtutem seminis causetur. Ad quintum negatur consequentia. Nec valet probatio eius, quia peccatum originale nec causatur ab anima, nec a materia prima, nec ab aliqua forma substantiali distincta ab anima, nec ab aliquo accidente ab solu-

to, nec ex unione anime ad corpus causatur effectus, sed dicitur, quod illud peccatum consequitur naturam humanam, non absolute, sed naturam acceptam a primo parente per generationem factam virtute seminis ab illo media te vel immediate decisi, & ideo ab eodem causatur effectus tale peccatum, a quo communicatur natura ipsi genito. De hoc Sanctus Thomas prima secunda quaest. 81. art. primo in solu. secundi. Et si (inquit) anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, mouet tamen ad ipsam dispositionem. Vnde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, & simul cum natura naturae infectio. Ex hoc enim fit iste, qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generatiua motionem. Hanc ille. Item in solu. tertij sic dicit. Et si culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute natura humana quam concomitatur talis culpa. Hanc ille. Item in solu. quartij Semel est principium generationis, quae est proprius actus naturalis, cuius propagationi deseruiens, & ideo magis inficitur aia per semen quam per carnem iam perfectam, quae iam determinata est ad personam. Hanc ille. Similia dicit de potentia Dei ubi supra in solu. 3. vbi sic ait. Peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personae. Vnde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, per cuius voluntatem in omnibus peccatum originale quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima in quantum pertinet ad humanam naturam, humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur, & ex hoc infectionem incurrit, quia fuit cum carne tradita una natura. Si enim non vniretur corpori ad constitutionem naturam sicut vnitur angelus corpori assumpto, infectionem non reciperet. Hanc ille. Item in solu. quartij sic dicit. Peccatum originale per se respicit naturam, animam vero ex consequenti. Hanc ille. Ex quibus patet quod ad saluandum, quod peccatum originale traducitur a parentibus in filios, non oportet fingere aliquam formam substantialem aliam ab anima intellectiua concomitantem eam in homine, sed sufficit dicere, quod praeter aiam rationalem, quae est forma partis, est in homine forma totius, i. natura resultans ex materia & anima rationali, ad quam sequitur peccatum originale, dum communicatur per generationem naturalem filio a patre. Et cum hoc patet quid sit causa efficiens illius peccati proxima, quia semen vel generatio feminalis, prima vero adam vel eius voluntas. Vtrum autem peccatum originale sit sola carentia postea videbitur, & sic patet ad replicas contra solutionem quartij principalis contra primam conclusionem. Sed quia in praedictis frequenter dicitur est, quod virtus seminis licet non causet animam rationalem, causet tamen dispositiones ad eam, non solum praecedentes, sed etiam concomitantes, ideo contra hoc arguitur sic a quibusdam. Primo. Nullum agens potest causare accidentia consequentia aliquam formam, nisi causet illam, ad quam illa accidentia consequuntur, sed agens naturale non potest causare animam rationalem, ergo nec accidentia consequentia ad illam, sed secundum te omnia accidentia, quae sunt in homine ordine naturae, sequuntur animam rationalem, quia non consequuntur aliam formam substantialem: ergo nec semen, nec aliquod agens naturale potest esse causa alicuius forme aut dispositionis accidentalis existentis in homine, & sic filius nihil habebit a patre, sicut a sua causa, quod est falsum. Secundo sic. Si semen est causa aliquarum dispositionum existentium in homine, aut ille dispositiones sequuntur animam ordine naturae, aut praecedunt. Si dicas quod sequuntur. Contra. Quia nec semen, nec virtus eius agit aliquid postquam reposuit se in se, sed segen reponitur in specie per animam rationalem, ergo nihil, quod sit post infusionem anime, sit a virtute seminis, ergo semen non causet dispositiones sequentes aiam. Si autem dicas quod causet dispositiones praecedentes animam ordine naturae, habetur propositum scilicet quod in homine sint plura

Additio.

Peccatum originale quid sit.

Peccatum originale non est pars primae sed formae totius.

De tertia conclusione tertia & quarta.

Vtrum semen sit causa dispositionum concomitantium per generationem in homine.

caris, nec illi cineres sunt terra, nec illi fumi sunt aer. Et ideo in nullum trium elementorum resoluitur. Non resoluitur etiam in ignem, sed ignis ex eo generatur. Quomodo autem ignis possit ex ligno generare cineres, est alia quaestio non pertinens ad propositum. Hæc ille. Et hæc solutio est eadem cum solutione illa antiqua Heruei dicentis, quod mixtum dicitur resolui in elementa, non tantum propter primam materiam elementorum remanentem in mixto, nec propter formas elementorum ibidem remanentes, sed propter qualitatem mediam, in qua virtute dicuntur manere elementa, siue qualitates elementorum simplices. Et qua corrupta, iterum generantur. Vbi sciendum est, quod mixtio non fit, nec mixtum hoc modo, quod scilicet formæ elementorum vna vel plures remaneant in mixto, nec propter hoc quod qualitates simplices elementorum secundum suas essentias intente vel remissæ remaneant in mixto, quia dato quod tales qualitates sic remaneant, non tamen propter hoc illud, cuius essentia, esset mixtum. Sed mixtum & mixtio propter hoc fit, quod ex elementis adiunctis, & per mutam actionem adiunctis corruptis, quantum ad esse substantiale, & quantum ad accidentale, resultat virtute alicuius agentis alterius ab elementis per se intendendis generatione alicuius mixti alicuius quodam illa & perfectior quia magis accedit ad actum suum. Si igitur esset in mixto essentia formæ elementis simplicis, quod est impossibile, statim vnico actu virtutis suæ fieret per se exiens. Esse enim est, proprium essentia, licet ab iniunctis differant. Ideo licet propinquior sit potentia, in qua miscibilia sunt in mixto actui suo quam potentia materię nude, in qua nihil est de actu, alteratione tamen indiget ad hoc, quod hæc potentia actui suo coniungatur. Vnde miscibilia sunt in mixto, non in potentia maximæ propinqua actui, quando mixtum est in optima sui proportione. Sed tunc maxime elongata sunt ab actu suo in tali genere, non tamen tantum distant, quod potentia materię nude. Hæc ille. Ex quibus patet, quod ideo ex mixto potest generari corpus simplex, quia est in eo non secundum suam formam substantialem, sed secundum suam virtutem. Et sic materia mixti est in potentia proxima ad formam elementis, licet non sit in potentia propinquissima. Ad aliam improbationem huius rationis qua probatur, quod continentia talium qualitatum elementarium non possit esse ratio resolutionis &c. Et arguitur, quod tunc ignis agens in lignum generaret aquam & aerem, si talis resolutio fiat ratione symboli &c. Dicitur primo, quod inter mixtum & elementa est plus quam symbolum. Tum quia qualitas mixti continetur in virtute totam virtutem elementis, non solum altera n qualitatem eius. Tum quia forma substantialis mixti continetur in virtute formam substantialem elementis. Ideo argumentum non improbat integram resolutionem nostram, sed capit eam imperfecte. Secundo potest dici vt prius, quod arguens supponit falsum scilicet quod in combustionem ligni fiat resolutio in aquam elementarem, vel quod si fiat in aquam elementarem, quod illa resolutio fiat sine noua generatione aque. Vnde dicitur, quod dum ignis comburit ligna, potest utiq; separare per viam compositionis, vel alio modo humano res adherentes ligno per viam contiguitatis. Sed hæc non est resolutio mixti in elementa, quia ille humor prius erat in actu, nec vilo modo erat pars ligni. Conceditur tamen, quod ignis potest generare aliquem humorem ex ligno, licet humor ille sit contrarius igni in vna qualitate. Et hoc de necessitate habet concedere arguens, immo quod potest generare aquam vel producere aquam. Quod patet, quia ipse ponit, quod in illo ligno, de quo loquitur, est aliqua relata forma aque, non tamen completa. Immo caret propria terminatione, vt eius verbis vtat, nec habet nomen, nec distinctionem formæ aque, & post combustionem illius ligni dicit, quod est vera aqua. Tunc arguitur sic. Ante istam combustionem & resolutionem, per te non est ibi vera aqua, & post illam combustionem & resolutionem est ibi vera aqua, & forma illa incompleta acquisiuit suum complementum, ergo per actionem alicuius agentis, non autem alterius quam ignis, igitur ignis dedit complementum formæ

Resolutio mixti in elementa, non est nisi ex tali mixto ipsius elementis proprie dicta generatione.

Duplex contentio virtutis.

Aliud est continere in potentia, aliud virtutem.

Vex. com. 49.

tur ad generationem alterius miscibilium, secundum quod virtus vnus miscibilium vincit super proportionem, in qua saluatur forma mixti. Vnde corruptio mixto, generatur corpus simplex. In hac namq; transmutatio ne fit spoliatio omnium, quæ erant ipsius mixti, nec aliquid manet nisi materia prima tantum, sed in generatione ipsius mixti non fit spoliatio simplicium vsque ad materiam primam. Alter virtutes simplicium non manent in mixto, nunc autem manent. Vnde non est corruptio simpliciter, per quam fit generatio compositi, cum elementa non corrumpantur penitus. Idem enim est de materia disposita per aliquam alterationem factam circa ipsum subiectum, & de mixto. Tunc enim virtus formæ inducendæ est in ea. Vnde potentia sua non est adeo remota ab actu formæ, sicut ante alterationem, ante namq; alterationem ipsa materia erat in potentia remota ab actu, inchoata vero alteratione incipit potentia appropinquare actui. Sic vincente altero miscibilium, appropinquatur ad actum simplicis elementis. Cum vero alteratur magis & magis intenditur, plus & plus acceditur ad actum, vnde completa alteratione materia in actu constituitur. Alia est igitur potentia materię nude, & nondum alterata a potentia mixti, in qua est virtus alteratiua. Vnde hæc est propinquo actui quam illa & perfectior quia magis accedit ad actum suum. Si igitur esset in mixto essentia formæ elementis simplicis, quod est impossibile, statim vnico actu virtutis suæ fieret per se exiens. Esse enim est, proprium essentia, licet ab iniunctis differant. Ideo licet propinquior sit potentia, in qua miscibilia sunt in mixto actui suo quam potentia materię nude, in qua nihil est de actu, alteratione tamen indiget ad hoc, quod hæc potentia actui suo coniungatur. Vnde miscibilia sunt in mixto, non in potentia maximæ propinqua actui, quando mixtum est in optima sui proportione. Sed tunc maxime elongata sunt ab actu suo in tali genere, non tamen tantum distant, quod potentia materię nude. Hæc ille. Ex quibus patet, quod ideo ex mixto potest generari corpus simplex, quia est in eo non secundum suam formam substantialem, sed secundum suam virtutem. Et sic materia mixti est in potentia proxima ad formam elementis, licet non sit in potentia propinquissima. Ad aliam improbationem huius rationis qua probatur, quod continentia talium qualitatum elementarium non possit esse ratio resolutionis &c. Et arguitur, quod tunc ignis agens in lignum generaret aquam & aerem, si talis resolutio fiat ratione symboli &c. Dicitur primo, quod inter mixtum & elementa est plus quam symbolum. Tum quia qualitas mixti continetur in virtute totam virtutem elementis, non solum altera n qualitatem eius. Tum quia forma substantialis mixti continetur in virtute formam substantialem elementis. Ideo argumentum non improbat integram resolutionem nostram, sed capit eam imperfecte. Secundo potest dici vt prius, quod arguens supponit falsum scilicet quod in combustionem ligni fiat resolutio in aquam elementarem, vel quod si fiat in aquam elementarem, quod illa resolutio fiat sine noua generatione aque. Vnde dicitur, quod dum ignis comburit ligna, potest utiq; separare per viam compositionis, vel alio modo humano res adherentes ligno per viam contiguitatis. Sed hæc non est resolutio mixti in elementa, quia ille humor prius erat in actu, nec vilo modo erat pars ligni. Conceditur tamen, quod ignis potest generare aliquem humorem ex ligno, licet humor ille sit contrarius igni in vna qualitate. Et hoc de necessitate habet concedere arguens, immo quod potest generare aquam vel producere aquam. Quod patet, quia ipse ponit, quod in illo ligno, de quo loquitur, est aliqua relata forma aque, non tamen completa. Immo caret propria terminatione, vt eius verbis vtat, nec habet nomen, nec distinctionem formæ aque, & post combustionem illius ligni dicit, quod est vera aqua. Tunc arguitur sic. Ante istam combustionem & resolutionem, per te non est ibi vera aqua, & post illam combustionem & resolutionem est ibi vera aqua, & forma illa incompleta acquisiuit suum complementum, ergo per actionem alicuius agentis, non autem alterius quam ignis, igitur ignis dedit complementum formæ

Quo dicitur mixtum esse elementum.

Quo dicitur mixtum esse elementum.

Separatio per se actus generati.

Quo intelligitur verbum philosophi, qui ideo dicit illa non corrumpi totaliter, quia quod generatur ex ipsis & manet, est medium inter illa, non per participationem, sed per conuenientiam. Conuenit

mæ aque, & de aqua incompleta, & in potentia fecit aquam completam & in actu. Quanta igitur facilitate ipse ponit, quod ignis potest facere de aqua incompleta aquam completam, ita potest alius concedere, quod ignis propria virtute potest generare aquam ex ligno vel alium humorem. Sed hoc erit de per accidens. Ad confirmationem ibidem factam, qua queritur quomodo differat resolutio a corruptione, dicitur, quod cum ex mixto sunt elementa, vtique, est ibi vera generatio elementorum & vera corruptio mixti. Tamen talis corruptio dicitur resolutio potius quam corruptio, quia vnum corpus simplex corruptum in aliud, vel vnum mixtum in aliud mixtum, hac ratione quia scilicet elementa præexistebat in mixto in potentia proxima, non autem vnum simplex in alio, nec vnum mixtum in alio modo prius exposito. Et sic patet quod corruptio & resolutio differunt sicut superius & inferius, quia scilicet omnis resolutio est corruptio, sed non omnis corruptio est resolutio. Et hoc loquendo de resolutione substantiali ipsius compositi. Cum autem dico, quod nullum mixtum est in alio mixto in potentia ita proxima sicut elementa sunt in mixto, intelligo hoc de mixto quod natum est generari ex alio per viam alterationis præcedentis. Quod dico ad excludendum ea, quæ generantur per solam diuisionem totius continui in partes integrantes. Item intelligo de mixtis habentibus completam speciem, & non se habentibus per modum viæ ad aliud. Quod dico ad excludendum formas embryonum & cadauerum. Ad secundam confirmationem dicitur, quod Aristoteles ponit mixtum componi ex elementis, & resolui in illa non eo modo, quo arguens sibi imponit, sed alio modo superius exposito, quia scilicet aliquoties manent in mixto, & nata sunt generari ex mixto, & extrahi de illo, quæ de hoc, in quo sunt in proxima potentia, licet non in actu substantiali. Ad secundam principalem respondetur Grego, dicens, quod non omnia corpora mixta nutriuntur, vt patet de lapidibus & metallis. Itæ non omnia quæ nutriuntur, nutriuntur ex igne, aqua, terra, & aere, sed quedam ex aliis corporibus, quedam ex alio, vel aliquibus horum. Item dicit, quod non est intelligendum ea quæ nutriuntur esse ex illis, ex quibus nutriuntur isto modo, quod illa ex quibus nutriuntur secundum, suas formas ingrediuntur constitutionem nutritorum. Alias homines consistant ex vino, pane, herbis, & aliis innumerabilibus quæ sumuntur in alimentum, sed quia illa in substantias nutritorum conuertuntur, & ex similibus multis interuenientibus transmutationibus generata sunt. Vnde patet, quod d argumentum nullius est efficacis. Hæc Grego. & bene. In idem redit illud Her. dicentis, quod mixta nutriuntur ex elementis tanquam ex materia transiente, & non permanente. Et illo modo etiam sunt ex elementis composita & facta. Ad tertium dicit Grego, quod mixtio potest sumi tripliciter, & similiter mixtum. Nam ad generationem a icuius mixti plures concurrunt transmutationes. Quoniam primo miscibilia diuiduntur in partes, & illæ in vicem congregantur, & iuxta ponuntur. Deinde mutuo alterantur & inde continuantur. Postremo ipsa corrumpuntur, & noua substantia generat. Potest igitur mixtio primo modo accipi, p congregatione, & iuxta positionem partium miscibilium præcisæ, & talis mixtio non est generatio. Secundo modo pro alteratione miscibilium, & vnione & continuatione eorum & nec sic est generatio simpliciter proprie dicta. Tertio modo potest sumi pro generatione consequente prædictas mixtiones. Et sic est proprie generatio. Differat tamen a generatione in comuni, quia non omnis generatio præsupponit eiusmodi præcedentes mixtiones, & ideo non omnis generatio est mixtio, sed omnis mixtio sic dicta est generatio. Vterius dicit, quod nec in mixtione primo modo dicta, aut secundo modo miscibilia simpliciter corrumpuntur, sed essentialiter sunt in tali mixto, seu aggregato. Sed non sic vertitur quaestio ista de mixto mixtione tertio modo dicta, & in tali utique miscibilia simpliciter corrumpuntur. Quæ si dicantur non corrumpi vel manere, improprie dictum est. Verum est tamen ad sensum philosophi, qui ideo dicit illa non corrumpi totaliter, quia quod generatur ex ipsis & manet, est medium inter illa, non per participationem, sed per conuenientiam. Conuenit

enim in propriis qualitatibus cum illis miscibilibus, plusquam illa inter se, & per consequens etiam in forma, quæ tales qualitates consequuntur, & similiter etiam in operationibus prouenientibus ex qualitatibus illis. Et quia potest per suas qualitates in operationibus aliquo modo similes, ideo dicitur continere illa in virtute, & etiam illorum virtutem saluare. Hæc ille & optime. Et tunc ad improbationem huius responsionis, qua inferitur quod simili modo cum ex aere generatur ignis, posset dici, quod aer non corrumpitur, quia manet qualitas symbola &c. Negatur consequentia, quia forma aeris non manet in igne in potentia proxima, sed multum remota, ut dictum fuit. Nam ignis habet in actu siccitatem repugnantem formaliter humiditati aeris. Mixtum autem non habet qualitatem contrariam qualitati alicuius elementis ita formaliter, sicut duo elementa adinuicem. Item quia non tota virtus ignis, nec eius forma substantialis manet virtualiter in aere, sicut in mixto, ideo non est simile. Per idem patet quod non ita potest dici, quod casu aer remaneat in igne, sicut elementa in mixto. Dicitur tamen, quod tam in primo casu quam in secundo est vera generatio, & vera corruptio. Ad confirmationem dicit Grego, quod non ideo præcisè gutta vini non miscetur mille amphoris aque, quia corrumpitur, sed quia conuertitur in aquam. In vera enim mixtione nullum miscibilium manet, neque unum in aliud conuertitur, sed omnia corrumpuntur, & conuertuntur in quoddam medium commune, & istud patet ex litera, si auctoritas plene allegetur. Ait enim sic. Solutur enim species, & transmutatur esse in aquam, & iterum immediate sequitur ad propositum. Cum autem potentis æquantur, tunc transmutatur utrumque in dominas ex sui natura, non generatur autem alterum horum, sed medium. Hæc ille. Ad quartum patet ex solutione primi. Nam elementa non sic sunt in mixto, sicut in nuda potentia materię, sed sicut in materia proxima, non tamen propinquissima. Vnde Sanctus Thom. ubi supra sic dicit. Facile est videre triplicem potentiam, in qua aliquid est de isto, quod de potentia educitur in actum. Potentiam mixti vel materię quæ est in alteratione in qua licet essentia formæ non sit, virtus tamen eius ibi est. Potentiam totius, secundum quam partes sunt in toto, quæ est maxime actui propinqua. Hæc ille &c. Ad quintum dicit Grego, quod illa distinctio mixtionis debet intelligi de mixtione secundi modi, non tertii. Potest etiam intelligi de tertia illud dictum. Et tunc debet exponi, mixtio est miscibilium alteratorum vnio vnio, vnio inq; uno effecto communi medio & conuenientia. Aliter & non minus bene potest dici, quod mixtio ideo dicitur vnio, quia præsupponit talem vnionem, ita quod illa prædicatio non intelligatur per essentiam, sed per concomitantiam. Aduertendum tamen, quod non omne quod dicitur mixtum, præsupponit talem mixtionem. Et ideo non omne est mixtum propter huiusmodi mixtionem, sed propter conuenientiam, & æquivalentiam eius. Hæc ille. Quare autem dicat hoc, ratio est. Quia secundum eum, & Augustinus super Gen. capitulo. 15. de paruis, aliqui pices ita generati sunt ex aqua, & non ex aliquo alio elemento. Quod utrum sit verum, non est ad propositum. Tum ad improbationem huius responsionis, qua queritur, vtum illa forma mixti, quæ eminenter continet formas elementorum &c. dicitur, quod formæ elementorum nullo modo manent secundum suas essentias in forma mixti, cum hoc tamen stat, quod illud sit vere mixtum. Tum quia elementa conuersa sunt in illud, & istud generatum est immediate post illorum corruptionem. Tum quia virtus eorum manet in mixto. Tum quia formæ elementorum remanent in mixto in potentia proxima, vt ex illo posuit generari, non sic est de vegetatiuo & sensitiuo respectu intellectui, nec de perfectionibus creaturarum respectu Dei. Ad confirmationem dicitur, quod in mixtione tertii modi est vera corruptio elementorum, & vera generatio mixti, licet philosophus distinguat inter mixtionem & generationem & corruptionem, quod factum. Tum quia triplex est mixtio, & solum in tertia est generatio & corruptio, non autem in prima nec secunda. Tum quia in generatione elementum ex elemento, vel mixti ex mixto est generatio & corruptio

Cur gutta vini mille amphoris aque non miscetur.

triplex potentia, in qua aliquid dicitur esse.

Mixtio est miscibilium alteratorum vnio vnio quæ sentis.

ptio, non tamen mixtio nec resolutio. Tum quia in tali mixtione elementa remanent in potentia proxima in illo, quod ex eis generatur, ideo non dicuntur omnino corrumpi. Et similiter quia in tali resolutione non educuntur de potentia multum remota, ideo non dicuntur omnino generari, licet in primo casu veraciter corrumpantur, & in secundo veraciter generentur. Et ideo mixtio & resolutio distinguuntur a generatione & corruptione, quia non semper se se concomitantur. Et si aliquando sint idem, hoc est per accidens & non per se. Ad sextum respondet Gregorius, dicens, quod nec igni, nec aliquid aliorum trium corporum est alicuius substantia, quae sit per se vna elementum secundum illam distinctionem elementum, sed sic solae causae intrinsecae rei, scilicet materia & forma sunt elementa ipsius. Et si adhuc amplius contrahatur ad illud, in quod etiam res resolutur, sola materia rei est eius elementum. Ita patet per Commentatorem ibidem. Et si quaeratur propter quid ista quatuor prima corpora vocantur elementa respectu aliorum. Dico quod propterea, quia vel ex eis alteratis prius & mixtis, & tandem corruptis alia immediate generantur, vel ex eis quae sunt immediate ex illis sic genita, quamuis non omnia alia corpora ex eis sic generata sunt, & nec omnium isto modo dicuntur elementa, sed multorum. Haec Gregorius, & bene potest etiam dici, quod licet illa distinctio conueniat quatuor corporibus simplicibus, ex hoc non sequitur, quod elementa maneat in mixto sub formis propriis, licet aliquantulum maneat. Et hoc etiam habet arguens dicere cum non ponat aliquam formam elementi retinentem nomen, & definitionem, & complementum formae elementaris remanere in mixto, sed quandam eius partem. Et sic ipse dum vult omnia elementa esse in mixto, nullum ponit in mixto, nec saluat definitionem elementi ad litteram. Ad septimum dicit Gregorius, & ad confirmationem, quod propositio in qua fundat, scilicet quod sicut se habent illae duae litterae, b. & a ad hanc syllabam, ba, quod ita se habeant formae elementares ad formam mixti &c. Dicit inquam quod illa falsa est. Nec illam vnquam posuit Aristoteles in vna translatione, nec in alia. Vnde falsae allegatur. Vterius dicit, quod probatio arguentis ad illam propositionem adducta non valet, cum sit ex vtraque affirmatiua in secunda figura, sic arguendo. Iste sonus ba, est vna qualitas, forma mixti est vna forma, igitur &c. Vterius dicit, quod philosophus ibidem ubi allegatur non principaliter inquit. Vtrum elementa sint in mixto, uel non nec ex principali intentione agit ibi de forma mixti, sed principaliter intendit probare, quod in rebus est praeter materiam aliqua causa quae est forma. Gratia tamen exempli loquitur specialiter de forma mixti, quam antiqui non ponebant esse distinctam ab elementis. Et probat, quod ipsa est aliud quid ab eis, nec ex eis composita. Propter quod philosophus est ex toto contrarius intentioni huius opinantis, quia non dicit, nec intendit, quod elementa sint in mixto, sed solum, quod etiam si essent adhuc praeter illa, oporteret ponere formam mixti, & secundum hoc directe procedit ratio sua. Quamuis autem illa maior superius negata non possit haberi a philosopho, tamen Commentator videtur eam ponere, sed male. Nec mirum cum expresse ponat elementa in mixto. Et in hoc errat. Nihilominus cum hoc est contrarium intentioni opinantis, qui nullam aliam formam ponit in mixto, nisi formas elementorum, vel saltem vnam formam constatam ex eis. Quod nec Aristoteles. nec Commentator vnquam sentit. Sed totum oppositum &c. Vide ibi rationem Gregorii contra Aureo. in isto proposito. Et similiter contra aliam sententiam Aureoli in eadem materia ponentis formas elementares compositas intrinsece ex duabus realitatibus diuersarum rationum, quarum vna manet in mixto, alia non, & quomodo per optime confutata illa duo falsa fundamenta. Tunc ad improbationem huius responsionis ponentis formam mixti esse simplicioris quam sit illa syllaba, ba, vel sta, dicitur, quod forma substantialis non habet partes qualitativas, nec materiales vnius rationis, nec diuersarum rationum, ut arguens fingit, & ut Gregorius improbat. Vtrum autem haec syllaba, ba, vel sta, sit sonus indiuisibilis vel diuisibilis, & vtrum sit forma simplex vel composita, & vtrum prolatio illius syllabae sit in instan-

Opt. Aureoli
quod elementa
sunt in mixto
quod sua parte
remaneat in
mixto. Et re-
spondet opt. per
Grego.

ti vel in tempore, non est ad propositum. Credo tamen, quod non sit vna qualitas per se, & quod non in instanti, sed in tempore proferatur. Ad octauum dicit Gregorius, quod in mixtione omnia elementa corrumpuntur, & quod praeter illa est aliquod extrinsecum agens corrumpens illa, & inducens formam mixti. Et hoc siue sit aliqua virtus existens in continente, siue calor aliquis, seu aliquid aliud. Et hoc factis patet in mixtione tyriacae, & aliorum electuariorum. Nam praeter omnia illa miscibilia necessaria est actio ignis, vel immediate calidi continentis. Haec Gregorius. Et tunc ad huius responsionis improbationem, quae dicitur, quod ea quae corrumpuntur secundum substantiam non sunt, quae autem non sunt, misceri non possunt, & sic nullum erit mixtum ex elementis, si elementa non sunt adiuuicem commixta &c. Dicit Gregorius, quod si loquamur de mixto vere genito, illud non debet intelligi esse mixtum ex elementis per essentiam, sed per conuenientiam & aequiualentiam vel virtutalem continentiam, ut supra dictum est. Tu autem adde, quod liceat ea, quae nullo modo remanent in mixto, vel aliquo composito generato, haec actus, nec potentia proxima, nec in se, nec in suo effectu non possunt dici commixta, nec illud, in quo talia nullo modo remanent, possit dici mixtum, ex illis, tamen illud, quod est generatum ex aliquibus, & in quo talia remanent in proxima potentia, & in suo effectu, potest dici ex illis mixtum, sicut in proposito, ut dictum est saepe. Ad nonum negatur minor, scilicet quod forma elementorum sint tales, quod ab eis possit aliqua realitas tolli alia remanente, nisi loquendo de partibus integris & quantitatis. Et alia quae ibi finguntur multum vana sunt. Nec valet probatio per similitudinem de syllaba. Tum quia falsum est, quod sonus ille sit vna per se forma. Tum quia dato quod sic esset, non sequitur, quod ita sit de aliqua forma substantiali. Vnde arguit sic Gregorius contra istam imaginationem. Quia si forma elementaris habeat tales realitates partiales, aut vna illarum est actus alterius, & sic forma elementaris erit essentialiter composita ex proprio actu, & propria potentia, quod nullus diceret. Vterius sequitur, quod ipsa erit compositum substantiale per se generabile & corruptibile generabile quidem, dum mixtum dissoluitur in elementa. Quoniam tunc realitas quae erit in mixto, recipit suam actualitatem, & tunc est neque & integer ignis in actu, & ipsa forma ignis, cuius pars praefuerat. Quod est valde absurdum. Similiter illa forma erit compositum corruptibile, dum venit ad mixtionem, quia tunc forma elementi perdit suam actualitatem propriam remanente sola realitate potentiali & terminabili. Aut secundo modo neutra illarum realitatum est actus alterius, & tunc cum illa non sint eiusdem rationis secundum omnes, & sint in eodem subiecto primo, non constituunt vnam formam plusquam faciant grammaticam & musicam in anima, uel albedo & dulcedo in lacte. Praeterea si neutra est alterius actus, vtraque informat materiam immediate, & sit cum ea, vnum per se compositum constituit, & sic ex materia & ex vna illarum realitatum resultat vnum per se compositum, & ex eadem materia & alia realitate resultat compositum alterius rationis, aliud saltem partialiter a primo. Confirmatur Quia si per diuinam potentiam vna illarum realitatum informaret vnam partem materiae, & alia aliam portionem distinctam & discretam ab alia, non est dubium, quod ex eis cum suis materibus constituerentur duo composita diuersarum rationum. Et sic sequitur, quod ignis, & quodlibet elementum non sit vnum, nisi per accidens propter vnitatem materiae, sicut musicum & grammaticum non sunt vnum propter vnitatem subiecti musicae & grammaticae. Multa alia inconuenientia sequuntur ex illa opinione. Ad decimum dicitur, quod Commentatorem in hac parte non sequimur. Et sic patet ad argumenta contra secundam conclusionem inducta per Aureo. Ex quorum solutione solui possunt omnia alia, quae contra eandem fieri solent, ut patet ista. Vna sola forma cum materia non facit mixtionem, nec forma per se accepta, nec materia per se accepta, nec duo materiae, nec duo accidentia. Relinquitur ergo, quod mixtio sit secundum plures formas substantiales manentes in mixto. Secundum plerumque. Si elementa non manent in mixto, nisi in virtute cau-

Quo dicitur
aliquid esse
mixtum
mentis

Ad praedicta
quod secundo
modo dicitur
consequendum

Vnde aliquid
compositum
liber quod
dicitur mix-
tum

Haec ma-
nere in mixto
vel idem su-
per quod
dicitur in se-
cundo mo-
do

Mixta sunt
quae compo-
sita sunt
quae non ob-
stant vnitate
formae mixtae
sicut quodlibet

Quoniam sit
in elementis
vna materia
causantur

Quae elemē-
ta dicuntur
esse mixta
sunt in alio
manent

rum. Contra. Quia aut dicuntur manere, quia manent eorum virtutes propriae, aut quia manent virtutes consimiles. Non primo modo, quia virtutes eorum non manent illis corruptis, aliter accidens transiret de subiecto in subiectum. Nec secundo modo sufficit dicere, quia in igne remanet simul virtus, quae erat in aere, quia communicant in calore, & tamen non dicitur ignis misceri ex igne. Tertium est. Quia mixta sunt plus composita quam elementa, sed hoc non esset verum, si vtrouique non esset alia compositio, nisi ex vna forma substantiali, & prima materia, ergo oportet dicere mixta esse composita ex pluribus formis substantialibus. Quartum est. Mixtum sit ex miscibilibus, sicut ex principio materiali, sed si elementa tantum virtute manent in mixto, siue in forma mixti, tunc elementa magis se tenent ex principio formali, vel ex parte principii formalis. Quintum est. Quia aut aliquid remanet de elementis in mixto praeter materiam primam, ex quo mixtum fiat materialiter, aut non. Si non ergo non plus ferret mixtum ex elementis materialiter quam vnum elementum ex alio. Si sic, aut illa est forma substantialis, & sic habetur propositum, aut est accidens, & tunc idem sequitur, quia forma accidentaliter non manet nisi fundata super aliquam formam substantialem praecedentem saltem ordine naturae. Ad primum horum dicitur secundum Herneum, quod non ideo aliquid compositum dicitur substantialiter mixtum, quia forma elementaris in eo remanet vna vel plures, nec quia qualitates elementorum eadem numero intenses vel remissae remaneant. Nec ideo quia similes qualitates in specie remanent, sed propter hoc quod quaedam media qualitas resultans ex illis corruptis, in qua elementa manent in virtute & in potentia proxima, remanet in mixto. Vnde argumentum procedit ex insufficienti diuisione. Ad secundum dicitur, quod non ideo dicuntur elementa manere in virtute, quia eorum propriae qualitates remaneant eadem numero vel similes specie, sed qualitates eorum manent virtute in quadam qualitate media, & in proxima potentia ad actum. Non sic est de igne generato ex aere. Ad tertium dicitur, quod mixta dicuntur magis composita quam elementa, in quantum remanent qualitates elementorum, quae dicuntur simplices in illa qualitate media aliquo modo, sicut quidem qualitas dicitur composita non secundum partes realiter differentes, quae sint materia & forma, vel partes quantitativae, aut essentialis, sed secundum partes virtuales, differentes tantum sicut vegetatiuum & sensituum differunt in homine secundum rationem. Ad quartum dicitur, quod mixtum est ex miscibilibus, sicut ex materia transeunte quantum ad suas formas substantiales, licet maneat quod ad qualitates in illa qualitate media aliquo modo, sicut expositum fuit. Nec tamen oportet, quod pertinent tantummodo ad principium formae mixti immo possunt secundum quod a manent in tali qualitate virtute pertinere ad principium materiale, in quantum talis qualitas est dispositio materiae ad formam mixti. Si autem ponantur formae substantiales elementorum manere in forma substantiali mixti in virtute, sicut vegetatiuum in sensitui, ad hoc posset teneri mixtum fieri ex elementis materialiter, quia tale mixtum non potest fieri nisi ex elementis corruptis modeste vel immediate, ita quod oportet elementa esse materiam transeuntem talis mixti, non autem per materiam permanentem. Ad quintum dicitur, quod nihil idem numero, quod fuerit in elementis, manet in mixto nisi sola materia prima, & tamen vnum elementum magis dicitur manere in mixto quam vnum elementum in alio, quia de nouo ex elementis corruptis fit aliquid in mixto, in quo virtute manent qualitates elementorum, & forte consimili modo formae substantiales elementorum manent in forma substantiali mixti virtute sicut vegetatiuum in sensitui. Argumentum autem procedit ac si aliquid idem numero, quod fuerit in elementis praeter materiam primam, remanet in mixto. Omnia ista quae dicitur Herneus videntur concordare cum dictis Sancti Thomae. vno excepto, quia Sanctus Thomae videtur dicere in multis locis, quod illa qualitas media, in qua dicuntur elementa virtualiter remanere, est realiter qualitas composita ex partibus diuersarum rationum, & habere aliquid formaliter in se de calo-

re, & aliquid de frigiditate, & sic de aliis, ita quod quandoque intenditur vna eius pars, & alia remittitur. Et secundum hoc mixtum magis appropinquat ad hoc elementum vel illud, ut patet in tractatu de natura materiae. prius allegato. Ad argumenta primo loco inducta contra tertiam conclusionem dicitur. Et ad primum respondit Gregorius concedendo consequentiam. Et cum vterius assumitur, quod omne, quod inest homini per formam, per quam est animal inest ei in quantum est animal. Dicendum, quod hoc est falsa sumendo ly in quantum reduplicatiue vt sumit argumentum in vteriori deductione. Nam habet multiplicem instantiam. Aliquod enim bicubitum per eandem formam est quantum, & est bicubitum, & per consequens per formam per quam est quantum est bicubitum, nec tamen est bicubitum in quantum quantum, quia, non omne quantum est bicubitum. Similiter aliquod album per formam, per quam est album est quale, nec tamen est album in quantum quale. Nec probatio valet, siue enim in illa propositio sumpta sit diuinitas, siue de praedicto diuinitas est falsa, & instantia potest haberi in simili in exemplis positus, si quis aduertat, & in multis aliis. Haec Gregorius. Et sic contra hoc arguitur. Quia idem videtur esse dictum. Hoc conuenit Sorti per formam, per quam est animal, & hoc conuenit sorti in quantum est animal. Respondetur quod falsum est, quia plus importat secunda quam prima. Nam ad veritatem secundae requiritur, quod hoc conueniat sorti per formam, per quam est animal, sub ratione qua dicit esse animal, ita quod reduplicatio proprie dicta requirit quod forma reduplicata sit causa inherenti praedicti ad subiectum sub ratione illa, qua reduplicatur, hoc est, vt fundat talem rationem, & non sub ratione communiori, nec minus communiori, sed sub illa, sub qua reduplicatur primo & adaequate, quorum altero deficiente reduplicatiua est falsa, ut patet de ista, fortes est bicubitum in quantum quantum, vel fortes est albus in quantum qualis. Ad secundum negatur antecedens, & similiter assumptum in probatione illius. Dicitur enim, quod nullum accidens idem numero quod fuerit in corrupto manet in generato, & de hoc in praecedentibus satis habitum est. Sed contra hoc potest multipliciter argui. Primo quia secundum Commentatorem eadem quantitas numero manet in generato & corrupto. Secundo. Quia in instanti, in quo interficitur animal cadauer est tantae quantitatis, & consimilis organizationis, sicut erat viuum, sed hoc non esset nisi manerent accidentia eadem numero. Quod probatur, quia agens naturale potius est in agendo, quam corrumpens violentum. Sed agens naturale non potest inducere tantam quantitatem, & talem organizationem in instanti, sed per multum tempus. Ergo nec agens corrumpens potest inducere in instanti talia accidentia, nec esse dare aliud agens, a quo producantur in instanti. Tertio. Quia sensus deprehendit eandem quantitatem & similia accidentia in mortuo, quae erant in viuo, aut ergo remanent eadem accidentia in numero, vt apparet secundum sensum, aut non eadem. Si eadem, habetur propositum. Si non eadem, sed similia, quaeritur quod determinat cadauer ad talia accidentia similia prioribus. Quia aut natura materiae primae determinat cadauer ad ista accidentia consimilia, aut alia praecedentia accidentia in viuo, aut influentia caeli, aut agens particulare aut spiritus qui erant in corpore animalis, aut naturalis ordo formae ad formam, aut omnia ista simul. Sed nihil istorum potest determinare cadauer ad talia accidentia noua, igitur non sunt nouiter inducta, sed sunt eadem numero quae prius erant in viuo. Probatur assumptum quo ad singulas partes. Et primo quod non materia prima, quia illa quantum est de se est in determinata ad quodcunque accidens. Secundo quod nec anima, quia in illo instanti anima non est, uel saltem est separata a materia, & tunc non potest determinare materiam ad aliquid accidens. Item quia cum anima non determinet materiam ad formam substantialem sequentem, cum sit repugnans sibi igitur nec ad accidentia conuenientia illam immo ad opposita. Nec tertio praecedens quantitas & alia accidentia. Tum quia secundum te in illo instanti non sunt, ergo tunc non causant. Tum quia non possunt determinare ad formam sub-

Ad argu. primo loco facta
contra tertiam
concl.

Vtrum in ge-
nito possit re-
manere aliqd
idē accidens
numero quod
fuit in corrup-
to.

Dist. 17. ad qua-
tam secundum
et dist. 1. con-
clusionem septi-
ma circa finem.
Diffinitionis
partes signifi-
cant partes rei,
quas sententia.

quod frequenter dicitur in eodem tractatu, quod essentia quatuor-
titatis, & figuræ, & cicatricis, & coloris, quæ sunt in corru-
pto remanet in generato, licet non eadem dicitur Sancti Thomæ
in summa, & multis aliis locis, ideo ista diffinitio non videtur
tenenda, nisi cum proluxa glo. de qua forte aliis. Ad
tium principale respondit Gregorius, quod illud dicitur philo-
sophi secundum vim vocis acceptum intelligi oportet
de diffinitione data per terminos obliquos, verbi gratia
si dicatur, quod homo est compositus ex corpore & ani-
ma rationali. Talis enim diffinitionis partes utique signifi-
cant partes rei, vna materiam, & alia formam. Nec ex hoc
sequitur, quod sint plures formæ substantiales in re diffinita.
De diffinitione autem, quæ datur per terminos rectos, gen-
us, & differentiam non potest illud dicitur proprie intel-
ligi, quoniam secundum mentem philosophi genus non
significat partem sed totum, aliis non plus prædicaretur in
quid quam differentia, potest tamen proprie dici significare
partem pro eo quod significat rem imperfecte & confuse,
& per hoc quasi partialiter, & similiter differentia. Tota ve-
ro diffinitio significat perfecte. Et hoc bene docet Auic.
quinto suæ metaph. capi. 5. vbi mouens questionem quo
modo partibus diffinitionis dicuntur respondere partes
rei, & loquens de tali diffinitione dicit, talem multitudinem
non esse in re, sed in intellectu, vel secundum intellectum,
pro quanto res concipitur, vt non terminata conceptu com-
muni, & etiam vt terminata, quæ terminatio & terminatio
non est in re, sed in conceptu. Et propter hoc dicit ipse,
quod cum diffinitus hominem dicentes, quod est animal rationale
non intendimus, quod sit compositum ex animal & rationa-
li, sed quod ipse est animal rationale, ita quod primo significatur
homo, vt quoddam commune, & non terminatum, deinde
per differentiam quasi terminatur. Hæc Gregorius & be-
ne. Ad quartum respondit negando consequentiam, quoniam
non ideo philosophus volens illud probare probat non esse
procellum infinitum in prædicatis in quid seu potius in diffi-
nitionibus & partibus earum, quia enim multitudinem tali-
um fit in re multitudo formarum, sed sicut etiam innuit
Commenta. commento. 10. ideo quia si essent infinitæ for-
mæ in re, diffinitiones vel partes diffinitionis essent infinitæ
te, quod est falsum. Cum hoc autem bene stat, quod non sint
plures formæ in re, quæ diffinitur. Auctoritas autem Com-
mentatoris non est contra, quia qualitercumque intelligi
debeat illa utilitas formarum non dicit, quod formæ sint sim-
plices in materia secundum quod vnam recipit mediante alia,
quia. I. prius vnam deinde aliam. Hæc Gregorius, sed contra istas
solutiones ad tertium & ad quartum potest replicari sic.
Ordinabile in prædicamento debet natura rei
respondere, alioquin talis ordo esset casus & vanus, sicut
est de chimera & similibus, sed natura rei tali ordini non
responderet nisi diuersa prædicabilia existentia ordinate
in eodem genere dicerent diuersas formas pertinentes ad
illud genus, ergo diuersa prædicabilia existentia in genere
substantia ordinate puta corpus animal, & similia dicunt
diuersas formas substantiales. Sed de qualibet substantia
particulari existente in genere substantia prædicantur plu-
ra talia prædicabilia, ergo in omni substantia existente in
genere substantia sunt plures formæ substantiales, saltem
loquendo de substantiis materialibus. Si dicatur quod ad hoc
sufficit differentia rationis. Contra quia aut ista differen-
tia rationis prouenit ex parte rei, aut ex parte intellectus.
Si ex parte rei, hoc non posset esse nisi diuersis rationibus
responderent diuersæ res, & sic haberetur idem quod prius
Ex parte autem intellectus non potest prouenire talis di-
uersitas rationum, cum intellectus sit potentia passiva, &
vna existens respectu omnium intelligibilium. Diuersitas
autem effectus non potest prouenire ex parte subiecti, præ-
cipue quado subiectum est vnum, sed magis ex parte prin-
cipii actiui. Si dicas quod talis ordo fundatur super eadem
forma, prout dat diuersas perfectiones puta esse substan-
tiam, esse corpus, & sic de aliis. Contra. Iste perfectiones
aut sunt diuersæ re, aut tantum ratione, si re haberetur pro-
positum, quia tunc erit alia forma quæ dat esse hoc, & alia
quæ dat esse illud. Si dicatur quod differunt ratione, sequi-
tur inconueniens prius illatum, quia quæretur, vnde pro-

Ex hoc quod non
est processus in
infinitum in quod
non sequitur quod
in composito sint
plures formæ (Bales)

uenit talis diuersitas rationis. Secundo sic. Diuersa obiecta
intellectus sunt diuersa, quod quid est, sed genus & differ-
entia sunt diuersa obiecta intellectus, cum vnum sine alio
intelligi possit: igitur &c. Secundo diuersa quod quid est,
sunt a diuersis formis, quia quod quid est, est a forma, igitur
genus & differentia dicunt diuersas formas. Tertio,
quia idem non potest esse simile & dissimile eidem secun-
dum eandem formam, sed homo secundum quod est ani-
mal est similis asino, secundum vero quod est homo, est
dissimilis, igitur alia forma est, secundum quam est homo,
& alia secundum quam est animal. Quarto. Quia si per ean-
dem formam asinus habet quod sit asinus, & animal, & cor-
pus, & substantia, tunc intellecto corpore intelligeretur a-
sinus animal &c. Consequens est falsum, probatur conse-
quentia, quia vnum quod quid intelligitur intellectu sua for-
ma, sed secundum te forma, qua asinus est asinus & animal,
& corpus, etiam substantia est vna & eadem, igitur &c. Quinto.
Quia secundum philosophum 9. metaph. simplex, aut
totaliter cognoscitur, aut totaliter ignoratur, ergo per op-
positum illud, quod nec totaliter ignoratur, nec totaliter
attingitur est compositum. Sed omne quod est in prædica-
mento substantia potest sciri secundum suum genus
generalissimum, & ignorari secundum suam differentiam,
ergo omne tale est compositum ex pluribus formis. Sexto
Secundum philosophum ibidem in simplicibus non est
quæstio, sed de quidditate formalis cuiuslibet substantia potest
formari quæstio, & queri quid est, vt quid est homo,
vel animal, & propter quid est, vt propter quid homo est
animal, vel huiusmodi, ergo quidditas cuiuslibet substan-
tia etiam quantum ad illud, quod se tenet ex parte forme,
est composita, quod non esset, nisi haberet plures formas.
Ad primam harum secundum Herueum dicitur, quod or-
do prædicamentalis non fundatur immediate super rem
extra, sed mediante operatione intellectus rationis, rerum
apprehendens, & ideo non oportet quod diuersitas prædica-
torum in eadem linea prædicamentali de eodem indiui-
duo prædicantium fundetur super diuersas formas eiusdem
rei, sed super vnam, quæ sit in una re, & si habens plu-
res rationes. Ordo igitur prædicamentalis habet fundamē-
tum in re, non immediatum, sed remotum. Pro immedia-
to autem fundamento habet esse quod res habet in anima
& ordinem qui rem sequitur secundum esse tale, & ideo
ordo prædicamentalis non requirit realem diuersitatem
in ipsis ordinatis, sed tantum ordinem rationis. Nec ta-
men est figmentum, sicut chimera, cum habeat fundamen-
tum remotum in re, non autem chimera, ideo prima re-
sponsio, quæ ibi adducitur fuit bona. Et ad huiusmodi im-
probationem dicitur, quod ista diuersitas rationum pro-
uenit ex parte rei, sicut ex parte eius, quod natum est esse
fundamentum talium plurium rationum, ex parte autem
intellectus sicut ex parte subiecti quod natum est diuersi-
mode, & ad diuersos conceptus moueri ab eadem re. Cuius
causa est, quia res vna cum intellectu agente mouet in
intellectum possibilem ad speciem intelligibilem, vel ad cō-
ceptum aliquem, sicut causa æquiuoca. In causa autem æqui-
uoca non est inconueniens plura, & differentia specie fieri
manente eodem principio actiui & passiuo, & præcipue
quando sunt quodam ordine, sicut de eadem re intelle-
ctus quodam ordine habet diuersas conceptiones magis
& minus determinatas. Quando ergo dicitur, quod
non potest esse ex parte rei talis diuersitas rationum, nisi sint
diuersæ formæ secundum rem in eodem negandum est,
quia idem potest esse causa plurium in causis æquiuocis.
Et si dicatur, quod tunc res mouens intellectum sic æqui-
uocæ est nobilior ipso intellectu, qui mouetur. Ad hoc di-
citur quod non sequitur, quia res materialis non mouet
intellectum in virtute propria, sed in virtute intellectus a-
gentis, qui est nobilior intellectu possibili. Vel potest dici
quod ista diuersitas rationum prouenit non ex pluribus
causis existentibus in re, sed ex comparatione eiusdem
secundum eadem formam ad diuersas, & prout dat diuersas
perfectiones modo, quo prius dicebatur. Et ad huius im-
probationem dicitur, quod esse corpus, & esse animatum,
& sic de aliis vsque ad speciem specialissimam, & indiui-
duum contentum sub ea, sunt idem secundum rem, & dif-
ferunt

quando p
conuenit
in genere
in specie
conuenit

Complex aut
nihil con-
uenit, aut
nihil igno-
ratur quæ
sunt in re

Ordo præ-
dicamentalis
deum formæ
non nisi me-
te iudicatur

Diuersitas
autem formæ
quæ in eam
re fundatur
unde patet

ferunt ratione, vnde autem proueniat ista differentia ratio-
nis dicitur est. Ad secundam replicatur dicitur, quod non
oportet, quod omnia, quæ sunt diuersa obiecta intellectus
esse diuersa quod quid est secundum rem, sed sufficit, quod
sint diuersa secundum rationem, & ideo possunt sumi ab
vna forma habentes plures rationes. Ad tertiam dicitur,
quod accipiendo similitudinem proprie dictam, homo &
equus non sunt similes etiam secundum quod sunt anima-
lia, quia similitudo perfecta & proprie dicta non est con-
uenientia in genere, sed in specie specialissima, alioquin al-
bum & nigrum essent similia, sed accipiendo largo modo
similitudinem pro quacunque conuenientia in aliquo ge-
nerali, talis similitudo potest conuenire eidem & respectu eius-
dem cum dissimilitudine proprie dicta, quæ est secundum
speciem specialissimam, sicut album & nigrum sunt proprie
dissimilia in eo, quod album & nigrum, sunt autem largo
modo similia in eo quod colorata. Ad quartam dicitur, quod
licet sit eadem forma qua asinus est asinus & qua asinus
est corpus, non tamen oportet quod intellecto corpore in-
telligatur asinus, nisi in vniuersali, & in potentia, quia cor-
pus non imponitur ad significandum determinate asinum,
vel eius formam, sed indeterminate, vnde dicitur, quod
indeterminate se habet ad asinum & multa alia & contractum
ad asinum non dicit aliam formam in asino ab illa, qua asinus
est asinus. Ad quintam dicitur, quod simplex cognitio
ne, qua secundum suam essentiam cognoscitur, totaliter
attingitur quantum ad essentiam, vel totaliter ignoratur,
nihil sciendo isto modo de eius essentia, sed loquendo de
cognitione alicuius simplicis per effectum suum, sic potest
quo ad aliquod cognosci, & quo ad aliquod ignorari, non
quod sit in simplici secundum rem aliud & aliud, sed secundum
rationem, & quæ per effectum potest innorescere, quo ad
aliquam rationem suam puta quod sit substantia, & latere quo
ad aliam, sicut sit talis substantia in speciali. Et sic est forma
rei materialis si in se potest videri ab intellectu, intelligere
tur totaliter, saltem quantum ad totalitatem rei, sed quia
apprehenditur per effectum potest quo ad aliquod latere, &
quoad aliquod cognosci. Potest autem breuiter dici in sum-
ma, quod simplex totaliter attingitur, vel ex toto ignoratur,
quo ad totalitatem rei, quia non habet partes reales, qua-
rum vna possit cognosci altera ignorata, sed quo ad totali-
tatem rationis non oportet, quia quodlibet simplex potest
habere plura secundum rationem. Ad sextam dicitur, quod in simpli-
cibus non est quæstio, quæ queratur de vna parte secundum
rem, altera parte scita, tamen enim quod habent partes rationis
potest in eis esse quæstio, quia possunt in eis esse plura secundum
rationem, quorum vnum potest sciri altero ignoto. Aliter
potest dici, quod in simplicibus quando videtur in se, non est
quæstio, sed bene potest in eis, & de eis esse quæstio, quan-
do cognoscitur per effectum. Ite solutiones sunt Heruei,
& si bene intelligantur, bonæ & iustificantes sunt. Sed scien-
dum, quod cum dicit, quod ordo prædicabilium non habet pro-
ximum fundamentum in re, sed remotum. Hoc potest tri-
pliciter intelligi, vtpote quod ista prædicabilia, substantia, cor-
pus, animal, non fundentur immediate in re extra. Primo
modo quod natura significat per ista tria nomina non sit im-
mediate & formaliter in re extra, sed solum sit fabricata per
intellectum, & iste sensus est falsus. Secundo modo quod
conceptus, vel ratio horum nominum fundetur in re, vt
in fundamento remoto, ita quod nulla res immediate sibi re-
spondeat, sed solum mediate, & iste sensus est falsus, quia
illis conceptibus immediate respondet natura rei, sicut im-
mediatum & proximum fundamentum suæ veritatis, vt si-
gnatum & representatum suo signo & representatio. Ter-
tio modo quod intentionem generis vel speciei, aut differ-
entiam, quam intellectus attribuit naturis rerum, nulla res
extra immediate correspondeat, sed solum mediante, puta
quod hæc natura animal dicatur genus non secundum
esse extra, sed vt est intellecta, & habet in intellectu esse ob-
iectum vel intellectum, & iste sensus est verus. Et de hoc
pulchre loquitur Sanctus Thomas, primo sen. dist. 2. q. 1. arti-
3. per totum: dicendum est ergo, quod eadem res extra im-
mediate fundat conceptum substantia, & corporis, & ani-
malis, & hominis, & intellectus, inter hominis conceptus
ponit ordinem realem. Natura autem vt intellecta sub illis

conceptibus, & enim esse quod in illis, vel per illos, habet in
intellectu distinguitur a seipsa secundum rationem, & ha-
bet ordinem rationis ad seipsam, secundum quod diuersi-
mode concipitur alio & alio conceptu, & sic ordo iste non
immediate fundatur in re extra, quia ordo posterior est
suis extremis, vna autem res non potest habere vicem duo-
rum extremorum, nisi plurificetur per intellectum. Et si vl-
terius quæritur, vnde habet res, quod posuit in mediate funda-
te conceptus tales plures, dicitur quod hoc est non solum quia
habet in se plures entitates essentielles, aut accidentales rea-
liter diuersas sed etiam quia continet in se eminenter, & y-
nite perfectiones alibi realiter dispersas, sicut quia perfectio
corporeitatis reperitur alicubi, sine perfectione vite, & vita
sine cognitione, & cognitio sine intellectu. Anima vero in
lectuina continet vnde omnes illas perfectiones, ideo po-
test fundare quatuor conceptus, ac si constitueretur ex qua-
tuor formis realiter distinctis, & quod dico de anima in-
tellectiua, intelligit de homine. Itæ alio modo supra tacto
per Herueum, quia. Tres potest in multos effectus, ideo dicitur
cognoscit non in se sed per suos effectus potest fundare mul-
tos huiusmodi conceptus. Quomodo autem conceptus ge-
neris & differentia non sumantur a diuersis formis, ostendit
Sanctus Thomas de spiritualibus creaturis, quæstione pri-
ma in solutione argumenti. 24. Item prima parte q. 76. art.
3. in solutione quarti, & q. 50. articulo. 2. in solutione primi.
Et hoc in idem redit cum primo, quia ex hoc res, puta ani-
ma intellectiua potest in multos effectus specie diferentes
quia, continet virtualiter plures formas inferiores, sed de-
hoc nihil plus ad præsens. Ad argumenta secundo loco con-
tra tertiam conclusionem inducta dicitur, Et ad primum
quidem dicit Grego. quod hoc nomen corpus æquiuoce sumi-
tur. Quandoque enim significat ipsam quantitatem seu
dimensiones sicut apud Commentato. in de substantia or-
tis cap. primo & primo phy. commento. 63. Quandoque
autem omnem naturam seu substantiam quæram, vt apud
Aug. 7. super Gen. ca. 17. de paruis, vbi ait. Nos dicimus cor-
pus naturam quantum longitudine, latitudine, altitudine
spacium loci occupantem, & isto modo homo est corpus,
& etiam materia eius est corpus. Moderni autem doctores
distingunt corpus in corpus, quod est genus, & sic dicitur
de omni substantia composita ex materia & forma substan-
tiali, & corpus, quod est altera pars compositi, vel signifi-
cat alteram partem compositi distinctam contra formam
Primo modo concedo, quod homo est corpus. Sciendum ta-
men quod sicut anima, etiam quod significet totum com-
positum, quia tamen eius differentia constituitur, vt loquitur
modo colufo, significat determinate formam. Iam iam,
ideo animal dicitur esse animal principaliter per animam
Sic licet corpus, quod est genus significet substan-
tiam compositam, & de illa solum secundum hunc modum
accipiendi prædicetur, quia tamen eius differentia constitu-
tina significat determinate materiam, sicut patet in diffini-
tione eius, nam diffinitur, quod est substantia materialis, ideo
corpus dicitur esse corpus principaliter per naturam, i. q. a
est ex materia compositum, & non est corpus per aliquam
aliam formam ab anima intellectiua, nec per animam, sed
per materiam. Ad secundum dicitur sic. Corpus altera pars
compositi est sola materia. Veruntamen hoc potest dupli-
citer accipi. Primo modo communiter, & sic quilibet ma-
teria est corpus, quo modo etiam accipit Commentator
primo phy. commento. 63. vbi posita diffinitione de du-
plici alteratione, substantia & accidentali ait. Et tamen
considerauerunt istud quod desert vtræque transmuta-
tionem, & inuenerunt ipsum idem numero & corpus de-
monstratum. Videmus enim idem corpus in eodem lo-
co transferri de caritate in terretreitatem, & de terre-
streitate in vegetabilitatem &c. Et in 12. metaph. commen-
to 3. i. dicit, quod elementa alterantur adinuicem in acciden-
tibus & formis substantiis remanentibus illis in hac
corporeitate simplici. Constat autem quod illud non potest in-
telligi nisi de materia sola non autem de composito ex ma-
teria & forma substantia quacunque. Tum quia in nullo
elementorum est plus quam vna forma substantialis. Tum
quia sola materia secundum ipsum est subiectum genera-
tionis, sicut patet in eodem commento primi physicorum
per

Vnde habe
res una quod
sit fundare
plures conce-
ptus.

Conceptus ge-
neris & dif-
ferentia non
fundantur a di-
uersis formis.

Ad argum. secundo
loco contra ter-
tiam conclusio-
nem.

Ly corpus æ-
quiuoce nomen est.

per eundem contra Auic. & infra commento. 66. Nec est contra hoc quod ibidem dicit, quod qui ponit hanc materiam esse corpus peccat, quoniam tunc accipit corpus propriis dimensionibus, quas probat, ibidem differre a materia. Et istud clarum est volenti aspicere. Sic autem accipit de corpore potest concedi, quod ignis & quilibet substantia materialis, seu corpus primo modo dictum, est compositum ex corpore & forma, alio modo potest accipi specialiter corpus pro materia organata, & sic sola anima confusa sunt dici composita ex corpore. Ad tertium dicit, quod forma cadaueris est nouo introducit, non tamen semper eiusdem rationis sicut assumit argum. sicut nec semper eodem modo dissoluitur armonia, & corrumpitur complexio animalis, sed aliquando per superabundantiam humoris contrariis, & quandoque per excessum vnius qualitatis, aliquando per excessum vnius qualitatis contrarie, & interdum tam variis & tam diuersis complexionibus generantur, quod eas etiam diuersa forma cadaueris secundum speciem consequuntur, quod et aliquando apparet sensibiliter ex diuersitate accidentium ipsorum cadauerum, quamuis etiam exterioribus accidentibus non percipiatur talis diuersitas. Non tamen nego quin etiam a diuersis causis possit sequi forma cadaueris eiusdem rationis, nec hoc est inconueniens quoniam hoc etiam videmus in pluribus effectibus naturalibus. Eundem enim calorem secundum speciem causat sol & ignis & sic de multis aliis. Ad quartum dicit concedendo, quod frequenter multa accidentia manent eadem numero, & in eodem subiecto, & dicit quod sola materia est subiectum. Ad quintum dicit, quod nulla de consequentiis ibi factis valet, si in eis capiatur corpus pro altera parte compositi, nam sicut eadem ipsa materia existens in sepulchro fuerat pars essentialis naturae humanae in Christo, ita & idem corpus existens in sepulchro fuerat pars naturae humanae in Christo, & quod tunc erat mortuum prius fuerat viuum, nam tale corpus Christi nihil aliud erat intrinsece quam ipsa materia. Et iterum fuit vnica verbo ab eo assumptio nouae rei. Idem etiam dico de corporibus sanctorum loquendo precise de eo, quod est essentialiter corpus. Veruntamen in eis nouae formae substantiales introductae sunt, quod neminem puto debere negare, alioquin pulueres, in quos resoluta sunt multa corpora sanctorum quos veneramus, fuissent partes essentialis illorum sanctorum dum viuerent, quod est absurdum & manifeste falsum: & ideo quilibet habet concedere, quod tales reliquias veneremur non quia fuerunt ipsae partes sanctorum, sed quia pars earum fuit pars sanctorum. Istam autem partem dico solam materiam. Haec sunt solutiones Greg. ad prima quinque argumenta, veruntamen dictis solutionibus licet plura vera dicat, tamen duo principaliter dicit contra mentem beati Tho. & suorum sequacium. Quorum primum est, quod materia prima est corpus, quod dicitur pars hominis. Secundum est, quod subiectum proximum, & immediatum accidentium corporaliu est materia prima. Et consequenter dicit, quod eadem accidentia numero, quae fuerunt in viuo, remanent in mortuo, ideo secundum principia beati Tho. oportet aliter respondere. Et ideo ad primum dicit Herueus negando minorem. Et ad probationem dicit, quod si esse sit idem re cum esse substantialis corporeum in homine non est diuisibile in partes quantitativas nisi ratione materiae, quae est quantitas per accidens, & licet anima sit in diuisibilis, potest tamen esse causa talis diuisibilitatis, siue quantitatis, quia licet diuisibile & indiuisibile habeant oppositas rationes, ita quod esse vnum non sit esse alterum, non tamen sunt ita opposita, quod vnum non possit esse cum alio, & esse causa alterius, & esse pars eius, sicut patet de vnitate compositi ex materia & forma, quae est indiuisibilis in materiam & formam, & tamen est pars compositi ex materia & forma, similiter si esse differat ab essentia non oportet, quod esse substantiale corporum hominis sit diuisibile, cum tale esse sit in sola anima separata, in qua ponitur totum existere hominis, remanere, ab illis, qui ponunt esse & essentiam realiter differre, sed esse accidentale eius est diuisibile. Et similiter ad illud quod dicitur de spirituali & corporali. Dicendum quod spirituale dicitur illud, cuius esse nullo modo potest communicari corpori sicut est angelus, tale etiam spirituale est

Effectus eiusdem rei potest esse a diuersis causis.

Examinatio sol Greg.

Alia ratio ad praedicta arg. per Herueum. Indiuisibile potest esse causa diuisibilis.

Forma spiritualis dupliciter.

corpus non proprie opponuntur, sicut opponuntur albi & nigrum quod habeant esse circa idem, sed sunt dispersa, ita quod vnum non potest esse alterum, nec stare cum altero in eodem subiecto vel supposito creato: si autem forma spiritualis dicatur, forma, quae non est quanta per se, nec per accidens, potest tamen esse forma corporis talis forma spiritualis, licet non possit esse corpus, potest tamen esse pars corporis, nec est opponitur proprie. Vnde esse corporeum substantiale hominis potest esse ab anima, siue esse differat ab essentia, siue non. Haec Herueus. Item ibidem dicit. Forma corporalis vocanda formam corporealem formam, quae constituit substantiam corporealem in esse corporeali, non oportet quod sit quanta per se, vel per accidens, sed bene esse pars quanti per accidens, & sic est hic. Nam anima est pars hominis, qui per accidens, quod est quantitas ratio ne materiae est quantitas. Haec ille, & bene. De dubio autem quod replicat de esse corporeo &c. Dicendum quod esse corporeum hominis potest dupliciter accipi. Primo modo prout dicit esse essentia rei corporeae, & sic illud esse non est aliud quam essentia corporeae. Et sic tale esse est quid quantum per se vel per accidens. Per se quidem loquendo de corporeitate substantiali. Per accidens vero loquendo de corporeitate, quae est de genere quantitatis. Secundo modo potest sumi pro accidentali existentia rei corporeae, & tale esse est penitus incorporeum, cum principaliter sit actus animae intellectiuae, & ex consequenti totius compositi. In hominis. Ad secundum respondet Herueus quod corpus & anima non sunt partes viuentium secundum rem immo secundum rem corpus nominat totum, & includit realiter animam, licet indeterminate, & anima nominat partem. Sed dicuntur partes secundum rationem, sicut si animal & rationale, vel magis anima rationalis dicerentur partes, nec per consequens distinguuntur contra se inuicem secundum rem, sed tantum secundum rationem. hoc excepto quod sic corpus dicit totum secundum rem, sed anima dicit partem secundum rem, & ideo nihil prohibet unum includere alterum secundum rem, saltem indeterminate. Veruntamen licet ita sit, tamen vnum magis dicitur esse corpus & anima quam ignis vel quodcunque aliud inanimatum dicitur sic componi ex corpore & forma, quia anima plus eleuatur super materiam quam aliae formae materiales, quia per ipsam compositum habens eam mouet seipsum, & ideo magis dicitur componi ex corpore & anima quam ignis ex corpore & forma ignis. Vel hoc ideo est, quia vulgus communiter creditur materiam esse aliud praeter totum corpus, nec includi in corpore, ideo sic loquitur de animatis. Et similiter philosophi sic loquuntur, quia loquendum est ut plures. Haec ille. Ad tertium dicitur, quod solutio Gregorii bona est ad hoc argum. Ad quartum negatur maior, quia nullum accidens idem numero manet in generato & corrupto, licet familia sint in hoc & in illo. Ad quintum negatur consequentia: ibidem facte, verum quantum ad primum consequens ibidem illatum dicit Herueus, quod corpus Christi viuum & mortuum fuit idem numero propter vnitate materiae, & propter vnitate suppositi, tamen non dicitur idem numero simpliciter propter vnitate materiae, sed propter vnitate suppositi, non autem dicitur idem numero propter vnitate formae viuui & mortui, quia nec vna fuit forma viuui & mortui, haec ille. Dicitur ergo ad illam primam consequentiam, quod corpus Christi in sepulchro existens fuit pars essentialis naturae humanae in Christo per synecdochen, quia, scilicet pars illius corporis, scilicet materia prima fuit pars naturae humanae in Christo, non autem totum illud corpus, quo ad formam & materiam. Et similiter conceditur quod corpus illud mortuum fuit idem numero cum corpore Christi viuo quantum ad materiam, & ultra hoc quia eidem supposito vnicebatur istud & illud. Vltimius dicitur, quod corpus illud mortuum non fuit nouiter assumptum a diuinitate, quo ad omnes eius partes essentielles, scilicet materiam & formam, sed solum quo ad eius formam substantialem, & eodem modo dicitur de corporibus sanctorum. Vnde Herueus dicit hoc sic dicit. Licet in cadauere mortuo nihil remaneat nisi prima materia de his, quae fuerunt in corpore viuo, tamen quia communiter natum est post viuum succedere tale cadauer, & non aliud, nisi hoc sit per

per combustionem tale cadauer magis inducit in memoriam & venerationem sanctorum quam forma ignis, & ideo Ecclesia habetio cadauera & ossa sanctorum magis dicit se habere corpora eorum quam habet ignem vel vermum, & per eandem causam illa ossa possunt mactendere immediate, sed per multas transmutationes a porcis vel bobus, nec ita habent referri in porcos, sicut in sanctos, & eadem ratione cadauera aliorum hominum dicitur corpora eorum &c. Ad ea quae inducuntur specialiter de Christo respondetur, & ad primum dicitur, quod in Christo nunquam fuit aliqua forma substantialis, nisi anima sua rationalis. Et tunc ad primam huius improbationem respondit Herueus quod Spiritus sanctus causauit formam corporeitatis, quae est anima, quae in homine non est alia forma corporeitatis praeter animam, quam quidem non facit agens naturale nisi disponendo materiam ad eam per organizationem, & per alias dispositiones accidentales, quas facit in instanti infusionis aere, & sic dicit Spiritus sanctus formasse corpus Christi in instanti, modo quo format agens naturale post alterationem praecedentem, quia in instanti infusionis aere causauit organizationem, & alia accidentia disponentia ad animam, & manentia cum ea. Procedit ergo argumentum ex suppositione falsi. scilicet quod Spiritus sanctus formauit corpus Christi causando in eo aliam formam corporeitatis substantialem praeter animam, quod est falsum. Ad secundam improbationem dicit Christus habuit corpus a matre sua sicut preparante materia transeuntem, sicut aliquis dicitur panem a dante farina, non autem habuit corpus ab ea sicut a dante forma substantialem corporeitatis manentem in eo, ut assumitur in minori & falso. Ad tertiam dicitur quod corpus & anima nec in Christo, nec in alio viuente sunt plures essentialiter oino diuersae secundum rem, sed secundum opinionem, qui credit corpus omnino diuersum ab anima, sicut a parte secundum eam diuisa. Nunc autem loquendum est ut plures, sed intelligendum ut pauci. Ad quartam dicitur ut prius. Et de hoc B. Thom. 3. par. q. 9. ar. 5. sic dicit. Hoc quod dicitur simpliciter potest dupliciter accipi, vno modo prout simpliciter idem est, quod absolute, sicut simpliciter dicitur, quod nullo addito dicitur, & hoc modo corpus Christi viuui & mortuum simpliciter fuit idem numero. Dicitur aliquid esse idem numero simpliciter, quia est supposito idem. Corpus autem Christi viuui & mortui fuit supposito idem, quia non habuit aliam hypostasim viuui & mortui praeter hypostasim verbi Dei. Alio modo simpliciter idem est, quod oino vel totaliter, & sic corpus Christi non fuit simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis viuuentis. Est. n. predicatum essentiale, non accidentale. Vnde consequens est, quod corpus, quod definit esse viuuum, non totaliter idem remaneat. Si autem diceretur, quod corpus Christi mortuum totaliter idem remaneret, sequeretur quod non esset corruptio corruptione mortis, quod est haereticum galitanum, ut istis dicit, & hinc in decretis 2. q. 2. & Dam. dicit lib. 3. quod corruptionis nomen duo significat. Vno modo separationem aere a corpore & alia hmoi, alio modo perfectam dissolutionem in elementa: ergo incorruptibile dicere corpus Domini secundum Iulianum & Gala. secundum primum modum corruptionis ante resurrectionem, est impium, quia corpus Christi non esset constubstantiale nobis, nec in veritate mortuum esset, nec enim veritate saluati essemus. Secundo modo autem corpus Christi fuit incorruptum. Haec ille. Et ad id quod adducitur contra hanc solutionem dicit Herueus, quod corpus non supponit pro natura corporea, siue pro corporeitate, sed pro supposito habente corporeitate, & ideo non oblat, quod non fuerit simpliciter eadem corporeitas, per diuersitatem formae, sicut sit simpliciter idem corpus per identitatem suppositi pro quo supponit corpus, nec est simile de corpore & de albedine, quia licet corpus non sit adiectiuum, nec dicitur denominatiue, sicut termini adiectiuum, est tamen concretum substantiuum, & ita pro supposito. Haec ille. Aliter potest dici quod dato, quod corpus supponat per naturam corpoream vnica filio Dei, ad huc tamen natura corporea viuua, & natura corporea mortua dicitur idem corpus simpliciter ratione identitatis suppositi, non sic intelligendo, quod hoc corpus, aut illud esset suppositum, sed quia hoc & illud vnici fuit eidem supposito. Et vltimius notandum est, quod inter corpus Christi viuui & corpus Christi mortui non solum fuit illa vnitas suppositi, immo fuit alia vnitas multum faciens ad propostum. scilicet vnitas actus existentiae, quia per idem esse erat hoc corpus & illud. scilicet esse diuini suppositi. Has autem duas vnitates nunquam habuit corpus viuuum & corpus mortuum alterius hominis praeter Christi. Ad gloriam ibi adductam dicit Herueus, quod gloria illa sic intelligenda est, quod corpus Christi non deficit in intentione corruptionis, quae est putrefactio. Non autem quin quantum ad esse carnis, quod habebat in corpore viuo fuerit corrupta, & resolutio fuerit facta vsque ad primam materiam, sicut in corruptione cuiuslibet substantiae. Et ad illud quod pollea subiungitur, dicendum quod caro quae accipitur pro parte organici corporis, sicut pes, & oculus, vel ner-

trus sunt partes organice, & caro sic dicta non fuit eadem viuua & mortua. Quandoque autem caro accipitur pro supposito habente naturam carnalem, sicut ibi verbi caro factum est, & sic sicut fuit idem suppositum in morte & in vita, ita fuit eadem caro viuua & mortua. Haec ille. Tu dicitur prius, quod accipiendo carnem non pro supposito, sed pro natura carnalis, adhuc fuit eadem numero. Tum caro Christi per vnitate materie. Tum per vnitate suppositi. Tum per vnitate existentiae actualis. Et ista est intentio S. Tho. Et ad textum illum non dabis sanctum tuum &c. Herueus dicit, quod intelligitur de corruptione, quae est putrefactio, & non corruptio tali corruptione de fuisse privilegium Christi, licet hoc fuerit coicatum cum spiritu. B. Virgini, quia hoc debebat principaliter Christo. Sed fuit coicatum cum spiritu. B. Virgini in quantum caro Christi erat quodammodo caro eius, ut videtur Aug. dicere. Ad confirmationem dicit Herueus, quod si loquatur de carne prout vnicebatur pro supposito habente carnem vel naturam carnalem, leue erit soluere, quia Christus post resurrectionem ostendit discipulis suppositum carnalem naturam habens, non quidem in se, sed in natura resurgente sibi vnica, quod iactauerat in sepulchro, quamuis natura carnea resurgens & iacentis non esset eadem quantum ad formam si autem accipitur ibi caro pro parte organice, tunc dicitur quod Aug. in illa auctoritate loquitur in opinionem vulgi, qui non viger nisi cognitione sensitiua. Vel loquitur de eadem carne secundum formam accidentalem, quae est figura, non quantum ad identitatem numeralem, sed specificam. Tu dicitur prius, quod haec caro, & illa dicitur eadem caro pro praedicta triplicem vnitate. Ad aliam confirmationem ex dicto Hilarij dicitur, qui supra, quod Hilarius vocat carnem spoliata Christi. Vnde caro stat ibi non pro natura carnalis, sed pro supposito habente carnem, & sic caro sic dicta fuit eadem viuua & mortua, sed ex hoc non sequitur, quod remaneret aliqua forma prius existens. Vel potest dici quod caro spoliata & vestita fuit eadem quantum ad materiam, & hoc sufficit quod possit dici nunc vestita, nunc spoliata. Haec ille. Tu dicitur, quod caro mortua erat spoliata anima per synecdochen, quia pars eius essentialis quae fuerat sub anima, & hoc modo loquendi vtuntur sancti & vulgus, sicut cum dicunt hic, vel in hoc loco est sepultus talis homo, cum tamen in illo loco non sit totus ille homo, sed vna pars eius. materia, quae fuit pars eius, vnde ex illis auctoritatibus nihil concluditur, quia sunt figuratiue & improprie. Ad aliam confirmationem dicit Herueus, quod priuatio importata in hoc quod dico spoliata non negat subiectum suum, immo ponit, sed subiectum illius priuationis non est caro viuua, sed caro mortua, & sic stat quod caro corporis viuui fuerit corrupta. Et si dicatur quod caro priuata, & caro cum habitu, puta caro viuua, debent esse vna. Dicitur quod verum est quantum ad primam materiam, & non plus quod caro viuua non erat subiectum vitae, quae est anima nisi quantum ad materiam primam. Haec ille, & bene. Et redit in idem cum eo, quod dixi de synecdoche. Ad quintam probationem principalis antecedentis dicit Herueus, quod sicut large loquendo sancti dicunt filij Dei assumpti hominem, cum tamen non assumpserit proprie hominem, cum homo sit pro supposito, sed quia assumpsit humanitatem vel naturam humanam, ita dicitur assumptum corpus, quod stat pro supposito, pro parte loquendo, quia assumpsit naturam corpoream. Haec ille. Tu dicitur, quod accipiendo corpus est pro natura corporea, Christus assumpsit corpus ex matre per synecdochen, quia accepit ab ea partem corporis. Ad primam confirmationem dicit Herueus quod noua forma fuit introducita in corpus Christi mortuum. Nec tamen pro hoc fuit illa noua assumptio nouae naturae, sed fuit ibi aduentus nouae formae ex antiqua assumptione, sicut est quando conuertebatur in substantiam eius materia nutritiua, quae non fuerat a principio assumpta, non erat proprie assumptio noua, sicut nec esset noua assumptio vegetabilis, huius lanea alicuius conuertere in vestem lineam. Haec Herueus, & bene. Dum tamen intelligatur sic, quod non fuit in morte Christi assumptio nouae naturae totaliter distincta a priori natura. Ad aliud quod tangitur in illa confirmatione dicit idem, quod licet humana natura vnicebatur diuino supposito vna vnione principali, quae fundatur immediate super formam compositi vel super naturam integram compositam ex materia & forma, tamen vt probabiliter potest dici, quod praeter principalem vnionem, materia habet propriam vnionem seu relationem vnionis ad diuinum suppositum, cuius ipsa est immediatum fundamentum, & illa vnio materiae mansit in morte, & licet materia non possit esse, nec assumi sine forma, tamen existens coniuncta formae potest esse immediatum fundamentum talis vnionis sibi propriae, non obitante, quod sit ibi noua relatio vnionis, fundata super nouam formam introductam in morte. Tamen adhuc stat quod remansit vnio praecedens, quae erat sibi propria, ita quod dato quod ponatur materia aliquo modo de nouo vniri noua vnione fundata supra nouam formam mediante illa forma, in quantum est pars noui compositi, tamen adhuc stat quod manet vnita priori vnione. Dato etiam quod totus naturae humanae compositi ex materia & forma non sit nisi vna vnio

Quomodo caro Christi in morte dicitur fuisse spoliata anima.

In morte Christi non fuit nota assumptio formae cadaueris, sicut nec in nutritione materiae partem.

Materia corporis Christi potest dici vnica suppositio quoad priuatiuam vnionem, quae mansit post trauitum animae.

Capreolus 2. Sent. Z fundata

fundata immediate super formam, quæ est anima, adhuc con-
sequitur, quæ prima unio, quæ uniebatur materia cum aia diuino
supposito in morte desierit esse, quæ fundamentum eius immedia-
tum. Sicut rationalis semper manet unio, sed est in materia
non hæc propria unio, quæ materia in morte desijt esse vnita
formaliter & actu in morte illa unio prima, & uniebatur actu
mediate alia unione fundata super formam subalem de nouo in-
ductam. Sed quia illa unio secunda aliquo modo virtualiter
sequebatur ex prima, quia ex unione prima quæ habuerat vnita
aie, fundata immediate super animam, in quantum est forma cõ-
positi debebatur sibi, quæ vnita remaneret in morte, potè dici ma-
teriam manere vnitam in morte et priore unione. I. virtualiter,
& est vnita noua unione per coniunctionem compositi ex noua
forma & materia cum diuino supposito. Hæc ille, & bene. Potest
autè dici bñ, quæ prima unio, quæ natura integra uniebatur diuino
supposito erat vnita in actu, & duæ in potentia, quæ potentia re-
ducta fuit in actum. Christo moriente, & sic tam aia quæ materia
prima remanserunt vnita diuino supposito prima unione, quia
illa unio remansit in se, vel suo effectu, vel in sibi æquivalen-
tia. Potest èt dici, quæ vnio quæ dicitur relatione fuit alia post quam
ante, non autè vnio quæ dicitur in diuisione actualis existentie, quæ
existebat suppositum diuinum, & natura assumpta, & eius par-
tes, quia in Christo non fuit nisi vnica tale esse, vt ostendit S. Tho.
3. par. q. 17. art. 2. & quol. q. art. 3. & talis identitas vnionis suffi-
cit in proposito. Ad sextam dñ, quæ aia est vnita Sacramenti sub Sa-
cramento em quæ dat esse corporeum, non autè em quæ dat esse aia-
m, sicut em quæ est aia. Ad confirmationem dñ similiter. Illa autè
solutio quæ datur in primo loco, quæ corpus Christi dicit mate-
riam cõdimensionibus, non valet, sed secunda quæ datur ibidem
bona est. Ad cuius euidenciam dicit Hieronymus, quæ in aliqua es-
sentia simplici inueniuntur plures perfectiones, quæ licet in alijs
realiter plurificentur, tñ in illa re simplici sunt vnium realiter, &
sola ratione differunt, in quantum illa realis essentia inuenitur prin-
cipium alicuius actus realis em alteram illarum perfectionum,
tunc em illam dñ per se requirit ad eliciendum actum, & em alia
non dñ requirit, sed concomitantiæ se habere, sicut eadem diuina
essentia est natura, & voluntas, & realiter est natura, & realiter
est voluntas, & natura & voluntas in ea non differunt nisi sola
rõne, & tñ in generatione filij essentia diuina vt natura est p se
principium productiuum, sed vt voluntas se habet tñ modo con-
comitantiæ, non quoniam essentia, quæ est realiter voluntas vere &
realiter sit illud, quod est principium productiuum filij, sed quæ
ad hoc quæ talis essentia sit principium productiuum filij non re-
quirunt, quæ ipsa em quæ est huiusmodi principium sit voluntas vt
voluntas, & sicut si eadem essentia esset calor, & color, diceretur
calefacere em quæ calor, sed em quæ color concomitantiæ se hæret,
sic in proposito, licet illud in quod conuertitur forma panis sit
realiter & essentialiter forma corporeitatis, & sit anima, tñ non
est terminus conuersionis in eo quæ aia, sed in eo quæ forma corpo-
reitatis, quia dato quæ illa essentia non esset aia, & esset forma cor-
poreitatis, adhuc conuertetur in eam forma panis, quæ verba Sa-
cramenti efficiunt quod significat conuersione fieri in corpus.
Sic ergo essentia in quam conuertitur forma panis & est forma
corporeitatis, & est anima, sed tñ in quantum est aia, est ibi solū
concomitantiæ, quia accidebat illi essentia quæ sit anima, ad hoc, quæ
fiat in eam conuersio panis, sicut in generatione filij dñ cõcomi-
tantiæ se hæret voluntas. Hæc ille, & bene. Et tunc ad improba-
tionem huius responsionis dicit, quæ minor supponit falsum. I. quæ
esse corporeum & esse animatū, siue forma corporeitatis & aia
dicant intentiones logicas, vel ens rationis. Hoc non est falsum, im-
mo forma corporeitatis & aia dicunt res veras, & ideo quando
ponitur quæ forma hois em quæ dat esse corporei sit terminus con-
uersionis, non ponitur terminus per accidens, immo ponitur ter-
minus per se. Sed si queratur quare est ipsa anima, cū sit realiter
eadem cum forma corporeitatis non ponitur esse terminus huius
conuersionis em quæ aia. Dico quæ causa huius est, quia dato quæ
illa essentia non esset aia, dum tñ esset forma corporeitatis, ad-
huc fieret in eam conuersio, sed si esset aia, & non forma corpo-
reitatis, non fieret in eam conuersio. Hæc ille, & bene. Ad primam
confirmationem dicit, quæ res, quæ est aia est ex vi Sacramenti sub
Sacramento, sed non em quæ est anima, & ideo anima em quæ anima
dñ esse ibi concomitantiæ. Hæc ille. Vbi sciendum quæ cum dñ aia
em quæ est forma corporeitatis vel aia em quæ est anima est ter-
minus conuersionis potè esse quadruplex sensus. Vnus est vt ly em
quæ reduplicet aliquem conceptum factum per intellectum. Se-
cundus est vt reduplicet rem cum conceptu. Tertius est quæ redu-
plicet diuersas formas, aut formalitates extra intellectum in re
formaliter existentes. Quartus est, quæ reduplicet rem pro quan-
to nata est fundare talem conceptum, quod idè est rem vt con-
tinet talem perfectionem, & non pro quanto continet alia per-

Vnio natura
humana in re
supposito erat
vna in actu,
& duæ in po-
tentia, quæ
potentia fuit
reducta ad a-
ctum Christi
morientis.
Vnio in Chri-
sto dupliciter
sumitur & al-
terum modo tñ
tunc maffit ca-
sè in morte.

Anima Chri-
sti est in Sa-
cramento alia
res vt extra
mentis nō nisi
vt dat esse cor-
poreum p cõ-
comitantiæ
vero est ibi le-
gidum omne
quod est & of-
quod i ca est.

Anima Chri-
sti secundū
est forma cor-
poreitatis esse
terminū con-
uersionis for-
mæ panis in
Sacramento,
potest habere
quadruplicem
sensus.

fectionem, quæ alibi realiter distinguuntur, ita quæ quia continet
hanc est terminus, & non quia continet illam, aut ex eo, quæ fun-
det talem conceptum, & nō quia fundat alium, & ille sentus est
verus, tres alij sunt falsi. Ad secundam confirmationem dicit, quæ
si est ita, vt quidam dicunt, quæ Sacramentum sic fuit institutum, vt
non conuertetur nisi Christo vnice, argumentum supponit fal-
sum. Si autè non est ita, potè dici, quæ sicut est alia forma corporis
Christi viui, & alia forma corporis Christi mortui, tñ non est in-
conueniens, quæ in alia & aliam formam facit cõuersio cū Christo vi-
uo & mortuo. Hæc ille. Secunda ratio vt probabilior, ideo dico,
quæ quantum vnitas em hæbet corpus Christi mortuum ad viuū,
tantam habuisset terminus conuersionis in Sacramento tunc &
prius. Ad tertiam confirmationem dicit, quæ em quodlibet corpus Chri-
sti mortuū esset, ita nec illa hypothesi, sub Sacramento solū quan-
tum ad materiam. Aliter potè dici, quæ corpus mortuum potè dici
illud, quod per mortem est corpus corruptum, & tale corpus mortuum
est cadaver. Cadaver non corrumpitur per mortem, quæ quod
est corruptum, iam non est, sed magis generatur, & tale corpus
mortuum nō esset sub Sacramento, ita nec hypothesi, nisi quan-
tum ad solam primam materiam. Alio modo dñ corpus mortuū,
quod fuit viuū, sed est per mortem corruptum, & tale corpus
mortuū est idem realiter, quod homo mortuus, & tale corpus
mortuum, ita nec hypothesi, fuisset sub Sacramento quantum ad
suas partes, quæ sunt anima rationalis & materia prima, quæ in
morte cuiuslibet hois remaneret, licet diuisim. Et si dicitur
contra hoc quæ non remaneret diuisim, si conuincerentur in Sa-
cramento, dicit, quæ licet em esse secale, quo sunt in Sacramento vnire-
tur, non tñ vnium vniretur alteri, vt forma materia. Prima autè
vnio non repugnat morti, sed lectione. Vnde quantum ad diui-
sionem oppositam secundam vnionem adhuc remaneret diuisa in
morte. Hæc ille. Mihi vt, quæ in illo casu in Sabbato sequenti esset
in Sacramento corpus Christi mortuum & nō viuum. Nec aia
esset tunc sub Sacramento, sed forma cadaueris, quia licet forma ca-
daueris non esset in corpore Christi tpe consecrationis, esset tñ
in corpore Christi sequenti Sabbato concomitantiæ, licet non
virtute Sacramenti Omnia. ubi absoluta accidit, & omnes ab-
solutas formas, quas habet materia Christi extra Sacramentū
habet sub Sacramento, tunc de respectu. Ad quartam confir-
mationem dicit quæ prius, quæ plus dñ cadaver hois corpus hois,
quàm ignis generatus ex aere dicitur corpus aeris. Primo, quæ
& homine semper generatur cadauer nisi homo cõbureretur, &
non sic semper ex aere generatur ignis. Secundo, quia in plu-
ribus accidentibus eiusdè speciei conuenit homo cum cadaue-
re suo quæ aer cum igne. Tertio, quia magis apparet vulgo, quæ cor-
pus quod fuit in viuio sit in mortuo quam quæ corpus ignis fuerit
corpus aeris, & de Christo est adhuc alia specialis ratio, quia
fuit idem suppositum viuū & mortuū Hæc ille. Adde alia rōnem, & magis
Quia cadauer illud & corpus Christi viuens habebant idè esse
actualis existentie. Ad quintam cõfirmationem dicit, quæ homo
bene & cõsuetō modo loquendi potest dicere corpus meum &
substantiam meam, corpus quod est ipse, & substantiam quæ est
ipse, & suppositum quod prædicatur de ipso, sicut vere potè dici
suppositum Sortis suppositū, quod est Sortes. Sed verum est quæ
non ita cõuenit dici cõter terminum meum, sicut corpus meum,
quia corpus em rationem intelligendi vt importare rationem
partis magis quæ a. im aliter vtunque dicat totum, vel quia nō
cõsuevit dici animal meū nisi possessiue Hæc ille. Adde quæ vt
que potest dici per ly necdochen, & vtunque potè negari proprie-
loquendo. Item quæ tales locutiones sunt introductæ a Sanctis,
& a vulgo ex dictis Platonis animæ vniri corpori solū vt mo-
torem mobili, & non vt formam materiam. Et vltimus ponentis,
quæ anima rationalis sola est verus homo, & non compositum ex
anima & corpore Homo autè sic dicitur potest dicere, hoc est cor-
pus meum, sicut naua potest dicere, hæc est nauis mea. Ad se-
primam probationem principalem sexti argumenti principalis
dicit qui supra, quæ forma cadaueris non potè dici forma putredi-
nis hoc modo quæ sit putredo vel putrefaciat sed quæ per eam se-
quantur dispositiones, per quas illud, cuius est forma, est facili-
ter putrefacibile. Et talis deuit introduci in morte Christi. Tñ
quia natura rei supposita morte aliud non patitur. Ium quia si
posterior aliter fieri, magis deuit sic fieri, quia Christus in pena-
tibus potissime corporalibus consequentibus totam naturam
vique ad mortē inclusiue, debuit assimilari fratribus. Talis autè
forma introducitur in instanti mortis. Et ad probationem mi-
noris dicit, quæ operatio formæ cadaueris non est putrefactio, sed
corpus, cuius est forma, sit a calore continentis facilius putrefa-
cibile. Non autè oportet quæ mobile, quæ facilius potè moueri ali-
quo motu sem p moueat illomotu. Vnde nō oportet quæ corpus
Christi inegerit putrefieri, imo potuit vel p frigiditatem ipsius, corpus
vel ppter vnguentum, vel p vtunque impediri, ne putreficeret, si.
Hæc ille.

Talis
dicitur
corpus
Christi
mortuum
ad viuū,
tantam
habuisset
terminus
conuersionis
in Sacramento
tunc &
prius.
Ad tertiam
confirmationem
dicit, quæ
em quodlibet
corpus Chri-
sti mortuū
esset, ita
nec illa
hypothesi,
sub Sacramen-
to solū quan-
tum ad ma-
teriam.
Aliter potè
dici, quæ
corpus mor-
tuū potè
dici illud,
quod per
mortem est
corpus cor-
ruptum, &
tale corpus
mortuum
est cadauer.
Cadaver non
corrumpitur
per mortem,
quæ quod
est corruptum,
iam non est,
sed magis
generatur,
& tale corpus
mortuum
nō esset
sub Sacramen-
to, ita nec
hypothesi,
nisi quan-
tum ad so-
lam primam
materiam.
Alio modo
dñ corpus
mortuū,
quod fuit
viuū, sed
est per mor-
tem corruptum,
& tale corpus
mortuū
est idem
realiter,
quod homo
mortuus,
& tale corpus
mortuum,
ita nec
hypothesi,
fuisset sub
Sacramento
quantum ad
suas partes,
quæ sunt
anima ratio-
nalis & ma-
teria prima,
quæ in mor-
te cuiuslibet
hois remane-
rent, licet di-
uisim. Et si
dicitur
contra hoc
quæ non
remaneret
diuisim, si
conuincerentur
in Sacramen-
to, dicit,
quæ licet
em esse
secale, quo
sunt in Sa-
cramento
vniretur,
non tñ
vnium
vniretur
alteri, vt
forma ma-
teria. Prima
autè vnio
non repugnat
morti, sed
lectione.
Vnde quan-
tum ad di-
uisionem
oppositam
secundam
vnionem
adhuc
remaneret
diuisa in
morte. Hæc
ille. Mihi
vt, quæ in
illo casu
in Sabbato
sequenti
esset in
Sacramen-
to corpus
Christi mor-
tuū & nō
viuū. Nec
aia esset
tunc sub
Sacramen-
to, sed
forma
cadaueris,
quia licet
forma ca-
daueris
non esset
in corpore
Christi tpe
consecra-
tionis, esset
tñ in cor-
pore Christi
sequenti
Sabbato
concomi-
tantiæ, licet
non virtute
Sacramenti
Omnia. ubi
absoluta
accidit, &
omnes ab-
solutas
formas, quas
habet ma-
teria Christi
extra Sa-
cramentū
habet sub
Sacramen-
to, tunc de
respectu.
Ad quartam
confirma-
tionem dicit
quæ prius,
quæ plus
dñ cadauer
hois corpus
hois, quàm
ignis gene-
ratus ex aere
dicitur corpus
aeris. Primo,
quæ & ho-
mine semper
generatur
cadauer nisi
homo cõbu-
reretur, &
non sic sem-
per ex aere
generatur
ignis. Secun-
do, quia in
pluribus
accidentibus
eiusdè speci-
ei conuenit
homo cum
cadaue-
re suo quæ
aer cum
igne. Tertio,
quia magis
apparet vul-
go, quæ cor-
pus quod
fuit in viuio
sit in mor-
tuo quam
quæ corpus
ignis fuerit
corpus
aeris, & de
Christo est
adhuc alia
specialis ratio,
quia fuit
idem suppo-
situm viuū
& mortuū
Hæc ille.
Adde alia
rōnem, &
magis
quia cadauer
illud & cor-
pus Christi
viuens habebant
idè esse
actualis
existentie.
Ad quintam
cõfirmationem
dicit, quæ
homo bene
& cõsuetō
modo loquen-
di potest
dicere corpus
meum &
substantiam
meam, corpus
quod est ipse,
& substantiam
quæ est ipse,
& supposito
quod prædi-
catur de ipso,
sicut vere
potè dici
suppositum
Sortis suppo-
sitū, quod
est Sortes.
Sed verum
est quæ
non ita
cõuenit
dici cõter
terminum
meum, sicut
corpus meum,
quia corpus
em ratio-
nem intelli-
gendi vt
importare
rationem
partis magis
quæ a. im
aliter vt
unque dicat
totum, vel
quia nō
cõsuevit
dici animal
meū nisi
possessiue
Hæc ille.
Adde
quæ vt
que potest
dici per
ly necdo-
chen, & vt
unque potè
negari
proprie-
loquendo.
Item quæ
tales locu-
tionēs sunt
introductæ
a Sanctis,
& a vulgo
ex dictis
Platonis
animæ vniri
corpori solū
vt motorem
mobili, &
non vt
formam
materiam.
Et vltimus
ponentis,
quæ anima
rationalis
sola est
verus homo,
& non
compositum
ex anima
& corpore
Homo autè
sic dicitur
potest dicere,
hoc est
corpus
meum, sicut
naua potest
dicere, hæc
est nauis
mea. Ad
seprimam
probationem
principalem
sexti argu-
menti prin-
cipalis dicit
qui supra,
quæ forma
cadaueris
non potè
dici forma
putredinis
hoc modo
quæ sit
putredo
vel putrefa-
ciat sed
quæ per
eam se-
quantur
disposi-
tiones,
per quas
illud, cuius
est forma,
est facili-
ter putrefa-
cibile. Et
talis deuit
introduci
in morte
Christi. Tñ
quia natura
rei suppo-
sita morte
aliud non
patitur. Ium
quia si
posterior
aliter fieri,
magis deuit
sic fieri,
quia Chri-
stus in
penalibus
potissime
corporalibus
consequen-
tibus totam
naturam
vique ad
mortē
inclusiue,
debut
assimilari
fratribus.
Talis autè
forma
introducitur
in instanti
mortis. Et
ad proba-
tionem mi-
noris dicit,
quæ opera-
tio formæ
cadaueris
non est
putrefactio,
sed corpus,
cuius est
forma, sit
a calore
continentis
facilius
putrefa-
cibile. Non
autè oportet
quæ mobile,
quæ facilius
potè moueri
aliquo
motu sem
p moueat
illomotu.
Vnde nō
oportet
quæ corpus
Christi
inegerit
putrefieri,
imò potuit
vel p
frigiditatem
ipsius, corpus
vel ppter
vnguentum,
vel p
vtunque
impediri,
ne putreficeret,
si.
Hæc ille.

Hæc ille. Adde quod etiam sicut in Christo patiente multa
mirabilia supra naturam diuinam virtute facta sunt, ita & in
eius sepulchro cadauer fieri potuit, & factum est. Ad primam
confirmationem dicit, qui supra, quæ maior supponit duo fal-
sa. Primum est, quæ materia quacunque virtute possit esse si-
ne quacunque forma, & hoc esse falsum supponitur ad pri-
mum vel quæ in Christo viuo fuerit alia forma præter animam. Se-
cundum est, quæ operatio formæ cadaueris sit putrefacere, &
ex his falsis non mirum si concludit falsum. Hæc ille. Ad se-
cundam cõfirmationem dicit, quæ in instanti mortis Christi
fuit completum opus nostræ redemptionis, & in illo instanti,
& non post fuit introducta illa forma. Et si dicitur quæ ordi-
ne nature est post mortem dicit, quæ est vt sic, & est vt nō, quæ
ex parte agentis, quod non expellit aiam nisi inducdo formam
& incompensabile, forma cadaueris præcessit in mor-
te, sed ex parte materis præcessit operatio aie, quæ prius in-
telligitur materia spoliata anima quæ recipiat formam & in-
composibile. Hæc ille. Tu adde quæ non omnes penalitates
assumptæ a Christo finitæ sunt in morte, nec omnia pena mor-
tis fuit causa nostræ salutis, immo sepultura, & descensus ad
inferos aliquid conculit ad salutem, sicut & resurrexio. Pri-
mum patet per S. Tho. 3. par. q. 49. art. 6. vbi dicit. Quia Chri-
stus in sua passione quadruplitem seipsum humiliavit in-
fra suam dignitatem. Primo quidem quantum ad passionem &
mortem, cuius debitor non erat. Secundo quantum ad locū,
quia corpus eius positum est in sepulchro, & anima eius in
inferno &c. Simile dicit q. 51. art. 1. & q. 52. art. 1. Ex quo pa-
tet, quæ non omnes penalitates Christi finitæ sunt in instanti
mortis. Quo modo autè sepultura & descensus ad inferos ali-
quid contulerit nostræ salutis quæ ibidem. Ad tertiam confir-
mationem dicit qui supra, quæ natura nō sufficit, nec patitur
quæ aliqua forma existens cum aia remanet in morte, quia
impossibile est talem formam esse. Nec etiam patitur quæ ma-
teria possit esse sine forma, & ideo oportet poni in morte
Christi nouam formam finitæ introductam naturaliter, & illam
miraculose corruptam in resurrectione. Et dato etiam quæ forma
noua nō fuisset introducta in morte, adhuc oportet pone-
re miraculosam corruptionem dispositionū cadaueris, quibus
constat repugnare qualitates & dispositiones corporis
gloriosi. Hæc ille, & bene. Ad argumenta tertio loco indu-
cta contra tertiam conclusionem respondet Hæc & Greg.
Hæc uis quidem ad primum se dicit. Diuersitas in se
accidentibus & proprietatibus eorum, quibus cõtingit sim-
pliciter & in se esse, arguit in eis diuersas species, sicut diuer-
sitas proprietatum ignis & aque arguit quæ sint diuersarum
formarū specie. Sed diuersitas accidentium cõsequentiū
illud, cui non competit in se esse, non oportet quæ concludat di-
uerfas formas substantiales, quia proprietates aliqua per se
consequitur formam aliquam in quantum est illius, quod hæc
simpliciter esse. Nunc autè pars non habet esse simpliciter &
in se, sed totum est illud, quod simpliciter & in se est, & ideo
proprietates, quæ inueniuntur in aliqua parte alicuius corporis,
magis debet dici proprietates totius ex parte quæ proprietates par-
tis in se. Vnde & pars in toto potè habere aliquam operatio-
nem, quam in se non possit habere, sicut patet de oculo, quæ
habet aliquam operationem in animali, quæ non possit ha-
bere separatus ab animali & erutus. Dicendum ergo, quæ plu-
ralitas diuersarum formarum vel proprietatum accidentia-
lium existentium in diuersis partibus viuentium nō arguit
plures formas substantiales in eis, sed arguit perfectionem
formæ substantialis totius, quæ etiam est eadem forma par-
tium, quæ propter perfectionem suam, quæ potest in multis
operationes, requirit talem diuersitatem in partibus. Quia
autem hoc argumentum manifeste cõcludat falsum, patet
ex hoc, quæ si multæ proprietates diuersæ argueret multas for-
mas substantiales, necessario argueret diuersitatem in for-
mis, super quas immediate fundantur. Constat autè quæ audi-
re, videre, gustare, & hmoi consequuntur aiam sensitiuam: ergo
necessario oportet in diuersis organis sensitiuis esse di-
uerfas aias sensitiuas in eodem aial, quod nullus dicit. Hæc
ille, & bene & conformiter dicit S. Tho. de aia. q. 9. Formæ
(inquit) perfectiores habent plures operationes, & magis
diuersas quæ formæ minus perfectæ. Et inde est quæ ad diuer-
sitatem operationū in rebus inuis perfectis sufficit diuer-
sitas accidentium, in rebus autè magis perfectis requiritur vl-

terius diuersitas partium, & tanto maior quæto forma fuerit
perfectior. Vnde videmus quæ igni cõueniunt diuersæ opera-
tiones em diuersa accidit, vt ferri sursum em leuitatem,
& calefacere em calorem &c. Vide ibi multa ad propositū.
Ad primam confirmationem dicit, quæ immo idem numero
multiplex in virtute potest causare contraria, & præcipue
potest idem causare aliqua, quæ sibi repugnant & contra-
riantur, quando alterum eorum per accidens repugnat al-
teri, vel per accidens sequitur ex eo, quæ est causa contrario-
rum. Vel quando causantur in diuersis partibus ad diuer-
sas operationes ordinariis, & sic est in proposito. Nam appe-
titus delectabilis inclinans ad motum localem non directe,
& per se repugnat grauitati, sed per accidens, in quantum
contingit ipsum delectabile esse in loco, cuius accessus est
contra inclinationem grauis. Iterum etiam resolutio & in-
dispositio membrorum, quæ sunt instrumenta motus non
sequitur per se ex appetitu mouente, immo est præter inten-
tionem appetitus inclinantis ad motum, sed prouenit ex ne-
cessitate materis, quæ est in potentia ad tales passiones, quæ
consequuntur motum localem in corporibus passibilibus,
sicut sunt calor & resolutio humiditatis & laxatio membrorum.
Quandoque etiam contraria fundantur in diuersis partibus,
sicut siccitas est in corde, humiditas in cerebro. Ad istam
autem diuersitatem cooperantur agentia extrinseca, sicut
autem eadem forma potest esse causa diuersorum accidenti-
um & contrariorum, ita & contrariarum operationum.
Ad secundam confirmationem dicit, quæ eadem forma pro-
ut est in vna parte materis potest per accidens corrupere
suam existentiam in alia parte. Vel dicendum ad mino-
rem quæ anima existens in vna parte non corrumpit seipsum
virtute propria prout est in alia, nec suam existentiam in
alia, sed hoc facit aliquod agens extrinsecum, quod licet
motum cordis esse vehementiorem quàm natura sua requi-
rit. Ad tertiam confirmationem dicit, quæ si caro & os ab-
scindantur partim & non totaliter, remanet prima forma,
scilicet anima. Si autem totaliter abscindantur dicit, quod
non remanet eadem caro numero, quæ prius post abscisio-
nem, nisi quantum ad primam materiam. Et quando quæ-
ritur, quare ita facilius reuiuatur dicit, quod causa est,
quæ introductionem in carnem abscisam, & diuisionem carnis reliquæ,
quæ etiam sunt vicinæ dispositionibus, quæ præces-
serant in carne abscisa, & propter hoc, ita facilius reuiuatur.
Causa ergo talis reuisionis non est identitas alicuius
formæ remanentis in carne abscisa & coniuncta, sed vicini-
tas dispositionum. Sed est hic bona difficultas, quia si talis
caro abscisa inueniatur postea viuere & exercere operatio-
nes vitæ, sequitur quod ad priuationem in habitum possit ali-
quid per naturam redire, quia constat quod illa caro abscisa
quandiu erat separata a reliqua carne, erat priuata ani-
ma, quia nullus ponit, quod in tali carne quandiu est sepa-
rata a reliqua carne sit anima. Respondet qui supra quod dicit
talis caro reuinita inueniatur habere opera vitæ, potest dici,
quod ex hoc non sequitur, quæ naturaliter fiat regressus ad pri-
uationem in habitum quantum ad illud, cui primo & per se
conuenit priuari vita, & habere vitam, quia hoc est totum
vel faitem partes principales, a quibus dependet anima se-
cundum quæ est vnita materis, sicut est caput vel cor, sed quo
ad illas partes, quarum non est principaliter talis habitus,
scilicet vita, nisi ex habitu dine ad totum, & sine quibus po-
test esse habitus, qui est vita. Dicendum quod est inconue-
niens quin tale carens vita possit recuperare vitam. Si au-
tem talis caro reuinita inueniatur non habere opera vitæ,
tunc dicendum est, quod talis caro semper est distincta se-
cundum formam a reliqua carne, licet fiat vnium cum ea
continuitate, & dicitur quod forma, quæ fuit introducta
facta abscisione remanet in ea. Hæc ille. Ad quartam con-
firmationem dicit, quæ sanguis nō est pars hominis in actu, &
ideo nec forma hois est in sanguine, nec forma sanguinis in
hoie, nisi sicut in loco, & hoc per accidens ratione totius, quod
est in hoie, non sicut pars in toto, sed sicut in loco vel in va-
se, forma ergo sanguinis & forma hois non itant simul in
eodem sed in diuersis, & ideo nō sequitur quæ plures formæ
substantiales sint in eodem, ita quæ sint in eo, sicut in illo, quod
informatur, & cui dant esse. Hæc ille. Ad quintam dicit, quæ
Capreolus 2. Sent. Z 2 nutri-

idem pun-
to, sed multi-
plex in virtu-
te potest cau-
sare cõtraria.

Quare caro
abscisa si cito
reuiuatur re-
manet vnica
per animam
& quomodo
ibi sit vel nō
sit reditus à
priuatione ad
habitum natu-
raliter.

Sanguis non
est pars
animalis, nec
informatur
anima.

Non est quod plus habet de materia plus nutrit aut me- nus.

nutritio fit no per hoc, q forma nutriti educatur de poten- tia materiae nutriti, sed p hoc, q materia spoliata forma sua efficitur sub forma nutriti. Nec propter hoc sequitur q illud quod plus habet de materia plus nutriat, quia illud qd nutritur requirit ad restaurationem deperditu materiae fm determinatam quantitatem. Nec similiter sequitur q illud melius nutriat, quod citius spoliatur forma sua, nisi forma sua sit talis, q habeat immediatū ordinem, vt ab ea fiat im- mediate transitus ad formā nutriti. Vnde non oportet pro- pter nutritionem ponere in hōe aliquam formam educā de potentia materiae. Ad illud aut quod ibi additur dicit, q responso illa non est necessaria ad soluendum argumentū prāmissum, quia vt dictum est, in tali nutritione nulla forma educitur de potentia materiae. Hęc ille. Itē sunt respon- siones Heruei. Gregorius vero prācise tāgit primum & re- spondet sic. Concedo (inquit) consequens ibidem illatū, & dico q talis diuersitas accidentium & operationū non pro- ueniunt ex diuersitate formarum substantialium, sed ex con- ditione vnius forme, quae requirit suum proprium & debi- tum subiectum taliter organizatum, & talibus accidētibus diuersas partes materiae informantibus & perfectiōibus dī spoliātū, & eadē ipsa in hōi diuersis organis & partibus est diuersarum operationū primum principū, & oīa hęc qui- libet ponens aiā formam corporis habet concedere, nec prēter illā pro huius diuersitate accidētium & operationū oportet alias formas substantiales in illis partibus fingere. Quia autem dī, q fm hoc non possit probari, q aliqua dif- ferant specie in genere substantiae. Dico q immo. Nam licet ex hōi diuersitate in partibus vnius totalis perfectibilis, quod est proprium & debitum formae susceptiuū, nō possit argui diuersitas formarum substantialiū, quando tñ in prop- rijs susceptibilibus & perfectibilibus talis accidentium & operationum diuersitas reperitur, inde arguitur diuersitas specifica substantialis. Vnde quia in corpore cerui, quod to- tum comparatur ad suam animā vt proprium perfectibile, & in corpore leonis, quod est etiam vnum perfectibile suae animae proprium, videmus hōi diuersitatem actiū, inde arguitur in eis diuersitatem specificam animarū. Nec tñ in di- uersis partibus eiusdem corporis dicimus animas specie di- uersas existere, non obstante, q in eis sit diuersitas specifica accidētium & operationū, quia nulla istarum partium per se est proprium animae susceptiuum. Hęc ille. Ad alia argu- menta nihil dicit. Ad argumenta Scot. penult. inducta nūc restat dicere. Et ideo ad primum dī negando minorem, si intelligatur de re primo contenta sub specie panis, quia si- cut corpus Christi viuū & mortuū non fuit totaliter, aut omnino, sed quantum ad aliqua idem numero, ita nec con- tentum primo sub specie panis in hostia consecrata in no- ste egnā fuisse omnino idem numero. Tñ primo contenta in eadem hostia in sabbato fuisse eadem numero, nisi fm modum loquendi Gregorij vocemus corpus Christi mate- riam organizatam, quia fm illum modū loquendi dicere, q primo contentum sub hostia est materia organizata. Ad secundū negatur minor, quia anima intellectiua, fm q dat esse corporeum est quid reale, licet distinctio inter illa ef- fe, vel animae vt dat illa esse, sit per rationem. Nec tñ nos di- cimus q anima cū tali distinctioe vel negatione sit termi- nus conuersionis, sed solū q compositum ex materia & for- ma dante esse corporeum est per se terminus conuersionis, non aut compositū ex materia & forma dante esse aiatum est per se terminus conuersionis. Et ideo argumentū pro- cedit ex falso intellectu dīctorum S.Tho. quia nec ipse, nec ipsum sequētes ponunt, q aliquod abstractū per intellectu sit terminus conuersionis, aut aliquod vte vel cōe, sed q ter- minus conuersionis de per se est quid corporeum, non autē de per se est quid animatū. Ad tertium dī, q primus & per se terminus conuersionis est corpus Phisicū per formā na- ruralem & substantialem dantem esse corporeitate substan- tiali, sic q de ratione primi & per se termini non est forma dans vltiorem perfectiōem. Nec tñ primus & per se ter- minus excludit vltiorem perfectiōem, sed cōparit. Vtrū aut qualitas aut quantitas sit de rōne primi & per se termi- ni conuersionis panis, dī q sic, illo modo quo est de rōne corporis Phisici, vel corporis Christi, & non aliter. Nec se- quitur q ille terminus sit ens p accidēs, nisi corpus Christi

Ad argumēta Scot. penult. inducta con- tra res prae- dīctas con- clu- siones.

Quis sit pri- mus & per se terminus con- uersionis pa- nis, aut vni- in corpus aut sequine Chri- sti. Idem ad tertium.

Quo qualitas aut quantitas sit de ratione primi & per se termini p dīctē conuer- sionis & quo- modo non.

fit ens per accidens. Non. n. omne illud est ens per accidens distinctum contra ens per se, quod in sua rōne includit acci- dens, nisi includat illud tanquā partem sui per modū aggre- gati ex duobus nullum per se ordinem inter se habentibus. Quia si dicitur q quantitas non est in Sacramento nisi per concomitantiam dī, q hoc est verū, loquendo de quantita- te, vt est quantitas, sed oppositum est verum loquendo de quantitate prout est determinatiua entis Phisici. Ad quar- tum dī, q argumentū nō plus concludit, nisi q verba prola- ra super panem habent efficaciam conuertendi panē in aliqū compositū ex materia & forma substantiali, & non solū in compositum ex materia & quantitate, vel in materiam sub- modo quantitatiuo, licet Gregorius oppositum diceret. Ex hoc autem non sequitur, q forma corporeitatis necessario sit aliud ab anima, nec q de necessitate sit anima, quia tam forma, quae est anima, quam forma, quae est aliud ab anima est, vel esse potest forma corporeitatis. Et ideo vtraque po- test esse pars primi termini conuersionis. Ad quintum dī, q in hac propositione, hoc est corpus meum, ly corpus in suo principali, & per se significatio non includit carnem vt caro est, nec ossa inquantum huiusmodi, nec talia excludit, quia caro non est proprie caro, nisi per animam, similiter nec os nisi quiuoce. Dicitur autem, q includit de per se compositum ex materia & forma dante esse corporeū Phisicū, organicū, proportionabile animae humanae. Non dico q actu habeat animam, sed omnes dispositiones pra- uias animationi. Nec oportet q illas habeat per aliquā for- mam substantialem aliam ab anima, sed a forma quacūque, siue sit anima, siue non anima, quia vt prius dictum est, ani- ma continet in se perfectiōem formarum, quae non sunt animae, & vltra. Et vt continet alias est pars per se termini conuersionis, non autē ex hoc q est anima. Ad sextum dī- tur primo, q ista via saluat veritatē Eucharistiae, quia fm eam Eucharistia conseruata in casu primi argumenti vera- citer continebat, & non continet verum corpus Christi, & verum sanguinem quantum ad illa, quae de per se pertinent ad terminum conuersionis. Secundo dī q ista via sufficēter saluat veritatē corporis, & sanguinis Christi, & eorū iden- titatem in vita, & morte, & post mortem Christi quātā & qualis est necessaria, sicut diffusus panis ex prae dīctis. Sed fm viam, quam arguens prosequitur, non potest saluari, q Christus in vita sua fuerit veraciter homo, vel vt verius lo- quamur, q filius Dei fuerit veraciter homo, quia cū in cor- pore assumptio esset alia forma substantialis, quae non erat anima fm sic opinantem tale corpus non potuit esse vera- citer animatum, quia fm philosophiam & veritatē, nec aiā, nec aliqua alia forma substantialis informat subiectū ex- stens actu prae ter talem formam. Et sic corpus illud nō erat animatum, nec ex anima & corpore constituebatur aliqua natura per se vna, qua filius Dei posset dici homo. Et si fi- lius Dei non fuit homo: ergo nec fuit filius Mariae, nec re- demit genus humanum, & multa alia falsa sequuntur in fi- de & eironea. Ad septimum negatur minor, licet enim ca- dauer remanens post mortem animalis: ppareat frequen- ter eiusdem rationis & quocūque animal occidatur, tamen non semper sic est. Item dato q minor esset vera in aliquo sensu, non sequitur q forma cadaueris praesuerit animalis, vt superius diffusus est ostensum, quia ab agentibus diuer- sarum rationum potest produci idem effectus secundū spe- ciem. Causa aut quare cadauer assimilatur sic & tam mul- tipliciter animaliuo, & nō est statim dissimile, est, vt reor, quia sicut materia per multas trāsmutationes producta est ad actum animalis, sic non per vnam statim, sed per multas recedit ab organizatione & accidentibus animalis, ita q nil retineat idem in numero, sed consimile, sed paulatim descendit ab animalis similitudine. Ad primum Aureoli di- citur, quod caro hominis potius dicitur ex traduce quam anima hominis, quia caro accipit esse substantiale, & sim- pliciter in actu per actionem & virtutem humani seminis, non autem anima humana, sicut superius diffusus est ostē- sum, & ideo diuisio argumenti est sufficiens. Ad confir- mationem negatur maior, quia licet anima, quae est anima rationalis, non sit ex traduce, tamen ipsum vniri mate- riae, & formare materiam, & communicare suum esse ma- teriae est per actionem agentis Phisici, ad quae sequitur iste effe-

Non est quod plus habet de materia plus nutrit aut me- nus.

Quis sit pri- mus & per se terminus con- uersionis pa- nis, aut vni- in corpus aut sequine Chri- sti. Idem ad tertium.

Quo qualitas aut quantitas sit de ratione primi & per se termini p dīctē conuer- sionis & quo- modo non.

iste effectus formalis, qui est esse animatum, esse hōmīnem esse carnem, vel esse carneum. Et patet manifeste falsitas hu- ius maioris, quia anima humana non producitur absolute ab aliquo agente Phisico, & tamen eius effectus formalis, quae est animatio, vel viuificatio, & humatio est ab agente Phisico, aliās homo vt homo, & eius vita, non esset ab agen- te Phisico. Et quia arguens loquitur de traduce, videndum est quid sit traductio. De hoc S.Thom. 2. sentent. distin. 18. quaestio. 2. artic. 1. Traductio (inquit) duo importat, scilicet originem, & decisionē. Non enim ignis generatus ab igne generante proprie traduci dicitur, similiter nec lignum di- uisum in partes dicitur quod vna pars eius traducatur ab alia. Vnde traductio proprie est in generatione animato- rum, quae est per decisionem seminis, & ideo non potest tra- duci ab aliquo illud, quod ab eo originem non habet, nec diuisionem recipit. Diuiditur autem aliquod dupliciter, scilicet per se, vt corpus, & per accidens, vt forma corporalis materiae impressa. Anima autem rationalis nec corpus est, nec virtus corporalis & cetera. Item eadem quaestio. artic. 3. in solutione quarti sic dicit. Modus traductionis seminis est similis in homine, & in alijs animalibus, quia in semine ho- minis etiam virtus formatiua est sicut in alijs animalibus. Sed quia actio illius virtutis est materialis, non potest eius actio pertingere ad essentiam immaterialem. Sed tamen per actionem huius virtutis primo conceptus consequitur vitam nutritiuam, & postea vitam sensitiuam. Sed quia, vt Auerro dicit, in hoc processu sunt plures generationes & corruptiones, sicut quod semen conuertitur in sanguinem, & deinceps quando venit ad secundam perfectiōem, prima perfectio non manet eadem numero, sed acquiritur simul cum acquisitione secunde. Et sic patet, q in infusione animae rationalis simul consequitur in vna essentia animae esse animam sensitiuam & vegetatiuam. Et priores perfe- ctiones non manent eadem numero. Hęc ille. Ex quibus patet quomodo caro humana est ex traduce, quia per virtu- tem seminis decisi a parētibus generata est mediate, vel im- mediate, & non quod habeat eandem formam substantia- lem, quam habebat in patre vel matre. Ad secundum di- citur iuxta praedicta, quod anima & corpus non se habent proprie loquendo sicut materia & forma, sed est ibi qua- dam similitudo formae & materiae, in quantum corpus di- citur quoddam compositum potentiale, vel per modum po- tentialis se habens ad vltimam perfectiōem quam dat ani- ma, scilicet esse animatum, vel animal, vel homo, sicut dici- mus quod natura generis se habet vt materia respectu dif- ferentiarum, quamuis genus & differentia non dicant diuer- sas realitates. Tunc ad auctoritates ibidem allegatas dicitur, quod in illis accipitur corpus pro materia organizata, vt dicit Gregorius, vel si accipatur ibi corpus pro compo- sito ex materia & forma corporeitatis, illud dicitur materia modo praedictio respectu animae, quia includit in sua ratio- ne animam in potentia, & non in actu, licet secundum rem includat animam. Nec ex exemplis Aristot. est multum cu- randum, quia exempla ponimus saepe non vt ita sint, & saepe secundum opinionem vulgi ponuntur exempla. Sed specia- liter ad auctoritatem 2. de anima, quae dicitur q anima est actus corporis & cetera. Dicitur q responsio ibidem data bona est, & illam ponit S.Thom. prima parte. q. 76. artic. 4. in solu- tione primi, vbi sic dicit Arist. non dicit animam esse actum corporis tantum, sed actum corporis organici Phisici po- tentia vitā habentis, & infra dicit, q talis potentia non abi- cit animam. Vnde manifestum sit, q in eo, cuius anima di- citur actus, etiam anima includitur eo modo loquēdi, quo dicitur, q calor est actus calidi, lumen est actus lucidi, non q seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lu- cem. Et similiter dicitur, q anima est actus corporis & cetera. Quia per animam est corpus, & est organizatū, & est Phisicū, & est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis. n. potentia est non abiciens, id est non excludens animam. Hęc ille. Tunc ad improbationem huius responsionis dicitur, quod per illa verba nihil aliud habetur, nisi quod corpus est ma- teria animae, qd qualiter debet intelligi ostensum est. Nam primo modo potest dici quod corpus, quod dicit materiam, sub trina dimensione, est materia respectu actus secundo

modo potest dici, q Aristot. & Commentator dicunt subie- ctum animae esse corpus, sequentes modum loquendi vul- gi, tertio modo potest dici, quod anima in quantum dat vl- timas perfectiōnes se habet ad corpus, cuius ipsa est pars, per modum formae, vnde Bernardus de Gannaco pertra- ctans octauam quaestionem noni quod dicitur Henrici in re- sponse quadam sic dicit. Propria materia animae ratio- nalis dicitur corpus, quia anima secundum quod dat esse corporeum origine & ratione praecedit seipsam in quantum dat esse rationale sicut & corpus prius est quam rationale. Et ideo secundum quod anima in quantum habet virtutem formae corporeitatis, & dat esse corporeum, disponit mate- riam suam, vt sit organizata, & propria eiusdem, in quantum est rationalis, & secundum hoc proprie homo dicitur com- positus ex anima & corpore, non quod corpus habeat esse corpus, nisi per animam modo praedicta. Hęc ille. Ex qui- bus patet, quomodo anima secundum vnam consideratio- nem potest dici se habere ad corpus, sicut forma ad mate- riam, & secundum aliam sicut pars ad totum. Ad hoc au- tem, quod dicit arguens, q in solutione S.Thom. est fallacia consequentis & cetera. Dicitur q falsum est, immo arguens illo modo decipitur, mens enim Aristot. est q illud corpus, cui- us anima dicitur actus, est corpus Phisicū, & organicū, & habens primum actum vitae, sed in potentia ad secundum. Constat autem, q corpus isto modo sumptum includit ani- mam, sicut totum suam partem, quia nulla forma praecedit animam potest dare illa tria potissime tertium. Ad tertium principale dicitur, q anima potest considerari vt est anima, & vt est forma corporeitatis, vel continens formas inferio- res, primo modo est forma entis in actu, sed secundo modo est forma entis in potētia. Vltimus dī, q Commentator in hac materia non est multum sequendus. Tum quia ponit formas elementorum remanere cum anima. Tum quia ani- mam hominis non possit esse proprie informatiuam alicuius materiae, nec esse vniuoce animā cum alijs, sed vniri cor- pori quadam fantastica vnione, & cōtinuatione. Iper phan- tasmata. Ad quartum dicitur, q maior est fallacia, quia nec in homine, nec in quocunq mixto est aliqua forma carnis vel olis cōflata ex formis elementorū, nec auctoritas Com- mentatoris in hoc est recipienda, vt supra ponit. Ad quin- tum respondet S.Thom. prima parte, vbi supra in solutione secundi, vbi sic ait. Anima non mouet corpus per esse suum secundum q vnitur corpori vt forma, sed per potentia mo- tiuam, cuius actus superponit iam corpus effectū in actu per animam, vt sic anima secundum vim motiuam sit pars mou- ens, & corpus animatum sit pars mota. Hęc ille. Tunc cū arguens impugnat istam responsionem, dī ad primā impu- gnationem, q S.Tho. non dicit, q solum accidens sit primū mouens, sed potius anima cum sua potentia. Ad secundam dī, q S.Tho. non negat quin anima moueat corpus, sed po- tius dicit, q mouet per potentiam motiuam, mouetur au- tem vt est forma corporis. Vnde idem potest esse mouens per se, & pars moti per se, licet et non sit motum per se. Et per idem patet ad alia ibidem adducta. Veruntamen ad hoc ar- gumentum respondet diffusius in quaestionibus de anima. q. 9. in solutione sexti, vbi sic dicit. Ratio illa concludit, q animal diuiditur in duas partes, quarum vna sit corpus mo- bile, & alia sit motor, quod verū est. Sed oportet intelligere, q anima mouet corpus secundum apprehensionem & ap- petitum, apprehensio autem & appetitus duplex est in ho- mine. Vna quidem, quae est animae tantum, non per organā corporale, quae est partis intellectiuae. Alia quae est coniu- cti, & est partis sensitiuae. Illa autem quae est partis intelle- ctuae, non mouet corpus nisi mediante ea, quae est partis sen- situae, quia cum motus sit circa aliquod singulare, appre- hensio vniuersalis, quae est intellectus, non mouet, nisi me- diante particulari, quae est sensus. Sic ergo homo vel ani- mal cum diuiditur in partem mouentem, & partem motā, non est hęc diuisio in solam animam, & solum corpus, sed in vnam partem corporis a. imati, & animā. Nam illa pars corporis animati, cuius operatio est apprehendere, & appe- tere mouet totū corpus. Sed si supponatur, q pars intelle- ctua immediate moueat, ita q pars mouens in homine sit anima tantum, adhuc remanebit responsio fm praehabita. Nam anima humana erit mouens secundū illud, quod est Capreolus 2. Sent. Z 3 supre-

Anima est for- ma entis in a- ctu & entis in potentia scē- dum diuersas rationes.

Quomodo a- nima diuer- sitate mot- uens & mo- tum.

diffinitiones substantiarum & accidentium, quia sermo in quo non inuenitur ens, de quo interrogatur per quid est diffinitio perfecta, quae dat causam rei, quae est quidditas in re vna, & infra. Et si aliquis posuerit, quod quidditas superficiei est albedo, aut quidditas albedinis est superficies, quae disponitur per dispositiones diuersas, continget vt omnes illae dispositiones sint eadem, & quod congregatum ex eis sit idem. Et infra. Partes sermonis diffiniti sunt eiusdem naturae. Et commento 13. dicit quod formae substantiales habent tantummodo genus subiectum ex natura illarum, quia estimatur quod non inueniuntur per concomitantiam cum alijs, sicut habent accidentia. Haec autem omnino falsa essent, si igneitas non diceret vnam simplicem rationem, sed esset in ea materia & forma, quorum quodlibet haberet propriam naturam, sequitur etiam, quod cum sit lapis, non fieret ens simpliciter, sed ex tali ente fieret tale ens. Et sic patet consequentia quo ad primam partem. secundo probatur quo ad secundam partem, scilicet quo ad vnitatem existentiae indiuidui determinati. Arguo enim sic. Ex materia & forma fit vna res determinata in numero, nec est quarenda causa, quare vnum fiat ex eis. Sed si forma diceret entitatem & naturam determinatam, & materia similiter, esset vti- que causa quarenda illius vnitatis: igitur &c. Dices forte, quod ideo non est causa quarenda, quia vnum est in actu, & aliud in potentia, & hoc dicitur a Philo. 8. Metaphysic. Nec est quarenda causa alia, dato quod sint duae rationes distinguibiles. Contra istam responsonem arguo. Primo, quia illa non est de mente Philosophi, nec Commentatoris, octauo enim Metaphysic. dicit Philosophus, & similiter Commentator, quod causa quare ex materia & forma fit vnum est, quia vnum est in actu, aliud in potentia. Et hoc ideo, quia illud, quod fuit in potentia fit in actu. Vbi Commentator dicit, quod causatum vnius virtutis est, quia illud, quod est ab agente, non est causatum aliud ab eo in quod agit. Item Commentator eodem lib. commen. 16. dicit, quod omnes qui ponunt, quod anima & corpus sunt duo diuersa contingit eis dicere, quod sit colligenti causa animae cum corpore. Qui autem dicit, quod anima est perfectio corporis, & quod corpus non exiit sine anima, non sunt apud eum duo diuersa, nec accidit ei quaestio haec. Et infra. Anima se habet ad corpus, sicut figura ad cuprum, & albedo ad superficiem, omnia huiusmodi sunt perfectiones & formae. Et causa deceptionis hominum est, quia ponunt idem, quando est in actu, & quando est in potentia esse diuersa, & in rei veritate est vnum. Illud enim, quod fit in potentia est in actu, & non sunt diuersa. Anima enim & corpus sunt vnum, sicut dicitur quod materia cum forma sunt vnum. Haec Commentator. Item Philosophus dicit 2. de anima, quod non est perferendum quare anima & corpus faciunt vnum &c. Vbi dicit Commentator commento 7. quod materia non habet esse nisi per formam. Et subdit quod materia non differt a forma in composito, nisi potentia, & compositum non est ens actu, nisi per formam, nec vnum, nisi quia sua forma est vna. Et Paulo ante dicit, quod non est dubitandum quare anima & corpus cum sint duo, fiunt idem, sicut non est dubitandum in cera, aut in ferro cum figura existente in eis. Et idem 12. Metaphysic. commento 1. dicit, quod agens apud Aristotelem non est congregans inter duo in rei veritate, & congregat in potentiam & actum materiam & formam, & octauo Metaphysic. commento 5. dicit, quod qui concedit rem componi ex pluribus simpliciter, & non distinxerit pluralitatem, quae est in potentia, ab ea quae est in actu, non poterit vnquam soluere quaestionem, quomodo res sit vna. Item tertio coeli commen. 27. ait, quod esse in potentia est esse in alio non distinctum ab eo, & hoc intendimus de materia prima, quod est ens in actu, & est ens in ente actu, non distinctum ab eo. Et haec est intentio nostri sermonis, quod est in eo in potentia. Ex quibus omnibus apparet, quod potentialitas, quae est in materia ad faciendum vnum cum forma, nihil aliud est, quam distinctio & imprecisibilitas vnius ab alio. Non igitur possent confluere vnum, si dicerent rationes praecitas & determinatas, quantumcumque alterum esset potentia, aliud vero actus, immo vtrunque esset actus, licet materia esset actus imperfectus. Tertio principaliter arguit sic. Forma in materia non creatur: ergo forma non

Tex. com. 15.

Text. com. 7.

dicit propriam rationem aliquam determinatam, vel determinabilem & signabilem. Antecedens patet, probatur consequentia sic. Omnis forma de nouo producta, cuius nulla pars omnino praecedit, dicitur vere causari, sed res quae dicit rationem determinatam praecisibilem sic de nouo est, quod nulla pars eius praecedit, quia supposito quod eius realitas praescindatur ab omni alia realitate: ergo omnis talis res si de nouo exeat ad esse, de necessitate creatur. Dicitur forte, quod forma non fit, sed compositum, cuius vere aliqua pars praecedit, scilicet materia. Forma vero non fit per se, sed per accidens, ideo non creatur. Et ista solutio videtur haberi a Philosopho 7. Metaphysic. Sed contra. Ista solutio confirmatur, quod hoc enim quod forma non fit per se, sed compositum, sequitur quod compositum solum dicit naturam terminatam, & rationem propriam praecisibilem. Forma vero nullam in se dicit naturam talem, sed est realitas quaedam imprecisibilis talis naturae, & per consequens fit per accidens facta tali naturae. Et hoc apparet ex duobus. Sicut enim se habet aliquid ad entitatem, ita se habet ad distinctionem & vnitatem: ergo si terminus sit vnius simpliciter, & in realitate praecisa, necesse est vt eius productio sit ab omni alia productione praecisa, cum productio non sit aliud, nisi via in entitatem, vt dicit Commentator. 4. Metaphysic. & primo coeli. Habens igitur distinctionem & praecisionem in sua realitate, necesse est, quod habeat distinctam viam in suam realitatem: igitur ad destructionem consequentis si non habet distinctam viam & productionem, necesse est, quod non habeat distinctam & praecisam realitatem. Confirmatur per Philosophum ibidem, vbi ista solutio se fundat. Intendit enim ibidem Philosophus, quod forma non fit, sed compositum. Et motiuum est, quia forma se habet ad materiam, vt sphaera ad cuprum. Sphaera autem in se non est aliquid causatum in cupro, sed cum sit motus & dispositio cupri, non fit sphaera, sed compositum. Sic in proposito non fit forma, sed formatum: & Commentator dicit ibidem, quod per generationem non acquiritur multitudo rerum, quod per eandem rei perfectio. Et 7. Metaphysic. dicit, quod si materia fieret ab vno agente, & forma ab alio, tunc vnum actum in quantum vnum actum produceretur duplici productione, quod non valeret, nisi sua consequentia fundaretur in hoc, quod materia & forma, licet sint realitates, sunt tamen imprecisae & interminate, vt vnum non possit sine altero acquiri. Confirmatur ista ratio per Commentatorem 12. Metaphysic. commento 19. cuius verba sunt ista. Apparet (inquit) quod Themistius non intelligit, quomodo fiat generatio, & quid est dictum, quod generatum fit de nouo ab agente conueniente in diffinitione & substantia. Cum enim intelligit quod generatum hoc modo fit de nouo, quod generans causat formam eius, & ponit eam in materia, quod esset aliud in materia, sicut necesse apud eum, vt in rebus naturalibus sint formae creatas animalia & plantas. Et infra. Intentio autem Aristotelis est, quod conueniens non agit per se formam conuenientem, sed extrahit formam ex potentia in actum. Et non est agens, quod inducit in illam materiam aliquid extrinsecum, & sic est de substantia in homine, sicut in alijs accidentibus. Calidum enim non inducit in corpore calido calorem extrinsecum, & infra. Similiter motus localis non aduenit ab extrinseco. Et infra. Generans animal non est dicere, quod ponat animam in materia. Et infra. Aristoteles sustentatus est super hoc, quod agens non inuenit formam creando eam, quoniam forma apud Aristotelem non habet generationem & corruptionem, nisi accidentaliter per generationem & corruptionem compositi. Et cum homo considerauerit hoc fundamentum, nullus error accidit sibi. Imaginatio ergo creationis formatum inducit homines ad ponendum formas creatas esse. Patet igitur, quod non aliter potest tolli creatio secundum viam Commentatoris, nisi quia forma, & si sit aliud a materia, non tamen est aliquid praecisum per se attingibile aliqua actione etiam intellectus secundum eum alibi. Et ideo dedit Themistius ponentem formam esse aliud in materia ad hoc inconueniens, quod habet ponere formas creatas, ac per hoc formam creati. Confirmatur secundo. Nam 7. Metaphysic. commento 27. dicit sic: Necesse est cum declaratum sit, quod ex forma simplici non est generatio, nec materia

Tex. com. 15.

Tex. com. 15.

Argu. An. m. com. 15.

Argument. huius mod. 15. com. 15. dicitur ex ista & libro 11. dicitur.

Ubi est pro. 15. com. 15. dicitur, sed dicitur re. 15. com. 15. dicitur.

habet generationem, vt omne generabile sit diuisibile in duas partes ratione, non tamen actu, scilicet in materiam & formam. Vbi clare dicit, quod materia & forma sunt duae partes non habentes realitates in actu, hoc est praecitas, actus enim diuidit & separat. Item commento 31. dicit. Si illud quod generat subiectum formae, esset aliud a generante formam, tunc subiectum & sua forma essent duo in actu, quod est impossibile. Haec ille. Vbi clare dicit, propositum. Quarto arguit. Si materia & forma sunt duae res diuersae, & vna non est terminatio & entificatio alterius, sequitur necessario, quod vel vna quantitas necessario erit in duobus subiectis, scilicet materia & forma, vel si quaelibet habet propria quantitate, vnum & idem compositum erit duo quanta, & duo corpora. Nec valet dicere, quod forma intime illabitur materiae. Nam corpus gloriosum illabitur alteri corpori glorioso, vel non glorioso, & tamen sunt corpora diuersa. Quinto adducit alias auctoritates Philosophi, & Commentatoris. Prima est Philosophi 12. Metaphysic. vbi ait quod materia non habet esse nisi secundum quod vnitur, quoniam illud, quod est secundum contactum, & secundum ordinem, est materia, & subiectum &c. quod Commentator exponit commento 14. d. quod essentia materiae est, nisi ex continuatione eius cum forma, vt perficiatur. Et infra dicit. Materia non est ens per naturam intellectam de ea, sed per continuationem cum forma, nec accipit Commentator, vt dicit continuationem quantitativam, sed entitativam, quae non est aliud quam mutua diuisio relatiua. Alia auctoritas est Commentatoris 2. de anima commento 7. Materia (inquit) non est nisi per formam. Et si materia & forma essent in composito existentes in actu, tunc compositum non diceretur vnum, nisi sicut dicitur de rebus, quae sunt secundum contactum & ligamentum. Modo autem quia materia non differt a forma in composito, nisi in potentia, & compositum non est ens in actu nisi per formam, tunc compositum non diceretur vnum, nisi quia sua forma est vna. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum dicitur ad rationes. Et ad primam quid dicitur, quod esse, quod forma dat materiae, vel potius toti composito, est aliud ab ipsa forma, & aliquid absolutum distinctum realiter a materia, & forma, & a composito, sicut frequenter dicit Beatus Thomas specialiter 2. contra Gentil. cap. 13. vbi sic dicit. Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia & a forma, & ex substantia & esse, quamuis vtraque sit ex actu & potentia. Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam se queretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur, sed materia est pars substantiae. Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Esse enim est actus illius, de quo postquam dicitur quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Vnde materia non potest dici, quod est, sed ipsa substantia est id, quod est. Tertio quia nec forma est ipsum esse, sed se habet ad esse, sicut lux ad lucere, & albedo ad album esse. Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse, vt actus. Per hoc enim in compositis ex materia & forma dicitur esse essendi principium, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse, sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum luminis. Vnde in compositis ex materia & forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, sed quod est essendi principium. Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est, & ipsum esse est, quo denominatur substantia ens. In substantijs autem intellectibus, quae non sunt ex materia & forma compositae, sed in eis est ipsa forma & substantia subsistens forma est quod est, ipsum autem esse est actus, & quo est. Et propter hoc in eis est vna tantum compositio actus & potentiae, quae scilicet est, ex substantia & esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est, & quo est, vel ex quod est & esse. In substantijs autem compositis ex materia & forma est duplex compositio actus & potentiae. Prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia & forma: secunda vero ex ipsa substantia iam composita & esse, quae etiam potest dici ex quod est & esse, vel ex quod est & quo est. Sic igitur patet, quod compositio actus & potentiae est in plus quam compositio materiae

& formae. Vnde materia & forma diuidunt substantiam materialem, potentia autem & actus diuidunt ens coe & ext. Similia dicit prima parte, q. 50. artic. 2. in solutione tertij, & in multis alijs locis. Specialiter in tractatu de natura materiae, sicut allegatum fuit superius distinct. 13. vbi agebatur de inseparabilitate materiae a forma. Ibi enim dicit, quod esse, de quo loquimur primo est actus compositi, secundo formae, denique materiae. Itis praesuppositis dicitur ad improbationes huius responsonis pro quanto tangunt propositum. Et ad primam dicitur, quod in composito actualiter existentibus sunt tres realitates, scilicet materia & forma & esse. Sed negatur consequentia ibidem facta, qua inferitur, quod illae tres debent diffinire compositum. Et causa est, quia illud esse accidit composito & cuilibet creaturae subiecti tanquam existens extra rationem eius, & ideo non ponitur in diffinitione alicuius creaturae, cum non sit pars essentiae creaturae. Ad secundam negatur consequentia, quia esse praesupponit formam tanquam priorem naturaliter in genere causae materialis, vel subiecti, licet sit prius forma in genere causae formalis vel actus, & ideo impossibile est, quod derur alicui esse, & non forma, vel quod non habeat formam, ad tertiam similiter negatur consequentia, quia forma se habet ad illud esse non sicut causa efficiens, sed potius sicut susceptiuum vel pars susceptiuum, illo modo quo dicitur, quod diaphaneitas dat lucere, vel esse lucens, quia est vltima dispositio ad suscipiendum actum illum. Conceditur tamen, quod forma aliquo modo potest dici ratio causandi esse, quia causa efficiens non dat esse, nisi dando formam, contra primam, ad qua sequitur esse per modum naturalis sequelae. Ad quartam negatur consequentia, quia posterius non potest absolute ui a priori. Nec valet similitudo de sigillo & figura per sigillum impressa, quia figura illa non praesupponit formam. Sigillum enim se habet ad figuram solum in genere causae efficientis, non autem in genere subiecti vel formae. Forma vero se habet ad esse, de quo loquimur, primo vt susceptiuum, vel dispositio susceptiuum, non quidem effectus subiectum accidentis communis, sed sicut accidentis proprii, in cuius diffinitione ponitur. Nam si esse diffiniretur, in eius diffinitione poneretur forma, cum esse nihil aliud sit quam actus, quem forma dat suae materiae, vel subiecto. Et sic esse sequitur formam, sicut propria passio suum subiectum, licet esse non sit proprie accidens, sed habeat modum accidentis. Hoc ergo modo se habet forma ad ipsum esse in creatis, scilicet sicut susceptiuum actus essendi, vel sicut dispositio & ratio susceptiuum, quae impossibile est aliquid capere esse, nisi sit forma vel habens formam. Secundo. Forma se habet ad esse, sicut forma & illatum formale, ad quod sequitur esse naturali consequentia, sicut ad suum naturale & necessarium antecedens, & sicut proprius effectus ad suam causam, non quidem effectiuam, sed formalem, ad quam semper sequitur, nisi forte impediatur per hoc, quod forma continetur in alio, sicut pars in toto, vel in supposito perfectiori. Tunc enim a tali forma non fluere esse, sed tam forma quam sua materia essent per esse totius vel suppositi, in quo sunt, cuius exemplum est duplex. Primum est de anima humana in Christo. Secundum est de forma partis nondum diuisae a toto. Et de hoc forte alias dicitur, & ideo tam impossibile est tale esse causari sine forma, sicut hominem sine anima. Tanta enim necessitate forma antecedit ad esse sicut ad compositum vel essentiam ex materia & forma composita. Scien- dum tamen est, quod compositi esse dupliciter solet capi. Primo modo pro esse essentiae, & tale esse est a forma sicut totum a sua parte, sicut esse ignem, vel igneitas est a forma ignis. Secundo modo sumitur pro esse actualis existentiae, & tale esse est a forma, non sicut totum a sua parte, sed sicut a dispositione praerequisita, & sicut a naturali antecedente, & sicut a ratione essendi modo praeposito. Sic ergo forma dat composito duplex esse, scilicet esse essentiae, & esse actualis existentiae. Sed materiae forma dat quidem esse existentiae, non autem esse essentiae, quia essentia materiae non constituitur per formam. Si ergo quaeritur quae sit participatio formae a materia, dicitur quod esse actualis existentiae, vel ipsa forma participata. Vltimus sciendum, quod ad hoc argumentum aliter respondet Gregorius de Arimino. Concedit enim, quod forma non dat materiae aliquod esse distinctum a

Comparatio multiplex est. Sicut ad ista esse. De eodem vide proxi. ad vltima dispositio ad suscipiendum actum illum. Conceditur tamen, quod forma aliquo modo potest dici ratio causandi esse, quia causa efficiens non dat esse, nisi dando formam, contra primam, ad qua sequitur esse per modum naturalis sequelae. Ad quartam negatur consequentia, quia posterius non potest absolute ui a priori. Nec valet similitudo de sigillo & figura per sigillum impressa, quia figura illa non praesupponit formam. Sigillum enim se habet ad figuram solum in genere causae efficientis, non autem in genere subiecti vel formae. Forma vero se habet ad esse, de quo loquimur, primo vt susceptiuum, vel dispositio susceptiuum, non quidem effectus subiectum accidentis communis, sed sicut accidentis proprii, in cuius diffinitione ponitur. Nam si esse diffiniretur, in eius diffinitione poneretur forma, cum esse nihil aliud sit quam actus, quem forma dat suae materiae, vel subiecto. Et sic esse sequitur formam, sicut propria passio suum subiectum, licet esse non sit proprie accidens, sed habeat modum accidentis. Hoc ergo modo se habet forma ad ipsum esse in creatis, scilicet sicut susceptiuum actus essendi, vel sicut dispositio & ratio susceptiuum, quae impossibile est aliquid capere esse, nisi sit forma vel habens formam. Secundo. Forma se habet ad esse, sicut forma & illatum formale, ad quod sequitur esse naturali consequentia, sicut ad suum naturale & necessarium antecedens, & sicut proprius effectus ad suam causam, non quidem effectiuam, sed formalem, ad quam semper sequitur, nisi forte impediatur per hoc, quod forma continetur in alio, sicut pars in toto, vel in supposito perfectiori. Tunc enim a tali forma non fluere esse, sed tam forma quam sua materia essent per esse totius vel suppositi, in quo sunt, cuius exemplum est duplex. Primum est de anima humana in Christo. Secundum est de forma partis nondum diuisae a toto. Et de hoc forte alias dicitur, & ideo tam impossibile est tale esse causari sine forma, sicut hominem sine anima. Tanta enim necessitate forma antecedit ad esse sicut ad compositum vel essentiam ex materia & forma composita. Scien- dum tamen est, quod compositi esse dupliciter solet capi. Primo modo pro esse essentiae, & tale esse est a forma sicut totum a sua parte, sicut esse ignem, vel igneitas est a forma ignis. Secundo modo sumitur pro esse actualis existentiae, & tale esse est a forma, non sicut totum a sua parte, sed sicut a dispositione praerequisita, & sicut a naturali antecedente, & sicut a ratione essendi modo praeposito. Sic ergo forma dat composito duplex esse, scilicet esse essentiae, & esse actualis existentiae. Sed materiae forma dat quidem esse existentiae, non autem esse essentiae, quia essentia materiae non constituitur per formam. Si ergo quaeritur quae sit participatio formae a materia, dicitur quod esse actualis existentiae, vel ipsa forma participata. Vltimus sciendum, quod ad hoc argumentum aliter respondet Gregorius de Arimino. Concedit enim, quod forma non dat materiae aliquod esse distinctum a

in 3. distinct.

Esse compositi dupliciter & vtrique comparatio ad formam & ad ipsum compositum.

Etum à se. Et cum concluditur qd forma est esse materia, & eius certificatio. Dicit quod istud potest intelligi dupliciter. Vno modo secundum constitutionem intransitivam, vt sit sensus, forma est esse materia, id est esse, quod est materia, in hoc sensu propositio est falsa. Nec sequitur ex datis, quoniam non sequitur, forma non dat materiae aliquid esse à se distinctum; igitur forma est materia non sunt duæ entitates, cuius oppositum ipse ponit. Alio modo potest intelligi secundum constructionem transitivam, & tunc est verum. Nam forma vtique est esse materia, sicut actus & perfectio est esse sui perfectibilis. Ex hoc autem sensu non sequitur, quod sit indistincta à materia, sed oppositum. Nam quilibet perfectio est distincta à suo perfectibili. Hæc ille. Sed ista responsio est contra mentem S. Tho. scilicet qd forma sit esse materiae quocumque modo huius distinctionis sumatur, nisi forte ad hunc sensum illa propositio concedatur. I. quod forma est esse materiae, id est trahit materiam ad hoc quod sit pars huius nature specificæ vel illius, & constituit eam in certa specie, quæ dicitur esse essentia. Vel quia dat sibi esse existentia, aut aliquam eius participationem, aut habitudinem ad illud esse. Ad secundum dicit Gregor. qd formam dicere propriam rationem & naturam determinatam potest dupliciter intelligi. Vno modo quod dicitur scilicet quod sit natura integra determinata & perfecta, & istud est falsum. Alio modo quod sit quedam natura partialis propria, & determinata, & precisa à materia, & istud est verum, & si sic sumatur antecedens, nego consequentiam, nec probatio prima partis valet. Nam expresse patet, quod procedit ac si forma esset quedam natura perfecta & specifica habens perfectam distinctionem, & à materia esset quoddam ens extrinsecum illi nature specificæ, quod non conceditur. Nec sequitur, forma non est natura integra, perfecta, distincta à materia; igitur non est natura partialis distincta à materia. Præterea. Quis non videat quod per illa verba. Et non est in eo ens additum suo enti, non minus posset inferri quod materia non sit aliud à forma, quam quod ipsa forma & materia non sint duæ entitates, quæ tamen ambo arguens concedit quod possint inferri, quod non sint adinuicem distinctæ. Neutrius tamen ad intentionem Commentatoris, vt hic negatur, inferri potest. Ad probationem consequentiam pro altera parte dico, sicut dictum est ibi per Philosophum. Et ad primam auctoritatem in contrarium dicitur primo, quod ista potest trahi contra inducentem eam si inuenitur. Nam Commentator dicit, quod non largitur ei multitudinem. Sic igitur nec dualitatem, per consequens materia & forma non sunt duæ entitates. Respondetur tamen pro eo & pro me, quod ideo Commentator dicit, qd non largitur ei multitudinem, quia materia & forma non sunt duo quædam in actu illo modo, scilicet quod quilibet sit secundum se vnum hoc aliquid, & neutra sit perfectio alterius, nec reliqua sit potentia perfectibilis per aliam. Nam materia est entitas incompleta perfectibilis per formam, & constituitur cum illa naturam integram & perfectam, & per consequens totam, quia totum est perfectum idem sunt tertio Philosopho. Et hoc est, quod vult dicere Commentator cum ait, quod largitur ei, scilicet materiam perfectam, quæ est forma & perfectio eius, quod ad esse perfectum & totum, & hoc declaratur per illud, quod inmediate sequitur. Hoc enim est vnum in actu, hoc inquam totum, quod confurgit ex materia & forma. Ad aliam auctoritatem cum dicit, quod qui ponit qd anima & corpus sunt duo &c. Dicitur qd intelligit duo diuersa in actu, scilicet illo modo qd quodlibet eorum sit secundum se hoc aliquid, & neutrum sit perfectio alterius. Et quod ista intelligat pater per illud, quod ista sequitur. Qui autem (inquit) dicit quod anima est perfectio corporis, & quod corpus non existit sine anima, non sunt apud eum duo diuersa, scilicet illo modo præmissa, secundum quem oportet dare causam ligamenti earum. De hac autem sic dico, quod anima & corpus sic sunt duo, qd tamen anima est perfectio corporis, & ideo non remanet, nisi conclusio illa. Sed nunquid sequitur, anima est perfectio corporis: igitur anima non est distincta à corpore, pro quod quilibet habens rectum iudicium diceret qd non,

Tex. com. 43.

sed quod oppositum sequitur. Quia autem additur qd corpus & anima sicut materia & forma sunt vna, scilicet compositum, concedo. Sed istud non inferri, quod non sint adinuicem distinctæ modo prædicto. Per idem patet ad illud, quod allegat de tertio cœli. Nam Commentator loquitur ad sensum superius datum. Et cum addit iste arguens quod si materia & forma dicerent rationes præcisas & determinatas, veraque esset actus &c. Dicitur quod non est verum, si dicerent sicut & dicunt naturas partiales perfectibiles & perfectissimas, vt dictum est. Ita est responsio Gregorij, & potest breuiter colligi ad mentem S. Tho. sub alijs verbis; seruat tamen quasi eodem sensu saltem in parte. Licet igitur, quod aliqua esse diuersa vel distincta contingit dupliciter. Vno modo, quia sunt distincta in esse, vel secundum esse actualis existentia. Secundo modo, quia sunt distincta secundum esse essentia. Hoc supposito dicitur, quod omnia dicta Aristotelis & Commentatoris præallegata currunt contra primum sensum, qui falsus est, si ad propositum applicetur. Falsum enim est, quod anima & corpus vel materia & forma sint distincta quo ad tale esse, cum per idem esse sit totum compositum & eius partes. Sed dicta Commentatoris & Philosophi non procedunt contra secundum sensum, qui verus est in proposito. Nam materia & forma sunt distincta loquendo de esse essentia, quia diuersas essentias habent, licet partiales & incompletas, quod ostendit diuersa descriptio vt inique, & diuersæ passionis, & conditionis, aut proprietates eis attribuit. Item valde mirabile est de isto arguente, qui secundum qd allegatum est in precedenti q. multum laborat ad probandum quod corpus habet suam intrinsecam actualitatem aliam ab anima, & præter animam, & vult qd anima habet subiectum ens in actu, & quod anima mouet corpus, sicut motor distinctus à suo mobili, & nunc conatur probare omnimodam indiuisionem inter animam & corpus. Item ipse ponit plures formas in eodem composito, & multa dissonantia eis, quæ hic dicit. Ad tertiam rationem dicit Gregorius, quod illa manifeste cogit suum factorem dicere, qd per generationem nulla omnino forma, nec aliqua noua realitas fit in materia, cuius nulla pars præferat, & per consequens, quod nulla omnino entitas parua vel magna est secundum se totam, aut secundum aliquam partem, vel gradum eius nouiter in materia, alioquin daretur aliqua realitas noua, cuius nulla pars omnino præcessit, & per consequens secundum arguente illa esset creata, & quod vitare nititur. Quia autem nulla omnino realitas fit in materia per generationem, cuius nulla pars præferat, falsum est. Præterea. Sicut per hanc rationem nititur probare quod forma non sit entitas à materia distincta & præcisa, ita probaretur qd forma non esset vlla realitas vel entitas alia à materia, & qd ipsa & materia non sunt duæ. Si enim sunt duæ ipsa forma, quæ non est materia, nec includit materiam, vtique creabitur secundum eum, quomodo nulla pars eius præferat, & ipsa de non esse ad esse exitus, & tamen ipse concedit, quod materia & forma sunt duæ entitates, & quod forma est aliud à materia. Et si dicas, quod ipse ait, quod est aliud à materia, sed non præcisum ab ea. Aut intelligit quod non sit præcisum ab ea sic, quod non est entitas quæ sit ipsam, quod est, qd etiam sit materia, vel in materia, tunc impossibilem implicat, dicens quod est aliud, & non præcisum. Idem enim valet, ac si diceretur, quod est aliud, & non aliud. Vel ideo dicit, quod non est præcisum, quia non est aliquid secundum se, hoc aliquid secundum se subditens, & non perfectiōis materiam, & cum ea constituitur aliquid per se vnum: hoc aliquid, & tunc frustra laborat in hoc, cum non detur oppositum ab aliquo. Cum hoc tamen stat, quod forma sit entitas distincta à materia perfectiōis eam, & cum ipsa vnam per se substantiam compositam constituit. Ad rationem autem eius respon datur, quod si per creati intelligat id quod fieri nullo eius intrinseco præsupposito, & omne illud dicatur fieri, quod exit de non esse ad esse, siue accipiat esse per se, sicut substantia per se subsistentis, siue in alio sicut accidentia & forme substantiales, quemadmodum ipse videtur vti illis vocabulis in proposito, concedo sibi quod forma creatur. Sed non sic acceperunt Sancti & Philosophi creati, cum negauerit est aliquid posse creati à creatura. Auctoritas autem Commentatoris

Optimum ad argumentum

locum argumenti nota

de finitioe terminorum

tatoris non facit ad propositum, quia Commentator ibi accipit creationem pro actione, non prout distinguitur contra generationem specialiter, & contra alias actiones naturales. Et istud patet, quia nec Themistius in generationibus illorum animalium, de quibus loquitur, posuit aliquid proprie creati, nec Commentator hoc inferri contra eum, nec imponit sibi quod senserit hoc, quatinus fati cito post opinionem Themistij connumeratam inter eos, qui non posuerunt creationem proprie dictam. Qualiter autem Themistius in illo dicto suo errauerit, & Commentator improberit eum, non est opus ad præsentem difficultatem differere. Alia autem auctoritas non inuat arguente, quia Commentator intelligit, quod non sunt duæ partes in actu modo sit præposito, quod conceditur. Hæc Gregor. in forma, & bene secundum sua principia. Secundum principia vero Sancti Thomæ dicendum est, quod nulla forma non subsistens vere ac proprie creatur, nec proprie fit, nec proprie producit. Cuius ratio est, quia vt sepe dictum est, iuxta determinationem S. Tho. nulli tali forme proprie conuenit esse, & consequenter nec proprie fieri. Et ideo solutio, quam arguens recitat contra se, bona est. Et tunc ad primam impugnationem dicitur, qd peccat per fallaciam secundum non causam vt causam. Non enim causa quare compositum fit, & non partes eius, est illa quæ ibi assignatur falsæ, scilicet quæ compositum est entitas terminata præcisa &c. & materia & forma sunt entitates interminatæ imprecisæ, sed ideo quia licet sint tres entitates, scilicet materia & forma & compositum, tamen nulli earum proprie & per se debetur esse nisi composito. Vnde patet, quod arguens assumit multa falsa. Primum est, quod secundum distinctionem entitatum sunt distinctiones productionum. Secundum est, quod figura spherica non sit alia & præcisa entitas à cupro. Tertium est, quod per generationem non acquiratur multitudo entitatum. Primum quidem falsum est, quia eadem productio potest terminari ad compositum in cludens multas entitates, dum tamen habeant vnicam existentiam, vel vnicum esse actualis existentia, & illæ entitates habeant alium & alium ordinem ad illam existentiam. Secundum similiter falsum est, quia figura & cuprum sunt diuersæ entitates, licet conueniant in vno esse existentia. Tertium denique falsum est, quia generatio ponit aliquam nouam entitatem distinctam à materia secundum esse essentia, licet non distincta à materia secundum esse actualis existentia, & sic est ibi multitudo entitatum, sed non existentiarum. Ad confirmationem dicitur, quod si Themistius ita fatue loquebatur sicut imponit sibi Commentator, merito derisibilis erat, vt pura ponens ad constitutionem compositi per se entis, & per se vnus concurrere diuersas entitates subiecti, & cum diuersis existentijs. Ad aliam confirmationem patet per idem, quia arguens falsè exponit Commentatorem. Nam Commentator pluralitatem & distinctionem in actu vocat pluralitatem existentiarum, non autem solam pluralitatem entitatum, quæ licet differant secundum esse essentia, dormiunt tamen sub eadem existentia. Et secundum istum modum dicitur ad omnes consimiles auctoritates. Ad quartam rationem dicitur dupliciter: primo secundum Gregorij, qui dicit quod de ista quarta ratione multum miratur, quod arguens non aduertat, quomodo militat contra eum, qui ponit inter formam & materiam dualitatem, & quomodo non videt quod si materia & forma sunt duæ entitates, & sua probatio sit sufficiens, necessario arguitur quod vnum accidens sit in duobus subiectis. Vterius respondet pro se, & pro arguente negando consequentiam. Nam dicit, qd sola materia est subiectum primum & adæquatam quantitatis, ideo non sequitur quod quantitas sit in duobus subiectis. Quamuis multi, vt dicit non habeat pro inconuenienti, qd sit in duobus subiectis partibus indistantibus & constitutibus aliquid per se vnum, sicut sunt materia & forma, non autem duo corpora gloriosa, vel non gloriosa. Hæc ille. Secundo respondetur iuxta principia Beati Thomæ. negando consequentiam, sicut negat eam Grego. sed alia ratione. Dicitur enim, quod quantitas non inheret materię neque formæ, sed toti composito, quod est tertia entitas distincta à materia, & à forma, & ab vtroque, & ideo argumentum nullius est efficacis, nec apparentiæ. Ad quintam dicit Greg.

quod prima auctoritas est contra allegantem. Tum quia omne, quod continuatur alicui differt ab illo. Vnde nec materia continuatur sibi ipsi, nec forma sibi met continuatur. Tum quia vbi iste allegando ponit hunc terminum formam, Commentator ponit aliud, quod est relatiuum diuersitatis. Quod quia supponit ibidem pro forma, sicut arguens bene intellexit, sequitur quod forma sit distincta à materia ex verbis Commentatoris. Pro tanto autem Commentator dicit, quod materia est ens per continuationem cuius alio, scilicet cum forma, quia secundum eum non potest existere sine forma, non quia indistincta sit à formâ vt arguens dicit. Aliter etiam Commentator exponit, scilicet per continuationem, id est per compositionem, & secundum etiam illam expositionem arguitur distinctio entitatum formæ à materia. Hæc Gregor. & bene. Potest etiam dici secundum præmissa, quod ideo Commentator dicit materiam esse ens per continuationem, quia non habet esse existentia actualis, nisi compositione sui cum forma, non autem qd habeat suam entitatem, & esse essentia à forma, quia tunc quot formis componeretur, tot entitates & essentias haberet, sicut habet diuersa esse existentia secundum diuersitatem formarum, quibus vnitur, quod falsum est. Ad aliam auctoritatē de 2. de anima patet quid dicendum sit ex prædictis. Ad argumentum in pede qd dicitur negando consequentiam. Et ad probationem dicitur, quod aliqua esse duo in actu vel distincta potest intelligi dupliciter. Primo modo vt intelligatur distinctio actualitatis eorum. Secundo modo vt intelligatur actualitas distinctionis. Exemplum primi est de duabus formis realiter distinctis, & de compositis habentibus diuersas formas, & de materijs subiectis diuersis formis. Talia enim possunt dici actu duo vel actu distincta, propter distinctionem actualitatum, quia alia est actualitatis in hoc & in illo. Et quæ sic sunt actu duo, vel distincta, nunquam constituent aliquid per se vnum. Exemplum vero secundi est de qualibet potentia, & suo actu, & de qualibet materia respectu suæ formæ, quæ perficitur. Talia enim sunt duo in actu, non quod habeant duos actus, sed quia eorum dualitas & distinctio est in actu, quia vnum calium est actu, sicut actus vel forma de esse actualiter, aliud vero, puta potentia, vel materia potest dici actu esse, sicut aliquid habens actum. Et sic quodlibet potest dici actu, & cum hoc non sit illud, nec pars illius, sequitur quod hoc actualiter est distinctum ab illo, & quod eorum distinctio est actualis. Et ex talibus duobus vel distinctis in actu potest constitui vnum per se. Gregor. autem ad hoc argumentum sic dicit. Ens actu, vel entitas actu potest sumi dupliciter. Primo modo pro omni illo, de quo contingit per propositionem de inesse, & de presenti vere enunciare esse dicendo, hoc est secundum modo pro eo solum, quod non solum est actu primo modo, immo vltra hoc est quoddam hoc aliquid, id est in integra essentia & perfecta in specie vel perfectio alterius, cum illo perfecta essentiam in determinata specie constitutus: & per oppositum ens in potentia potest sumi dupliciter opposite duplici modo essendi actu prædicto: hoc supposito dicit ad argumentum, quod si in consequente sumatur entitas in actu. Primo modo consequentia non valet. Si autem secundo modo, conceditur ipsum consequens, & in secundo loquendo de ente in actu procedit probatio consequentia. Nam ita expresse accipit Philosophus. Ita enim præmittit ibi. Palam inquit, quia nullum communiter prædicatum significat hoc aliquid, sed tale. Sin autem supple, si significat hoc aliquid, alia quoque multa accidunt, supple impossibilia, & tertius homo, & hoc est impossibile, quod accidit, & statim addit aliam probationem. Amplius inquit Tex. com. 43. est, & ita manifestum, scilicet quod dictum est. Impossibile est enim substantiam ex substantijs esse in existentibus sic vt actu, duo namque sic actu non sunt vnum in actu, vbi nota est illa determinatio sic, quia non absolute dicit, in existentibus actu, neque duo namque actu, sed vtroque addit sic, vt demonstraret modum illum existendi actu, de quo præmissa, scilicet vt quoddam hoc aliquid secundum se. Quæ enim sic sunt duo actu, non sunt vnum actu, sed materia & forma non sic sunt duo actu, vt dictum est. Hæc ille. Et factis conformiter ad prædicta, quia & ipse concederet, quod materia & forma sunt duo actu, non propter dualitatem actuali-

Tex. com. 43.

Tex. com. 43.

actuali-

actualitatem, sed propter actualitatem dualitatis. Item potest dici q. dualitas entitatum non repugnat constitutibus vnum per se, sed solum dualitas existentiarum, in materia & forma licet habeant distinctas entitates, non tamen duas existentias, sed vnam. Et hæc de quæstio. De qua benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO XVII.

QVÆSTIO I.

Utrum ante generationem compositi substantialis præcedat aliquid forme per generationem inducendæ.



IRGA decimam septimam distinctionem 2. sentent. quæritur. Utrum ante generationem compositi substantialis præcedat aliquid forme per generationem inducendæ. Et arguitur q. sic. Quia Deus indidit materiæ rationes feminales, sed illæ nõ sunt aliud, vt videtur nisi quædam inchoatio forme in esse diminuto præcedens formam completam: igitur &c. Maior patet per magistrum 2. sentent. distinctio. 18. Minor probatur, quia non apparet quid aliud essent illæ rationes feminales.

N oppositum arguitur sic. Si aliquid forme præcederet in materia ante eius complementum, quod per generationem accipit, tunc forma substantialis non esset entitas simplex, sed habens partem & partem, consequens est falsum: igitur & antecedens.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur aliquæ conclusiones. In secundo adducuntur obiectiones. In tertio dabuntur solutiones.

Quantum ad primum articulum sit hæc prima conclusio. Formæ substantiales non præexistunt in materia secundum se totas, nec secundum aliquam sui partem ante productionem compositi. Hæc conclusio est de mente S. Tho. prima parte. q. 45. arti. 8. vbi sic dicit. Quidam postulerunt formas non incipere per actionem naturæ, sed prius in materia extitisse, ponentes latitacionem formarum, & hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam & actum. Quia n. formæ præexistunt in materia in potentia, postulerunt eas simpliciter præexistere. Alij vero postulerunt formas acquiri & creari ab agente separato per modum creationis, & secundum hos nulli- bet operationi naturæ adiungitur creatio, sed hoc accidit eis ex ignorantia forme. Non enim considerauerunt, quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quod aliquid est, & ideo cum fieri & creari nõ conueniat proprie nisi rei subsistenti formarum, nec est fieri, nec est creari, sed concreari esse. Quod autem proprie fit ab agente naturali, est compositum, quod proprie fit ex materia, vnde in operationibus naturæ non admiscetur creatio, sed supponitur ad operationem naturæ. Hæc ille. Simile ponit de potentia Dei. q. 3. artic. 8. vbi sic dicit. Circa hanc quæstionem. s. vtrum creatio admiscetur operibus naturæ, fuerunt diuersæ opinioniones, quarum omnium videtur fuisse radix vnã & idem principium, scilicet q. natura non potest ex nihilo aliquid facere. Ex hoc enim aliqui crediderunt, q. nulla res fieret aliter nisi per hoc, q. extraheretur à re alia, in qua latebat, sicut de Anax. narrat Philosophus 1. Physic. Qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam & actum. Putabat enim oportere, quod actum præexistere illud, quod generatur. Oportet autem quod præexistat potentia, & non actum. Si enim non præexistere potentia, fiet ex nihilo. Si vero præexistere actum, non fieret, quia quod est, non fit. vide totum. Item in solutione decimi. Forma inquit præexistit in materia imperfecte, non q. aliqua pars eius sit ibi in actu, & alia desit, sed quia rota præexistit in potentia, & post motum tota producit, nec perficitur esse forme in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiæ non esset. Item in solutione duodecimi dicit. Esse in potentia & esse in actu non dicunt diuersos modos accidentales, ex quorum diuersitate alteratio proueniat, sed substantiales. Nam & substantia diuiditur per potentiam

Tex. com. 17.

& actum, sicut & quodlibet aliud genus. Hæc ibi. Item secundo sent. dist. 18. q. 1. arti. 2. sic dicit. Quid sint secundum rem rationes feminales, à diuersis diuersimode assignantur. Quidam enim dicunt quod forma speciei non recipitur in materia, nisi mediante forma generis, adeo q. est alia forma numero per quam ignis est ignis, & per quam ignis est corpus. Illa ergo forma generalis in completa ratio feminale dicitur, quia per talem formam inest materiæ quædam inclinatio ad recipiendum formas specificas. Hoc autem nõ potest esse verum, quia omnis forma, quæ aduenit post aliquid esse substantiale, est forma accidentalis. Si enim post esse substantiæ constitutum aduenit: ergo ea recedente, ad huc manet indiuiduum in genere substantiæ, quod est contra rationem forme substantialis, vt dicitur in 2. de anima. Et præterea cum omnis forma det aliquid esse, & impossibile sit vnam rem habere duplex esse substantiale, oportet quod si prima forma substantialis adueniens materiæ det sibi esse substantiale, quod secunda superueniens det esse accidentale, & ideo non est alia forma, quæ ignis est ignis, & quæ est corpus, vt Auicem. vult. Et si Commentator in 2. Metaphysic. dicat genus non esse materiam, sed formam, non tamen vltimam, hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem, sed secundum rationem, quia genus, quamuis significet totum vt Auicem. dicit, significat tamen vt in distinctio. & ita propinque se habet ad rationem materiæ. Et præterea sequeretur, q. res significata per genus esset pars speciei constituta per formam superadditam, & ita de specie prædicari non posset. Nec etiam hoc contingit secundum intentionem Aug. quia ex virtute forme generalis non necessario sequitur forma specialis, vnde non est talis virtus, secundum quam necesse sit fieri, sed s. m. quam possit fieri. Ideo alij dicunt, quod cum omnes formæ s. m. Philosophum, de potentia materiæ educantur, oportet ipsas formas præexistere in materia incompletè s. m. quandam quasi inchoationem, & quia non sunt in esse suo perfectè, non habent perfectam virtutem agendi, sed incompletam, & ideo non possunt per se exire in actum, nisi sit agens exterius, quod excitet formam incompletam ad agendum, vt sic cooperetur agenti exteriori. Aliter enim non posset esse naturalis generatio, sed violenta, quia vt in 3. Ethicor. dicitur. Violentum est cuius principium est ab extra nil conferente vim passo. Has ergo virtutes incompletas in materia præ-existent rationes feminales dicunt, quia sunt secundum esse incompletum in materia, sicut virtus formatiua in femine. Hoc autem non est verum, quia quamuis formæ educantur de potentia materiæ, illa tamen potentia materiæ non est actiua, sed passiuata tantum. Sicut enim Commentator dicit 8. Physic. In motu locali oportet esse aliud mouens, & aliud motum, ita etiam in motu alterationis, & ponit exemplum, quod quando sanatur corpus naturaliter, est sanans, & alia membra sanata, & sicut in corporibus simplicibus non dicimus, quod sint mota ex se secundum situm, quia ignis non potest diuidi in mouens & motum, ita etiam non potest esse alteratum ex se, sic quod aliqua potentia existens in materia aliquo modo agat in ipsam materiam, in qua est educendo illam in actum, sed vtrunque contingit in animatis, quia sunt mota secundum locum ex se, & etiam alterata propter distinctionem organorum, vel partium, quarum vna est mouens & alterans, & altera mota & alterata, & ideo non hoc modo potest accipi virtus feminale in alijs rebus sicut in habentibus animam. Non tamen sequitur si in materia est tantummodo potentia passiuata, q. non sit generatio naturalis, quia materia coadiuuat ad generationem non agendo, sed in quantum est habilis ad recipiendum talem actionem, quæ etiam habilitas appetitus materiæ dicitur, & inchoatio forme. Non enim eodem modo omnes motus dicuntur naturales in 2. Physic. & in primo coeli & mundi Commentator dicit. Sed quædam propter principium actiui intus existens vt motus localis grauium & leuium, & quædam propter principium, quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, vt in generatione & alteratione simplicium corporum, vnde & nulla diuiduntur in materiam & formam, & ideo concedo q. in materia nulla est potentia actiua, sed passiuata pure, & quod rationes feminales dicuntur virtutes actiue

Tex. com.

Capit. 1.

In prima est substantia et simpliciter, videtur vt in secundo quod, & quæ vtrique de.

Tex. com. 2.

Capit. 2.

In motu localis mouens modo se habet.

Et substantia est in actu, vt in motu. Deus est quædam generatio.

De intellectu mouens sub naturalis est esse actiua.

actiue completè in natura cum proprijs passiuis, vt calor, & frigus, & forma ignis, & virtus Solis, & huiusmodi, quæ dicuntur feminales non propter esse in completum, quod habeant, sicut virtus formatiua in femine, sed quia rerum indiuiduum primo creati huiusmodi virtutes collate sunt per opera sex dierum, vt ex eis quasi ex quibusdam feminibus producerentur, & multiplicarentur res naturales. Hæc ille. Ex prædictis potest formari duplex ratio, quarum prima talis est, nihil capiens esse per generationem compositi sicut terminus generationis secundum se, & quodlibet sui præcedit secundum esse actum ipsam generationem compositi, sed forma substantialis est huiusmodi: igitur &c. Secunda talis est. Nulla forma substantialis dans esse substantiale composito vel materiæ comparatur secum in eadem materia aliam formam substantialem secundum esse actum, sed forma præcedens generationem noui compositi, quæ per generationem illam abijcitur, dabat prius esse substantiale suo composito, & sicut materiæ: igitur nulla entitas forme sequentis erar simul cum illa secundum aliquod esse actum in materia. Secunda conclusio. Non est inconueniens essentiam alicuius forme substantialis prius duratione fuisse in materia, quam daret esse composito vel materiæ. Hanc conclusionem probabiliter pono non tamen assertiue, quia continetur in quodâ tractatu, de quo dubio an sit S. Tho. & intitulatur de natura materiæ, vbi sic habetur. Nunc restat ostendere quomodo possibile sit essentiam alicuius forme ponere in homine sine eo, q. sequatur ad eam aliquid esse substantiale. Ad huiusmodi igitur euidentiam confiderandum est, q. proprium est substantiæ esse simpliciter. Vnde generatio, quæ terminatur ad esse substantiale, est generatio simpliciter. Proprium vero accidentis est esse s. m. quid, sicut generatio, quæ terminatur ad esse rei sub forma accidentali, est generatio s. m. quid. Esse aut simpliciter est esse absolutum, & non dependens ab alterius esse, sicut ei inhærens, licet omnia dependant à Deo sicut à causa. Sic autè esse continet perfectam rationem essendi, s. m. q. perfecta ratio entis reperitur in substantia, vt dicitur 6. Metæ. ad illud autem esse absolutum participandum accedunt partes substantiæ, per quod trahuntur ad esse sui totius, esse vero accidentium dependens est per modum inherens. Vnde accidentia non trahuntur ad genus illius cui inhærent. Ex quo patet differentiam inter esse accidentis, & esse partium alicuius totius. Esse autem alicuius totius quandoque est proprius effectus Dei. s. quando res s. m. omnia principia sua ducitur ex nihilo ad esse perfectum, sicut fuit in prima productione rerum, in qua causalitas extendebatur ad ipsam etiã materiam. Quandoque vero est effectus creaturæ, quando. s. agens Phisicum agit ex suppositione subiecti, non produciens totum, in quo potest ad esse rei, sed tantum formam, tanquam materiam ad talem formam. Ad materiam n. creaturæ non se extendit. In hoc tñ conuenit agens diuinum cum Phisico, q. vtrunque ad esse absolutum terminat suã actionem, quod est vltimum transmutationis siue simplicis emanationis, licet in simplici emanatione non sit prius & posterius, nisi secundum intellectum tantum, cum igitur esse absolutum sit terminus vtriusque actionis, materiæ autem non est esse vt subiecti, quod est absolute, nec etiã forme materialis, cum ipsa non sit vt habens esse, licet sit quo aliquid est, sicut materia est in quo aliquid est, neutra actio terminatur ad materiam, vel ad formam materialem, sed ad esse compositi, cuius est per se & absolute subsistere. De intellectu n. eius est habere esse, quod non est de intellectu essentia. In tali autem composito necessario est duplex compositio, vna. s. suppositi & essentia, quæ in re materiali differat nõ necessario, cum indiuiduum in materialibus multa addat supra naturam speciei, quæ essentiam tantum completitur, alia compositio est totius rei & sui esse. In rebus aut immaterialibus creatis altera tantum compositio inuenitur. I. rei & esse in ipsis: igitur essentia non est habens esse per aliquid, quod realiter à se differat, cum idem sit essentia & res quæ significatur vt habens esse, & ideo in eis essentia est non tantum tanquam principium quo aliquid dicit esse, sed sicut habens esse absolutum non inhærens. In substantijs vero compositis & materialibus, in quibus essentia differt materialiter à supposito, essentia nõ habet esse nisi per suppositum,

cuius est esse absolutum semper. Vnde essentia in eis non est, vt habens esse, sed vt reducta ad esse per suppositum. Si autem sit aliqua essentia forme materialis, ad quam nõ sequitur suppositum aliquid & indiuiduum, cuius est habere absolutum, ad quod terminetur actio producentis possibile est ponere formam aliquam substantialem sine esse, sicut est ponere id quod est principium sine relatione principij, & sine principio. In immaterialibus aut non est inuenire hoc, q. dictum est, cum in eis non sit essentia, quæ non sit suppositum, vnde posita essentia necessario ponitur esse, quod est suppositum. Ad constitutionem autem suppositi materialis siue indiuidui, quantitas terminata requiritur, quæ vbiunque fuerit indiuiduum, necessario erit, cum ipsa sit principium & inseparabile signum indiuidui. Omnes aut formas elementares requirunt terminatas quantitates & diuersas ab inuicem, vnde vbiunque fuerit forma elementaris, necessario erit suppositum, cuius est habere esse completum & terminatam quantitatem, vnde forme elementares non possunt simul esse in vna re in essentijs suis. In mixtis aut rebus, in quibus forma non educitur de materia, quantitas non sequitur materiam in ordine ad talem formam, licet esse actum per eam in re habuerit, cum quantitas semper redeat in principium, à quo originem sumpsit. Anima aut hominis non est quanta, nec per se, nec per accidens, vnde non repugnat in tali re ponere essentiam forme, ad quam dependeat quantitas s. m. originem, sine tñ esse q. se habeat ad illam formam vt principium ad suum principium. Vnde tali essentia forme ratio actus non competit, sicut nec naturæ, cum esse sit actus primus & cõis, non solum formarum, sed etiam naturarum, vnde sine esse non dicitur forma actus. Solum n. natura ipsius esse in substantijs impedit duas formas substantiales simul esse, quia esse substantiæ est simpliciter, vnde quod aduenit post et. accidens, esse etiã substantiæ se habet sicut vnitas rei, quia vnã & ens conuertuntur, vnde vna res non potest habere duo esse substantialem, nisi amittat suam vnitatem. Vnde in re composita ex substantia & accidente non est vnitas s. m. quid, nihil igitur contradictionis sustinebimus, si ponamus in re aliquas formas substantiales, ad quas tamen esse non sequitur. Solum n. per naturam ipsius esse simpliciter, quod in substantia reperitur, impeditur pluralitas formarum substantialem eiusdem rei. Vnde quia certum est, & à Philosophis ostensum, q. impossibile est ponere plura esse substantialem in vna re, solum forma, ad quam esse sequitur in ipsa re ponitur, alia vero ei non connumerantur. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. In omni substantia quanta oportet esse essentia alicuius forme substantialis, à qua originetur quantitas, & super quam redeat & terminetur, sed homo est substantia quanta: ergo in homine est essentia alicuius forme, à qua originetur quantitas, & ad quam terminetur. Illa autè forma non est anima intellectiua, quæ nullo modo est quanta: ergo præter eam est in homine essentia alterius forme, ad quam non sequitur esse, & quæ non dat esse actum. Quia aut talis forma possit postea dare esse materiæ vel supposito, ostendit postea ibidem per longum processum, vnde sic sequitur post verba prælibata. Sciendum inquit, q. materiæ est in potentia ad omnes formas, quæ de ea educi possunt, vnde quanto magis ad plures earum simul accedit, tanto plus perficitur eius potentia, & ideo in elementis materia minime est perfecta, quia solum forma vnus elementi perficitur simul, & si quando virtus forme a. terius elementi sibi adsit, hoc non est per modum manentis, sed per modum alterantis, sicut patet q. calor ignis agit in aereni ad inductionem forme, in corporibus vero mixtis magis perfecta est materia. Ibi enim cum vna forma mixti, quæ dat esse tali mixto, sunt omnes forme elementorum virtute tantum, & non in essentia, quia quælibet earum requirit debitam & certam quantitatem. Vnde cum vnum sit suppositum mixti & esse, vna est eius forma. Supra autem mixta tantum sunt animata, & præcipue homo, cuius forma non producit ex materia disposita per qualitates mixti, vnde conueniens est, vt in animatis sint essentia aliquarum formarum sine tamen esse. Hoc enim est propinquissimum, in quo animata possunt transcendere simpliciter mixta & perficere do suam materiam in acquisitione plurium formarum simul. Vide- mus enim

Ad constitutionem suppositi materialis necessario requiritur quantitas terminata.

Distinc. 15. ad
primam au-
reol. contra
candum.

mus enim q' alio modo fit simplex ex mixto, & alio modo
aliquid ex materia prima &c. Post praedicta ostendit quo-
modo elementa sunt in mixto, & verba eius sunt supra reci-
tata in quaestione de pluralitate formarum. Et ostenso quo-
modo miscibilia sunt in potentia propinqua actui, subdit.
Adhuc partes animatorum maxime sunt in potentia propin-
qua, alteratione tamen maxime distantes a suo termino.
Ex quo concluditur, q' haec propinquitas non est per dispo-
sitionem materiae, nec per alterationem aliquam, cuius terminus
fit inductio nouae formae per essentiam, essentiam. Formae nouae
induci non potest nisi praecedente alteratione, cuius ter-
minus est productio formae de nouo. Constat tamen q' in
parte separata a toto fit forma substantialis, vnde cum im-
possibile sit duo esse substantialia in vna re ponere, nec per
aliquam alterationem praecedentem pars in toto est in po-
tentia, maxime propinqua actui, nec forma de nouo indu-
citur nisi per alterationem. Vnde nec coelum quod est agens
vniuersale respectu inferiorum, nec aliquod particularium
agentium agit nisi alteret, & ideo coelum est primum alte-
rans s'm Philosophum, necessario sequi videtur aliquam for-
mam in particulari ponere sine esse, & ideo partim est in po-
tentia maxime propinqua actui, esse enim est maxime propin-
quum formae, quia non requiritur ad hoc q' esse substan-
tiae proprium sequatur formam, nisi q' res per se ponatur,
quod vnica actio potest. Ex praedictis igitur facile est vi-
dere triplicem differentiam potentiae, in qua aliquid dicitur
esse. I. potentiam materiae, in qua nihil est de isto, quod de
potentia educitur. Secunda est potentia mixti vel materiae,
quae est in alteratione, in qua licet non sit essentia formae in-
ducenda, est tamen virtus. Tertia est potentia totius, secun-
dum quam partes sunt in toto, quae est maxime actui propin-
qua, vnde in eis nihil est, sicut agens ad proprium actum,
sicut est quando armonia est perfecta, necessario erunt es-
sentialia formarum prope sua esse. Hoc autem scietur si gra-
des & erdo rerum naturalium diligenter discutatur. Scien-
dum igitur est, q' communissimus veritatis modus reperitur
in rebus materialibus est vnitas continentis. In omnibus n.
rebus materialibus haec vnitas reperitur. Primum namque
accidens, quod sequitur materiam est quantitas. Super hac
autem vnitatem in diuersis rebus reperitur vnitas suae pro-
priae formae, in quibusdam autem magis, in quibusdam mi-
nus perfecte, vt habetur 5. Met. Vnitas autem quantitatatis in
re perfecta, maxime potentialis inuenitur, quia omne conti-
nentium est vnum in actu, & multiplex in potentia, sicut linea
partes non sunt aliqua duo actu, sed sunt vnum actu ipsa.
Linea, sunt vero duo in potentia, & facta diuisione sunt in
actu. Sola enim diuisio in continuo facit esse actu. Vnde in
diuisione linearum non inducitur aliquid noui in ipsis diuisis,
sed eadem essentia linearum, quae prius erat actu vna, & multi-
plex in potentia, per diuisionem est facta multa in actu, est
tamen hic similitudo cuiusdam corruptionis, quia actus
prior, qui erat totus, ablatas est, & potentia ducta est ad
actum posteriorem per solam diuisionem. Consimile peni-
tus reperitur in lapide, & in igne, & in omnibus generibus
& corporibus inanimatis. Forma enim totius in eis per qua
habent vnitatem suae naturae, super vnitatem quantitatatis se-
cundum totam rationem formae, est in qualibet parte ta-
lium rerum, vnde facta diuisione manet essentia eiusdem
formae in partibus ab invicem diuisis. Quilibet enim pars
ignis est ignis, & quilibet pars lapidis est lapis. Est tamen
in istis diuisionibus quaedam similitudo generationis & cor-
ruptionis, non q' nouae formae per talem diuisionem indu-
cantur, sed quia esse suae actus prior auferatur per ipsam di-
uisionem, & potentia ducitur ad actum proprium. Super
haec autem sunt animata imperfecta, vt plantae, & quaedam
etiam animalia imperfecta vt sunt animalia anulosa, & in
ipsis iterum idem inuenitur, quia cum auellitur ramus ab
arbore, non aduenit noua forma vegetabilis, sed eadem es-
sentialis, quae vna erat in arbore tota, etiam actu vno, simul erat
multiplex in potentia, & per diuisionem vnum esse perdit,
& actus alius, & vnus secutus est. Similiter in animalibus
anulosis est animal actu vnum, sed est multiplex in poten-
tia accidentali, vnae facta diuisione & remoto esse priori
& vnitate actus sunt multa in actu, & sic facile est videre
quomodo essentia alicuius formae est in potentia accidens-

Capit. 9.

Sola diuisio
continuis & in
omnibus cor-
poribus inani-
matis & in q-
busdam ani-
matis, scilicet
in imperfectis
facit esse actu.

tali ad esse, quod tamen nondum habet, & hoc totum con-
uenit propter imperfectum talium formarum, quia cu
sunt sub vno actu, simul sunt sub potentia multiplici respec-
tu diuersorum esse, quae acquiruntur eis sine aliqua corrup-
tione in suis essentis sed sola diuisione facta. In animalibus
vero perfectis & praecipue in homine, forma, quae est
vna in actu, non est multiplex in potentia, vt per diuisionem
constitueretur eadem essentia formae sub diuersis esse & di-
uersis actibus, cum anima hominis non diuidatur per se, nec
per accidens, vnde cum in homine sit vnitas continuitatis
cuiusdam, quod manifestum est tam in carne sua, & in offe,
quam in alijs membris, quae sibi coniunguntur, propter ip-
sam naturam continuitatis, necessario erit in eo aliqua alia
essentia formae, quae per solam diuisionem in toto habeat ef-
fectu actu. Hoc enim in omnibus continuis reperitur. Haec
enim est forma, respectu cuius quantitas sequitur materia,
super ipsam formam rediens, semper namque forma, a qua
quantitas dependet secundum originem, diuisibilis est per
accidens. Et hoc satis manifestum est, quia cum partes ho-
minis sint in eadem propinquitate ad per se esse, sicut par-
tes altarium rerum imperfectarum, de quibus dictum est,
quod nulla noua essentia per diuisionem introducitur, sed
esse nouum acquiritur, forma vero hominis diuidi non po-
test, vt in ea acquirantur multa noua esse, necessario erit in
eo alia essentia formae suae, quae per solam diuisionem esse
acquirat, sed in hoc est differentia inter perfecta animalia
& imperfecta, quia in imperfectis animalibus illa essentia
formae non erat simpliciter sine esse, licet esset sine esse ac-
quisito per diuisionem, in perfectis vero sine esse simplici-
ter, & sine esse sibi debito, quia duo esse substantialia simul
impossibile est ponere in re vna. Alia differentia est ex par-
te ipsius diuisionis, quia cum diuidi non possit, nisi quod
est actu quantum, quantitas autem in homine non est actu
per formam, respectu cuius sequitur materia, nec rediens
super formam, sed per animam sola, a qua est totus actus,
qui est in homine, in igne vero & lapide quantitas est actu
per formam, quam ipsa quantitas sequitur in materia, inde
est q' diuisio in homine est in quantitate actu per animam,
sed quod efficitur per diuisionem in actu acquisito, non est
aliquid de essentia animae, sed est aliquid de essentia forme
originalis ipsius quantitatis, cui per diuisionem datur esse
actu. In rebus vero imperfectis diuisio est in quanto actu,
& hoc per formam ad quam sequitur ipsa quantitas, cui per
diuisionem auferatur vnum esse actu prius habitum, & ac-
quiruntur ei plura esse, sub quibus ipsa essentia diuiditur,
quae prius erat vna, secundum quam erat vnum esse in re,
ante diuisionem, nihilominus illa eadem essentia formae erat
in potentia accidentali ad multa esse simul cu vno esse actu
quod habebat, & eius subiectum erat vna, & eadem mate-
ria numero. Et tamen constat, q' alium respectum habet
materia ad esse actu primum, & alios respectus ad
alia esse actu per diuisionem ad acquisita, quibus tamen re-
spectibus materia respondebat eadem essentia formae ante
ipsum esse actu. Licet enim potentia materiae non differat ab
eius essentia secundum q' potentia dicitur principium recep-
tium, differt tamen s'm q' dicitur relatio materiae ad for-
mam. Et isto modo in materia possunt esse multi respectus
essentia tamen manente vna. Sicut ergo materia s'm vnum
respectum tantum vnum esse habet, cum alijs tamen respec-
tibus multa habet esse essentiae, etiam formae sine esse per
diuisionem acquisito respondente, ita sub forma perfecta,
cuiusmodi est anima humana, reperit in materia hominis
vnum esse tantum, licet in eadem materia sint essentiae alia-
rum formarum suae esse, quod tñ eis sola diuisione acquiri-
tur. Haec ille. Ex quibus omnibus patet, q' mens sua est, q'
multae formae substantiales sunt in materia s'm essentiam au-
tequam dent esse proprium illi materiae, & antequam prin-
cipient aliquid esse substantiale, vt puta formae partium non-
dum a toto suo diuisarum, siue in corporibus simplicibus,
siue in mixtis, siue in vegetabilibus, siue in brutis, siue in ho-
mine. Ex quo sequitur conclusio proposita, s' q' multae for-
mae substantiales s'm essentiam praecedunt in materia ante-
quam dent esse substantiale composito, & probatur sic ista
conclusio. Partes nouiter ab inuicem separatae habent nouum
esse substantiale per aliquam vel aliquas formas substantiales.
Sed nul-

Nota quod
dicitur in
diuisione.

Nota quod
dicitur in
diuisione.

Contra ean-
dem au-
reol.

Sed nullius talium formarum essentia est in materia nouiter
inducta: igitur essentia talium formarum praesens in mate-
ria antequam daret esse substantiale composito vel supposi-
to. Maior nota est, quia ante diuisionem totius pars non ha-
bebat esse per se, & vnica habet. Minor probatur, quia nun-
quam noua essentia formae inducitur in materia sine altera-
tione praecedente, hic autem non praesens alteratio suf-
ficiens dum abscinditur primum membrum. Et in hoc pri-
mus articulus terminatur & ceter.

Quantum ad secundum articulum obijcit contra praedi-
cta. Et quidem contra secundam conclusionem
arguitur. Primo sic. Quia ante generationem com-
positi aliquid formae praecedit in materia, aut idem praexi-
stens erit idem respectu diuersarum formarum specificarum,
aut diuersis formis specificis correspondent diuersae partes
praexistentes in materia. Si detur primum, igitur idem nu-
mero erit pars formae ignis, & aquae, & illud non potest esse
forma aquae & ignis, quae distinguuntur specie, quia sit idem
numero: ergo oportet formam aquae esse compositam ex par-
tibus diuersarum rationum ergo non est simplex. Si detur
secundum, videlicet q' singulis formis singulae partes vel in-
choationes respondeant. Quero aut singulae informant ma-
teriam aut vna, & non alia. Si vna & non alia: ergo pars ignis,
quae est forma materialis, est in materia, & non in forma ma-
teria. Hoc aut est inconueniens. Si singulae informant: ergo
vna materia erit simul informata formis substantialibus di-
uersis & distinctis s'm speciem. Si dicatur q' non inter se, sed
remissa informant, hoc non valet, quia quilibet forma quan-
tumcunque remissa cum materia constituit suppositum in
generatione substantiae, sed tale non est naturae esse pars alte-
rius: igitur &c. Secundo. Quia aut in generatione acquiri
aliquid formae de nouo, aut nihil. Si scilicet quod forma vel
pars eius sit entitas positua sequatur, q' per generationem
acquiratur aliquid, quod non praesens. Si aut nihil nouum
acquiratur, quod non praesens: ergo oia simul fuerunt a prin-
cipio, & sic per generationem nihil de nouo acquiratur. Sic
ergo sequitur alterum istorum, vel q' omne nouum imme-
diate fiat a causa prima, vel q' nihil sit nouum, vel q' aliqd
nouum fiat a causa secunda, cuius nihil praesens. Primum non
est verum. Quia tollit omnem potentiam causandi a causis
secundis. Nec secundum. Quia tollit omnem mutationem, ideo
oportet ponere tertium. I. q' aliquid sit de nouo productum in
esse a causa secunda, cuius nihil praesens. Manifestum est aut
q' illa causa secunda nihil potest creare: ergo potest aliquid pro-
ducere de nouo in esse, cuius nihil praesens, & illud non est
creare: igitur frustra ponitur inchoatio formae in materia ad
vitandum creationem. Tertio sic. In cuius virtute actiua est
ens perfectus, in eius virtute actiua est ens imperfectus eius-
dem rationis, sed ista inchoatio formae, quae ponitur praede-
dere, est imperfectior gradu formae acquirendae per genera-
tionem, aliter ante generationem esset in materia forma per-
fecta eiusdem rationis cum forma inducta per generationem, &
eiusdem rationis cum illa, quia cum illud maneat in generato,
esset forma composita ex diuersis partibus essentialibus. Si
ergo generas potest ponere in esse formam s'm vltimum eius,
& s'm eius esse perfectum, sequitur, q' potest illam formam po-
nere in esse s'm omnem eius inchoationem: ergo potest ponere
in esse rationem feminalem. Quarto. Queritur de illa parte
formae, quae vltimus inducitur, de cuius potentia educitur,
si immediate producat de esse materiae, tunc frustra ponitur
illa inchoatio in materia ad vitandum creationem formae. Si
autem producat de gradu imperfecto illius formae, hoc est in-
conueniens, q' aliquid producat de potentia alicuius, qd
est eiusdem rationis cu eo, vel etiam de aliquo mediante alio,
quod est eiusdem rationis cum eo, quod producat. Contra
eamdem conclusionem arguitur Aureo. Primo sic. Nam quaeritur,
vtrum illa potentia, de qua educitur forma in actum,
quam tu dicis inchoationem eius, sit respectus quidam, &
hoc non, quia substantia non fit ex respectu, aut sit ipsa es-
sentialis materiae, & tunc aut educi forma de potentia mate-
riae est in materiam transferri in formam, aut est materia tra-
hi ad formam sicut primum actuabile trahitur ad actum. Pri-
mus modus est impossibilis. Si detur secundus, sequitur q'
materia non sit res in actu, & natura terminata distincta a
forma, sed forma tñ sit actiatio materiae. Secundo, Quia in-

choatio non est aliud quam materia s'm intentionem Phil.
& Commenta. 7. & 12. Met. vnde Commenta. 8. Met. dicit,
q' anima est illud, quod est animatum in potentia esse ani-
matum actu, quasi velit dicere, q' animatum actu est anima,
& ita vna res sit compositum, quae cu sit in actu, est forma,
cum est in potentia, est materia, licet sit distinguenda. Illa n.
pro tanto est compositum, quia est perfectio trahens res ad
complementum, vt sic omnis res generabilis & corruptibili-
s sit natura quaedam habens in se, non quidem duas natu-
ras, sed inchoatiuum & complementum eiusdem naturae,
quorum primum est materia, secundum forma, & per hunc
modum, cum eadem sit materia omnium generabilium &
corruptibilium, materia etiam non sit nisi inchoatiuum natu-
rae rei generabilis & corruptibilis, potest concedi q' materia
erit aliquo modo omnis natura generabilis & corruptibili-
s, dempto solo complemento, & adueniente complemen-
to, puta forma sit hoc generabile & corruptibile, vnde ad-
ueniente forma ignis sit ignis, & adueniente forma carnis
sit caro, & sic de singulis, & hoc modo ois res generabilis &
corruptibilis ante generationem sui praedicta in determina-
te in materia, quia ipsa est in determinate ois res generabi-
lis & corruptibilis, & hoc est quod Commenta. dicit 7. Met.
q' agens non est, pducens, sed est extrahens. Hoc igitur mo-
do in materia non sunt inchoationes formarum, sed natu-
rarum generabilium & corruptibilium. Materia n. est in deter-
minate omnes res generabiles & corruptibiles, & per gene-
rationem tota res, quae erat in determinate in materia, tran-
sfertur ad actum ex hoc q' materia trahitur ad actuationem
& terminationem, quae est forma, & ideo generans non lar-
gitur multiplicationem, sed perfectionem s'm Commenta.
8. Met. Si autem intelligas per inchoatiuum formam aliquid
aliud a materia, quod transeat in formam per solam acqui-
sitionem perfectionis, tunc forma erit composita ex illa per-
fectione, & illo inchoatiuo, & tunc forma erit composita.
Tertio probatur, q' non oportet ponere aliquid inchoati-
uum formae in materia distinctum ab ipsa materia, quod di-
catur potentiale vel potentia ad formam, sed potius ipsa
materia sit illud purum potentiale. Quia materia non est
aliqua ratio in actu in entibus distincta: igitur ipsa est purum
potentiale, & natura potens actuari, patet consequentia. Da
oppositum, iam materia diceret rationem aliquam, licet di-
minutam in actu, si ipsa diceret distinctam rationem in actu,
antecegens probatur per Commenta. qui 12. Met. com. 15.
dicit, q' illud, quod non habet formam, non habet conce-
ptionem vel intentionem intellectuam de ea. Ex quibus ver-
bis apparet q' forma & rō idem sunt omnino, vt illud, quod
non dicit formam nullam dicat omnino rationem, & sit quod-
dam potentialitas formaliter loquendo ad omnem rōnem,
& hinc est q' distinctio, quae sumitur a forma ratio appella-
tur Item 2. Met. dicit Philo. q' in fundamento materiae ni-
hil est distinctum, vbi Commenta. dicit, q' manifestum est,
q' de illa non dicitur vere substantia, nec aliud praedicamen-
torum, & ideo dicit q' materia non est alicuius dispositio-
nis, sed est in ea negatio omnium dispositionum, & com. 33.
dicit q' hoc principium ex quo est generatio, non oportet
esse in aliqua dispositione, & q' in materia non debet esse
aliquid actu omnino. Quarto. Illud in cuius ratione quid-
datiua includitur ratio incompleta, id in sua ratione inclu-
dit interminationem & potentialitatem, & est quaedam in-
choatio, sed materia in sui ratione est intrinsece entitas in-
completa: igitur &c. Maior patet. Haec n. est ratio, quare ra-
tio infiniti consistit in potentia, & similiter motus, quia eo-
rum ratio consistit in quadam incompleta intrinseca, ex-
pectans semper perfici per ipsum actum. Minor probatur per
Philo. 8. Met. vbi dicit Philo. Dico autem materiam, quod
non est actu, sed potentia, quod exponens Commenta. com-
men. 2. dicit. Dico autem materiam illud, quod non est in actu
aliquid determinatum, sed est in potentia illud, & com. 15.
dicit q' substantia materiae non est in se, sed vt perficiatur per
formam, & 8. Met. dicit Philo. q' causa vnitatis compositi.
q' ex materia & forma fiat vnum, est, quia illud, quod est in
potentia sit in actu ab agere in omnibus, in quibus est gene-
tio, & non est aliquid creatum, sed est illud, quod erat in po-
tentia sphaera, actu sphaera, quod exponens Commentator
dicit comm. 15. q' causa iustitiae vnitatis est, vt transmutetur
illud,

Commen. vi.
um. in 110.

Commen. 28.

Text. com. 1.

Text. com. 11.

illud, quod est in potentia, donec fiat in actu ab agente. Est ergo aliquid unum, quod prius est in potentia, & post transfertur in actum. Translatio autem eius non largitur ei multitudinem, sed perfectionem in esse & in toto, hoc est unum in actu, & hoc intendebat Aristot. cum dicit, quod non est aliud causatum. Non enim est hoc aliud causatum ab agente eo in quo agit, sed est illud idem. Hec Commentator. Ex quibus manifeste patet, quod materia est inchoatio rei, & forma est terminus & perfectio & complementum, & hoc materia & forma sunt una res completa. Quinto. Cuius entitas est purum formabile non dicens aliquid formatum; illud est pura potentia per essentiam, & inchoatio rei. Da enim quod sit actus aliquis iam in ratione illa, qua est actus, non est purum formabile. Habebit enim actum admixtum, sed materia est entitas ex se intrinsece pure formabilis, & a pure informis: igitur &c. Minor patet per August. 12. confessionum. c. 1. 2. & 3. ubi dicit expresse. Nonne tu Domine docuisti me prius quam informem materiam, formares antequam distingueres. Non enim erat aliquid, non color, non figura, non spiritus. Hec Aureol. Contra predictas conclusiones potest argui similiter per dicta S. Thom. Et quidem contra primam conclusionem arguitur per dicta eius primo sentent. distinct. 17. q. 2. artic. 2. ubi sic dicit. Qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus in creatione indidit. Et ideo quando in actum procedunt exitus de imperfecto ad perfectum. Hec ille. Item de potentia Dei, quaest. 3. artic. 4. in solutione septimi sic dicit. Forma potest dupliciter considerari. Vno modo secundum quod est in potentia, & tunc a Deo materiae concreatur nulla disponentis naturae actione interueniente. Alio modo secundum quod est in actu, & sic non causatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale. Hec ille. Ex quibus videtur quod aliquid formae praecesserit in materia ante generationem compositi per agens naturale. Contra secundam conclusionem similiter arguitur ex dictis eius, quia in prima parte q. 76. artic. 4. dicit quod in homine non est alia forma substantialis per animam rationalem, immo quod corpus hominis includit animam, sicut calidum calorem, & lucidum lumen, nec corpus est corpus per aliam formam corporeitatis distinctam ab anima rationali. & in artic. 6. in solutione secundi vult, quod dimensiones, quae sunt in homine non consequuntur aliam formam substantialem per animam, ut dat esse corporeum. Item in de anima, quaest. 9. in solutione 17. sic dicit. Dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod intelligitur materia constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo, quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam, unde huiusmodi diuisiones non praetelliguntur in materia ante animam totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis. Hec ille. Ex quibus videtur quod quantitas in homine non consequitur aliam formam substantialem ab anima rationali, sed potius ipsam animam rationalem, & sic falsum est totum, quod in secunda conclusione dicitur, potius in deo. Primum est, quod quantitas nunquam consequitur originaliter aliquam formam substantialem, nisi super illam redeat, & ad illam terminetur, & ea efficiat quantitatem. Secundum est, quod in homine fit essentia alicuius formae alia ab essentia animae, quia hoc repugnat praecedentibus questionibus, & quasi toti doctrinae S. Thom. in summa. Item arguitur contra hoc, quod ibidem dictum est, quod essentia alicuius formae sit in materia, & quod non det sibi esse per argumenta Scot. Item. Qualis forma erit illa secunda forma quam ponis in homine? Aut enim erit quaedam forma generalis dans solum esse corporeum, & hoc est contra S. Thom. aut erit aliqua forma specialis, & hoc etiam non potest dari, quia vel esset forma alicuius elementi, aut forma mixti. Primum repugnat dictis eius, qui negat formam elementi remanere in mixto secundum essentiam. Secundum etiam dari non potest, quia si sit forma mixti, aut erit forma carnis, ossis, vel nerui, aut erit forma cadaueris, ut puta illa, quae informat brachia, vel alia membra abscissa a toto, vel etiam totum corpus post separationem animae rationalis. Et quicquid horum datur, totum est contra dicta eius, & sic videtur quod illa conclusio directe contradicat verbis & menti S. Thom. in summa.

Contra ambas conclusiones arguitur ex dictis S. Thom. primo contra primam conclusionem.

Aut or huius argumenti non videtur S. Thom. in summa.

Item. Quia alia probatio eiusdem conclusionis sumpta ex pluralitate partium totius non valet, quia in nullo continuo animato vel inanimato, simplici vel mixto ante diuisionem ponenda sunt plures formae non dantes esse, nec una dans esse, & alia non dans, quia in talibus continuis eadem essentia formae substantialis tota totalitate naturae est in qualibet parte suae materiae, prout docet S. Thom. 1. par. q. 76. artic. 8. & in de anima. q. 10. & de spiritualibus creaturis. q. 4. & sic una & eadem essentia formae quae est una in actu, & multiplex in potentia informat quamlibet partem suae materiae. Nec in eadem materia est essentia alicuius formae distincta a forma informante totam materiam nisi forte sicut pars distinguitur a toto, & sic non videtur, quod illa probatio valeat. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondetur obiectionibus supra dictis. Et quidem ad primum Scoti dicitur, quod optime probat, quod forma compositi, quod incipit esse actu per generationem proprie dictam, non praesit in materia secundum aliquod esse actuale, & hoc nec secundum totam essentiam formae, nec secundum partem essentiae, sed non concludit, quia forma talis compositi secundum se totum praecesserit generationem talis compositi secundum esse potentiale, praecessit namque materia existens in potentia ad formam. Talis autem potentia materiae ad formam potissime si aliant dispositiones accidentales proxime dicitur, & est quaedam inchoatio formae, non quae sit aliqua pars formae inducenda, sed subiectum illius, & sic forma inducenda dicitur esse in materia sicut effectus in sua causa, & non per realem praesentiam alicuius entitatis formae inducenda, & sic patet, quod arg. contra conclusionem sane intellectum non procedit, sed solum contra ponentes aliquid formae inducenda informare materiam ante generationem compositi, & esse in materia per sui realem praesentiam, quod nos non dicimus in prima conclusione, nec in secunda. Similiter ista ratio non probat, quia forma compositi, quod non per generationem, aut alterationem, sed per solam diuisionem efficitur in actu, praecedit talem aduentionem noui suppositi, ut ponit secunda conclusio de diuisione elementum, vel mixti inanimati, aut animati vegetabilis, aut animalis imperfecti, formae namque talium partium sola diuisione noua supposita constituentium praecesserunt talia supposita, & hoc in potentia, non in actu, eo modo quo pars existens in toto, & per esse totius praecedit seipsum separatam a toto, & sub esse proprio existentem, tamen talis forma partis a toto diuisae, licet non praecesserit suum suppositum in esse actuale proprio, plura forma per generationem inducenda, verum tamen praecessit per sui realem praesentiam cum materia. Secus autem de forma per generationem inducenda. Ad secundum dicitur, quod si loquamur de forma per generationem inducenda, nihil quod sit essentia eius, vel pars essentiae praesit, quasi in se realiter materiae praesens, aut materia informans, vel materia inherens: sed si loquamur de forma, quae constituit nouum suppositum, per solam diuisionem continui, illa praesit per realem praesentiam in materia, sed tamen non quasi dans, aut habens esse proprium, sed tanquam existens per esse totius. Et tunc ad arg. quantum potest procedere contra hunc sensum dicitur, quod nihil de essentia formae acquiritur in constitutione noui suppositi, sed bene acquiritur nouum esse existentiae, quod non est aliquid de essentia formae, sed se habet ad formam, ut actus ad potentiam. Nec tamen sequitur, quod illud esse sit per se productum de nouo, quia esse non fit, sed ens, sed quod nouum suppositum est productum non simpliciter, sed in esse suppositi, quia aliquid est per se subsistens, quod prius non per se subsistebat. Nec oportet quod hoc sit factum per creationem, nec per generationem, sed per solam diuisionem, quia forma quae dat nouiter esse prius, licet non daret actuale esse, erat tamen in potentia maxime proxima ad esse, & ideo per solam diuisionem dat esse. Ad tertium dicitur, quod si loquamur de inchoatione formae per generationem inducenda, illa non est aliud quam potentia materiae praesens sumpta, vel saltem potentia materiae sub dispositionibus, de qua constat, quod non est eiusdem rationis cum forma inducenda, & sic patet quod minor argumenti quo ad unam partem est falsa. Si autem loquamur de inchoatione formae per solam diuisionem ad ultimum complementum adductae, scilicet quod det esse proprium, & ab alijs distinctum, talis inchoatio non est aliud ab ipsa essentia formae, sed ipsamet essentia formae sub esse

Quod si loquamur de forma per generationem inducenda, nihil quod sit essentia eius, vel pars essentiae praesit, quasi in se realiter materiae praesens, aut materia informans, vel materia inherens: sed si loquamur de forma, quae constituit nouum suppositum, per solam diuisionem continui, illa praesit per realem praesentiam in materia, sed tamen non quasi dans, aut habens esse proprium, sed tanquam existens per esse totius.

Inchoatio materiae quae datur per generationem inducenda, non est aliud quam potentia materiae praesens sumpta, vel saltem potentia materiae sub dispositionibus, de qua constat, quod non est eiusdem rationis cum forma inducenda, & sic patet quod minor argumenti quo ad unam partem est falsa.

esse totius potest dici, licet improprie inchoatio sui, prout est sub esse proprio vel potius ut dicitur esse proprium suo supposito, & ab alijs in diuisis eiusdem speciei distinctum, & argumentum non procedit directe contra nos sed contra albertistas. Ad quartum dicitur, quod supponit falsum, sci licet quod forma habeat duas partes, aut duas entitates illa intrinsece constituentes, quod nos non dicimus; sed solum quod forma non ouiter dans esse praesit in materia vno modo de duobus. Vnus est, quo praesit in materia non per aliquid suae essentiae, sed per causam suae essentiae. Alius est quo praesit per suam essentiam priuatiuam proprio esse. In primo casu non oportet querere de vltima parte, de cuius potentia educitur, quia non ponimus partem praesens educi, immo totam essentiam formae. In secundo vero casu quaerit illa minus habet locum, quia nec tota, nec pars eius educitur proprie loquendo, sed tota essentia formae modo dat proprium esse, & sibi debitum, & ab esse cuiuslibet alterius formae distinctum, prius vero non, sed erat per esse totius, & hoc non conuenit per educationem sed per solam diuisionem continui, per quam nulla noua forma quod ad sui essentiam incipit, sed incipit nouiter dare esse, ita quod prius erat, sed non dabat esse. Modo autem non solum est, immo dat esse, & prius erat per esse alienum, modo per esse proprium. Hoc autem totum fieri potest in talibus mixtis inanimatis & animalibus imperfectis sine cuiusquam essentiae nouae generatione modo praeposito in conclusione propter summam propinquitatem formae partis ad esse. Ad primum Aureoli dicitur, quod potentia materiae, de qua forma educitur, dicitur quod absolute in recto, & essentiam, materia autem importat respectum in obliquo, est. n. relationum secundum dici, non secundum esse. Et citius quaerit, quid est forma educi de potentia materiae, respondit quod hoc non est materiam conuerti in formam, nec est materiam trahi ad formam illo modo, quo arguens fingit, quod materia & forma perditis propriis vniuersis sic identificatur, quod hoc & illud nullatenus sunt plura vel distincta ad inuicem, sed sic, quod materia quae prius erat actuabilis & terminabilis per formam incipiat actu aliter formari actuari & terminari per formam & non solum hoc recipiat a forma, immo quod ipsa materia per sui transformationem concurrat in suo genere causalitatis simul cum agente in suo genere ad cauendum inceptionem formalem, ita quod materia, quae prius erat causa formae in potentia, efficiatur causa in actu formae, quo ad suum esse vel fieri. Hoc enim intelligo per hoc, quod dico formam educi de potentia materiae, hoc addito, sicut dicit arguens, quod materia trahatur ad participandum formam & esse formae. Sunt ergo tria de ratione eius quod dico, formam educi de potentia materiae. Primum est, quod materia ante inceptionem formae possit causare formam quo ad suum esse vel suum fieri aut incipere. Secundum est, quod materia actu causet esse, vel fieri, vel inceptionem formae. Tertium est, quod materia trahatur ad participandum actum formae. Non autem intelligo quod aliquid de essentia formae per sui realem praesentiam vel informationem inhesionem aut compositionem, aut unionem praerit in materia plusquam in agente, sed solum sicut effectus in sua causa, & principio materiali, & subiectiuo. Ex quo patet, quod forma potius dicitur educi de potentia materiae quam de potentia agentis propter tertiam conditionem. Secundo quod anima intellectiua non dicitur educi de potentia materiae propter defectum primae & secundae conditionis. tertio quod materia non dicitur educi de potentia formae, sed contra propter defectum primae secundae & tertiae conditionis. Ad secundum dicitur, quod pro quanto concludit materiam esse inchoationem naturarum, & totius compositi concedendum est. Pro quanto autem negat materiam vel potentiam materiae esse inchoationem formae, negandum est licet concedatur, quod verius & proprius loquendo materia est inchoatio compositi quam formae. Materia enim dicitur esse inchoatio compositi tanquam prima pars eius, dicitur autem esse inchoatio formae non tanquam pars eius aut aliquid essentiae illius, sed tanquam fundamentum sui esse, & causa proxima a suo effectu indifferens secundum esse, licet non secundum essentiam. Ille autem

est totius potest dici, licet improprie inchoatio sui, prout est sub esse proprio vel potius ut dicitur esse proprium suo supposito, & ab alijs in diuisis eiusdem speciei distinctum, & argumentum non procedit directe contra nos sed contra albertistas. Ad quartum dicitur, quod supponit falsum, sci licet quod forma habeat duas partes, aut duas entitates illa intrinsece constituentes, quod nos non dicimus; sed solum quod forma non ouiter dans esse praesit in materia vno modo de duobus. Vnus est, quo praesit in materia non per aliquid suae essentiae, sed per causam suae essentiae. Alius est quo praesit per suam essentiam priuatiuam proprio esse. In primo casu non oportet querere de vltima parte, de cuius potentia educitur, quia non ponimus partem praesens educi, immo totam essentiam formae. In secundo vero casu quaerit illa minus habet locum, quia nec tota, nec pars eius educitur proprie loquendo, sed tota essentia formae modo dat proprium esse, & sibi debitum, & ab esse cuiuslibet alterius formae distinctum, prius vero non, sed erat per esse totius, & hoc non conuenit per educationem sed per solam diuisionem continui, per quam nulla noua forma quod ad sui essentiam incipit, sed incipit nouiter dare esse, ita quod prius erat, sed non dabat esse. Modo autem non solum est, immo dat esse, & prius erat per esse alienum, modo per esse proprium. Hoc autem totum fieri potest in talibus mixtis inanimatis & animalibus imperfectis sine cuiusquam essentiae nouae generatione modo praeposito in conclusione propter summam propinquitatem formae partis ad esse. Ad primum Aureoli dicitur, quod potentia materiae, de qua forma educitur, dicitur quod absolute in recto, & essentiam, materia autem importat respectum in obliquo, est. n. relationum secundum dici, non secundum esse. Et citius quaerit, quid est forma educi de potentia materiae, respondit quod hoc non est materiam conuerti in formam, nec est materiam trahi ad formam illo modo, quo arguens fingit, quod materia & forma perditis propriis vniuersis sic identificatur, quod hoc & illud nullatenus sunt plura vel distincta ad inuicem, sed sic, quod materia quae prius erat actuabilis & terminabilis per formam incipiat actu aliter formari actuari & terminari per formam & non solum hoc recipiat a forma, immo quod ipsa materia per sui transformationem concurrat in suo genere causalitatis simul cum agente in suo genere ad cauendum inceptionem formalem, ita quod materia, quae prius erat causa formae in potentia, efficiatur causa in actu formae, quo ad suum esse vel fieri. Hoc enim intelligo per hoc, quod dico formam educi de potentia materiae, hoc addito, sicut dicit arguens, quod materia trahatur ad participandum formam & esse formae. Sunt ergo tria de ratione eius quod dico, formam educi de potentia materiae. Primum est, quod materia ante inceptionem formae possit causare formam quo ad suum esse vel suum fieri aut incipere. Secundum est, quod materia actu causet esse, vel fieri, vel inceptionem formae. Tertium est, quod materia trahatur ad participandum actum formae. Non autem intelligo quod aliquid de essentia formae per sui realem praesentiam vel informationem inhesionem aut compositionem, aut unionem praerit in materia plusquam in agente, sed solum sicut effectus in sua causa, & principio materiali, & subiectiuo. Ex quo patet, quod forma potius dicitur educi de potentia materiae quam de potentia agentis propter tertiam conditionem. Secundo quod anima intellectiua non dicitur educi de potentia materiae propter defectum primae & secundae conditionis. tertio quod materia non dicitur educi de potentia formae, sed contra propter defectum primae secundae & tertiae conditionis. Ad secundum dicitur, quod pro quanto concludit materiam esse inchoationem naturarum, & totius compositi concedendum est. Pro quanto autem negat materiam vel potentiam materiae esse inchoationem formae, negandum est licet concedatur, quod verius & proprius loquendo materia est inchoatio compositi quam formae. Materia enim dicitur esse inchoatio compositi tanquam prima pars eius, dicitur autem esse inchoatio formae non tanquam pars eius aut aliquid essentiae illius, sed tanquam fundamentum sui esse, & causa proxima a suo effectu indifferens secundum esse, licet non secundum essentiam. Ille autem

Cur materia non dicitur educi de potentia totius. Materia cur dicitur inchoatio totius compositi, & cur non agitur inchoatio quam forma.

Materia dicitur & habet propriam rationem.

Tex. com. 2. & prim. Tex. com. 21.

Tex. com. 7. Tex. co. primi.

Mens Sancti Tho. in materia de inchoatione formae marum conu. in decem.

rum, vt præcedens, sed non contra nos Vnde breuiter mēs Sancti Tho. quantum capio consistit circa præsentē materiā in decē. Primum est quod forma substantialis, quæ est terminus generationis non præcedit generationem compositi sui secundum totam, nec secundum partem sui, per realem partem sui, vel suæ partis ad materiā, nec quod aliquid sui prius esset in materia in formatiue vel inchoatiue. Secundum est, quod potentia formæ prædictæ præcedit in potentia materiæ, sicut effectus in sua causa, modo quo superius est expressum. Tertium est, quod potentia materiæ & essentia materiæ potest dici inchoatio formæ. Quartum est, quod materia habet propriam & distinctam entitatem ab entitate formæ, non autem aliud esse existēte. Quintum est, quod materia & forma, licet sint entitates ab inuicem distinctæ constitunt tamen vnā per se entitatē, quæ est compositū. Sextum est, quod essentia formæ, quæ dat nouū esse suo composito, & de nouo constituit suppositum sine hoc, quod sit terminus generationis substantialis, sed per solā diuisionē continui potest præcedere in materia antequam det esse actuale, vt patet in diuisione corporū simplicium, & mixtorū non aiatorū, aia perfecta non quidem vt distincta a forma rotius contenti quasi essentia totaliter alia, sed solū vt pars a toto. Septimum est, quod in homine non est alia forma substantialis præter animam rationalem, nisi solum in potentia propinquā, vel remota materiæ. Nec valet distinctio de forma dante esse, & de forma non dante esse, quia nulla talis est in homine secundum sui essentiam & realem præsentiam simul cum anima intellectiua. octauum est, quod dum diuiditur aliqua pars hominis, puta manus aut pes ab homine, ibi est noua corruptio & generatio, sicut & in morte hominis, ita quod materia partis absque spoliatur omni forma substantiali prius habita, & acquirit nouam formam substantialem, modo quo dictum fuit di. 15. Nonum est, quod quantitas hominis, non sequitur aliquam formam substantialem a liam ab anima, sed solum ipsam animam, quæ sicut dat esse substantiale & corporeum, & sic de cæteris, ita dat accidentia consequentia ad tale, vel tale esse non per modum causæ efficientis, sed formalis modo aliā dicto. Decimum est, quod non oportet omnem formam substantialem, a qua fluit essentia quæritatis vt a principio originali, esse extensam per se vel per accidens, aut terminare talem dimensionem per modum subiecti per illam extensam. Ex quibus patet, quod libellus ille, qui in titulatur de natura materiæ falso ascribitur beato Thomæ Aut si illum edidit, iuuenis edidit, & contentis in eo contraria postea scripsit, dum materiam melius digessit potest sine de pluralitate formarum. Ex prædictis patet quid dicendum sit ad argumenta ultimo loco inducta ex dictis Sancti Tho. quia contradictio, quæ videtur esse inter dicta eius in primo sen. & de potentia Dei ex vna parte, & dicta eius in secundo sen. ex alia parte, apparens est, & non existens. De contradictione vero, quæ est inter contenta in libello de natura materiæ, & contenta in aliis libris posterioribus non est curandum, quia vel ille libellus false ibi ascribitur vel contenta in eo postea melius retractauit, nec est inconueniens, quia multa quæ in scriptis dixerat iuuenis, postea correxit in summa, quam ultimo condidit, sicut fecit Augustinus. Librum retractationum. Ad argumentum in pede quæstionis factum patet responsio per primam conclusionem.

Opus de natura materiae terz. inchoatione ascribitur san. Tho.

Hoc in loco reuocatur opinio, quæ per secundam conclusionem supra dicta fuit.

DISTINCTIO XVIII.

Q V A E S T I O I.

Vtrum Quantitas interminata sit ponenda.



Ircæ decimam octauam distinctionem secundi sen. quæritur Vtrum quantitas interminata sit ponenda. Et arguitur quod non quia si talis quantitas ponatur aut illa præcedit formam substantialem in materia, aut sequitur. Non potest dari primum quia forma substantia

tialis immediate vnitur materiæ, nec secundum, quia omnis talis quantitas est terminata.

In oppositum arguitur sic, quia possibile est, quod diuisiones remanentes in sacramento altaris sine subiecto rareant. Tunc quæritur in tali casu, in quo subiecto sit motus rarefactionis. Non potest dici, in aliqua substantia quia nulla est ibi, nisi corpus Christi. Nec etiam quantitas terminata, quia secundum illam sit motus, ergo relinquitur quod subiectum illius motus aut mutationis sit quantitas interminata.

In hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo adducuntur obiectiones. In tertio dabuntur solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Quantitas substantialis, quæ substantia dicitur formaliter, quantitas est accidens, & nullo modo est substantia. Hanc conclusionem ponit sententia Sanctus Thomas quarto sentent. distinct. duodecima quæstio. prima arguit primo quæstionem in re, ubi sic ait. Substantia corporalis habet, quod sit subiectum accidentium ex materia sua, cui primo inest subiecti alteri. Prima autem dispositio materiæ est quantitas, quia secundum ipsam attenditur diuisionis eius & indiuisio, & ita vnitas & multitud, quæ sunt prima consequentia ens, & propter hoc sunt dispositiones totius materiæ, non huius aut illius tantum. Vnde omnia alia accidentia mediante quantitate in substantia fundantur, & quantitas est eis prior naturaliter. Et ideo non claudit materiam sensibilem in sua ratione, quamuis claudit materiam intelligibilem, vt dicitur septimo metaph. Vnde ex hoc quidam decepti fuerunt, vt crederent dimensiones esse substantias rerum sensibilibus, quia remotis quantitatibus nihil sensibile remanere videbant, nisi quantitates, quæ tamen secundum suum esse dependet a substantia, sicut & alia accidentia. Virtute autem diuina datur dimensionibus, quæ fuerunt panis, vt sine subiecto substantia in hoc sacramento, quod est prima proprietas substantia & per consequens datur eis, vt sustineant alia accidentia, sicut & sustinebant quando substantia sub ea eis erat, & sic alia accidentia sunt in dimensionibus sicut in subiecto ipse vero dimensiones non sunt in subiecto. Hæc ille. Itē in solutione primi sic dicit. Prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas & qualitas, & hæc duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantia, scilicet materiæ & formæ, quia quantitas respondet materiæ qualitas vero formæ. Hæc ille. Idem ponit tertia parte, quæst. 77. artic. secundo. Item in scripto super primo phy. in cap. quod incipit. Principium autem omnium &c. sic dicit. Si dicatur quod substantia sit sine accidente, sequitur, quod non sit quantitas, nam quantitas de numero accidentium est, & hoc est contra positionem Melissii. Posuit enim ens esse infinitum. Vnde sequitur quod sit quantum quia infinitum de se loquendo non est nisi in quantitate, sed substantia & qualitas & huiusmodi non dicuntur infinita nisi per accidens, in quantum scilicet sunt simul cum quantitate, cum ergo Melissius ponat ens infinitum non potest ponere substantiam sine quantitate, sic ergo est substantia & quantitas simul, ex quo sequitur quod non sit vnum tantum, sed duo. Si vero sit substantia tantum, non est infinitum, quia non habebit magnitudinem, nec quantitatem. Hæc ille. Item tertio, metaph. in illo capi. His autem hita dubitatio &c. Probat post Aristot. quatuor rationibus, quod nec linea, nec superficies, nec corpus sunt substantia. Prima talis est. Si quis inquit Aristot. confretur, quod longitudines & puncta sint magis substantia quam corpora, sequitur quod si huiusmodi non sunt substantia, quod & corpora non sunt substantia, & consequenter quod nihil erit substantia, quia accidentia corporum non sunt substantia, sed puncta & lineæ & superficies: non sunt substantia, hæc enim oportet aliquorum corporum accidentia esse. Nam punctus est terminus lineæ, & linea superficies, & superficies corporis. Non autem videtur qualium corporum sint illæ superficies substantia, nec lineæ, vel puncta. Manifestum est enim quod lineæ & superficies sensibilibus corporum non sunt substantia: variantur. n. per modum aliorum accidentium circa idem subiectum, sequitur ergo quod nihil

Quantitas est terminata.

Leuata

Leuata

nihil eorum erit substantia. Secunda ratio talis est omnia prædicta videntur esse quadam corporis dimensiones, vel secundum latitudinem vel superficies, vel secundum profunditatem vt corpus, vel secundum longitudinem vt linea, sed dimensiones corporis non sunt substantia, igitur ista non sunt substantia. Tertia ratio talis est. In corpore solido inest simili modo idest potentialiter quælibet figura, quæ potest protrahi ex illo solido per aliquam dimensionem. Sed manifestum est, quod in quodam magno lapide non dandum secto non inest figura mercurii in actu, sed solum in potentia, ergo similiter in cubo, idest in corpore habente sex superficies quadratas non inest medietas cubi, quæ est quædam alia figura in actu, sed hoc est actu, quando cubus actu diuiditur in duas medietates, & quia omnis impressio nouæ figuræ in solido exciso fit secundum aliquam superficiem, quæ terminat figuram, manifestum est, quod neque superficies talis erit actu in corpore sed solum in potentia, quia si quæcumque superficies præter exteriorem erit actu in corpore solido, pari ratione erit in actu superficies, quæ terminat figuram medietatis. Quod autem dictum est de superficie intelligendum est de linea, puncto, & vnitate. Hæc enim in continuo non sunt actu nisi quantum ad illa, quæ determinant continuum, quæ manifestum est non esse substantiam corporis. Alia vero superficies vel lineæ non possunt esse substantia corporis, quæ non sunt actu in ipso substantia autem actu est in eo, cuius est substantia. Cum ergo superficies & linea magis videantur esse substantiam quam corpus, & hæc non sunt substantia, igitur nec corpus. Quia autem linea & superficies magis videantur esse substantiam, quam corpus probat ibidem Aristot. duplici modo. Primum est. Quia illud per quod aliquid diffinitur, videtur esse substantia eius. Nam diffinitio significat substantiam, sed corpus diffinitur per superficiem, & superficies per lineam, & linea per punctum, & punctum per vnitatem ergo superficies est substantia corporis, & sic de aliis. Secundum medium est. Quia cum substantia sit primum in entibus, id quod est prius, videtur esse magis substantia, sed superficies est prior naturaliter corpore, quia superficies potest esse sine corpore, non autem corpus sine superficie, ergo superficies est magis substantia quam corpus, & idem potest argui de aliis. Quarta ratio talis est. Omnis substantia quæ prius non fuit, & postea est, aut prius fuit, & postea non est videtur hoc pati cum generatione & corruptione. Et hoc manifeste apparet in omnibus his, quæ per motum causantur, sed puncta & linea & superficies quandoque quidem sunt, quandoque vero non sunt, & tamen neque corrumpuntur, ergo non sunt substantia. Probatur vtrunque suppositorum. Primum quidem quod quandoque sunt, & quandoque non sunt. Contingit enim corpora prius diuisa copulari in vnum, aut prius copulata diuisi. Quandoque autem corpora diuisa copulantur, fit vna superficies corporum duorum, quia partes corporis continui copulantur ad vnum terminum communem, qui est superficies vna. Quando vero corpus vnum diuiditur in duo, tunc efficiuntur duæ superficies, quare non potest dici, quod quado ipsa duo corpora componuntur, quod remaneant duæ superficies eorum, sed vtraque desinit esse. Similiter quando corpora diuiduntur incipiunt esse de nouo duæ superficies, prius tamen non existentes. Non enim potest dici, quod superficies quæ est diuisibilis secundum profunditatem diuidatur secundum profunditatem, aut quod punctum, quod est omnino indiuisibile, quocumque modo diuidatur. Et sic patet quod ex vno non possunt fieri duo in via diuisionis. Nec ex duobus prædictorum potest fieri vnum in via compositionis. Vnde relinquitur, quod puncta, linea, superficies quandoque esse incipiunt, & quandoque desinant. Secundum vero suppositum, scilicet quod ista non generantur neque corrumpuntur, probatur sic. Omne quod generatur ex aliquo generatur, & omne quod corrumpitur in aliquo corrumpitur. Sed non est dare aliquam materiam, ex qua ista generentur, & inquam corrumpantur propter eorum simplicitatem, ergo talia non generantur nec corrumpuntur. Confirmatur ista ratio per simile. Ita enim se habet atque in tempore, sicut punctus in linea

Prolinea nec arguitur, nec quæritur, materiam, ex qua ista generentur, & inquam corrumpantur propter eorum simplicitatem, ergo talia non generantur nec corrumpuntur.

Nunc autem non videtur generari aut corrumpi, quia si generaretur aut corrumpitur, eius generatio aut corruptio mensuraretur aliquo tempore vel instanti, & sic mensura ipsius nunc esset vel aliud nunc in infinitum, vel tempus, quod est impossibile. Et licet nunc non generetur nec corrumpatur, tamen videtur esse semper aliud, & aliud nunc non quidem quod differat secundum substantiam, sed secundum esse, quia substantia ipsius nunc respondet substantia ipsius mobilis. Variatio autem ipsius nunc secundum esse respondet variationi motus, vt ostenditur quarto phy. Similiter ergo se videtur habere de puncto in comparatione ad lineam, & de linea in comparatione ad superficiem, & de superficie in comparatione ad corpus, quia scilicet non corrumpuntur, nec generantur, & tamen aliqua variatio attenditur circa huiusmodi. Eadem enim est ratio de omnibus his. Omnia enim huiusmodi sunt termini secundum quod in extremo considerantur, vel diuisiones secundum quod sunt in medio. Vnde sicut secundum fluxum motus variatur nunc secundum esse licet maneat idē secundum substantiam, propter identitatem mobilis, ita etiam variatur punctum cum sit aliud & aliud propter diuisionem lineæ, sed non corrumpitur, aut generatur simpliciter. Et eadem ratio est de aliis. Hanc autem quæstionem philosophus pertractat in. 12. & 14. Veritas autem huius quæstionis est, quod huiusmodi mathematica non sunt substantia rerum, sed sunt accidentia superuenientia substantiis. Deceptio autem quantum ad magnitudines prouenit ex hoc quod non distinguitur de corpore, secundum quod est in genere substantia, & secundum quod est in genere quantitatis. In genere enim substantia est secundum quod componitur ex materia & forma, quam consequuntur diuisiones in materia corporali. Ipse autem dimensiones pertinet ad genus quantitatis quæ non sunt substantia, sed accidentia, quibus subiicitur substantia composita ex materia & forma. Sicut etiam dictum est supra, quod deceptio ponentium numeros esse substantiam rerum proueniebat ex hoc, quod non distinguebant inter vnum quod est principium numeri, & vnum, quod conuertitur cum ente. Hæc ille. Et similia dicit. Commentator tertio metaph. comment. 10. nono & ante vtrunque sunt verba Aristot. in sententia. Item Commenta. primo phy. commento. 63. & 66. expresse ponit, quod dimensiones sunt accidentia distincta ab ipsa materia. Nam commento. 63. dicit sic. Videmus idem corpus in eodē loco trāsferri de carneitate in terrestritatem, & de terrestritate in vegetabilitatem, & mutatur nomen eius & diffinitio. Et videmus ipsum etiam trāsferri de albedine in nigredinem, sed non amittit nomen & diffinitionem, & ex hoc scitur, quod corpus, quod est subiectum isti transmutationi permanet in nomine & diffinitione, & quod est dispositio substantialis, quæ fit vnum numero. Corpus autem, cuius nomen & diffinitio mutatur per transmutationem dispositionum, non est vnum per dispositionem existentem in ipso dantem ei nomen & diffinitionem propriam. Vnde necesse est vt illud subiectum sit vnum, quia non habet vnā formam dante nomen & diffinitionem vnā, & est necesse esse tres diuisiones, quæ videntur inseparabiles ab ipso, & eodē modo numeros qui dicuntur corpora sicut accidentia, & vnum, quia subiectum earum non habet nomen & diffinitionem vnā numero, nisi per subiectum habens formam substantialem, quoniam si essent de dispositionibus substantia, non mutaretur nomen istius subiecti, neque eius diffinitio per mutationem alicuius dispositionis eius, & esset omnis transmutatio in accidentibus. Et cum ita sit, est igitur vnum subiectum numero non habens dispositionem substantialem, sed est habens naturam recipiendi istas dispositiones substantiales in potentia, omnes dispositiones substantiales & accidentales, & hoc dicitur prima materia & primum yle. Et manifestum est, quod ista materia non denudatur a corporeitate, quia tunc haberet dispositionem substantialem, & haberet nomen & diffinitionem. Et ex hoc patet, quod qui ponunt hanc materiam esse corpus, peccant. Similiter qui ponunt illud, quod defert dimensiones subiectum habens formam in actu, vt Auc. & c. Hæc Commenta. Ex quibus patet, quod secundum Capreo. secund. sent. A 2 2 cum

text. com. 104.

Patet conclusio per verba Arist. & Commentator.

eum materia defert dimensiones, sicut subiectum defert sua accidentia. Item quarto phy. commento 60. in fine sic dicit. Si vacuum sit, nihil aliud est nisi dimensio per se existens vel separata. Et ideo manifestum est, quod vacuum non est, quoniam si esset, tunc prædicamentum quantitatis esset separatum, & tunc quantitas esset substantia. Hæc ille. Item commento. 51. dicit. Non est differentia inter vacuum & corpus mathematicum, cum utrunque sit tres dimensiones abstractæ a materia. Hæc ille. Item quod Commentator fuerit huius mentis, patet inspecti libellum eius de substantia orbis, cuius multa dicta recitabuntur in secundo articulo. Secunda conclusio. Quantitas est substantia aliorum accidentium corporaliū & absolutorum inherentiū substantiæ. Hanc conclusionem ponit, San. Tho. tertia parte q. 77. arti. secundo ubi querit. Vtrū in sacramento altaris quantitas dimensua panis & vini sit subiectum aliorum accidentium. Et probat eam sic. Qualitates non sunt diuisibiles per se, sed per accidens ratione subiecti. Diuiduntur autem qualitates in hoc sacramento remanentes per diuisionem quantitatis dimensuæ, sicut patet ad sensum, ergo quantitas dimensua est subiectum accidentium, quæ remanent in hoc sacramento. Item postea sic dicit. Necessè est dicere accidentia alia, quæ remanent in hoc sacramento esse sicut in subiecto in quantitate dimensua panis & vini remanente. Primo quidem per hoc, quod ad sensum apparet aliquod quantum esse sibi coloratum, & aliis accidentibus affectum, nec in talibus sensus decipitur. Secundo. Quia prima dispositio materiæ est quantitas dimensua. Vnde & Plato posuit primas differentias materiæ esse magnum & paruum, & quia primum subiectum est materia consequens est, quod omnia alia accidentia referantur ad subiectum mediante quantitate dimensua, sicut & primum subiectum coloris dicitur esse superficies ratione, cuius quidam posuerunt dimensiones esse substantias corporum, vt dicitur, tertio metaphys. Et quia subtracto subiecto remanent accidentia secundum esse, quod prius habebant, consequens est quod omnia accidentia remaneant fundata super quantitatem dimensuam. Tertio. Quia cum subiectum sit principium indiuiduationis accidentium, oportet id quod generatur aliquorum accidentium esse subiectum, aliquo modo esse indiuiduationis principium. Est enim de ratione indiuidui, quod possit esse in pluribus, quod contingit dupliciter. Vno modo, quia non est natum esse in aliquo. Et hoc modo formæ immateriales separatae per se subsistentes sunt etiam per se ipsas indiuidua. Alio modo ex eo, quod forma substantialis vel accidentalis est quidem nata in aliquo esse, non tamen in pluribus sicut hæc albedo, quæ est in hoc corpore. Quantum igitur ad primum materia est indiuiduationis principium omnibus formis inherentiibus, quia cum huiusmodi formæ quantum est de se sint natae in aliquo esse sicut in subiecto ex quo aliqua earum recipitur in materia, quæ non est in alio nata esse, nec ipsa forma sic existens potest in alio esse. Quantum autem ad secundum dicendum est, quod quantitas dimensua est indiuiduationis principium. Ex hoc enim aliquid natum est esse in vno solo, quia illud est in se indiuiduum & diuisum ab omnibus aliis. Diuisio autem accidit substantiæ ratione quantitatis, vt dicitur primo phys. Et ideo ipsa quantitas dimensua est quoddam indiuiduationis principium, in quantum scilicet diuersæ formæ numero sunt in diuersis partibus materiæ. Vnde ipsa quantitas dimensua secundum se habet quandam indiuiduationem, ita quod possumus imaginari plures lineas eiusdem speciei positione differentes, quæ cadit in rationes quantitatis huiusmodi, conuenit enim dimensionibus, quod sit quantitas positionem habens. Et ideo potius quantitas dimensua potest esse subiectum aliorum accidentium quam e contra. Hæc ille. Vnde ex dictis potest formari duplex ratio. Prima est. Omne quod afficitur aliquo accidente, est subiectum illius, sed quantitas afficitur accidentibus, vt patet in eucharistia, igitur est subiectum illorum. Secunda talis est primum accidens adueniens materiæ, vel alicui subiecto, est ratio alii accidentibus afficiendi illud, & sic est ratio subiecti aliorum accidentium sed quantitas sic se habet ad materiam vel subiectum, er-

Tex. com. 2.

Materia est principium indiuiduationis quantitatis ad aliquid & quantum ad aliquid quantitas.

Tex. com. 15. Quantitas dimensua hæc de se quædam est indiuiduationis.

go per ipsam materia vel subiectum substat aliis accidentibus. Tertia talis est. Principium indiuiduationis accidentium est aliquo modo subiectum illorum, sed quantitas est principium indiuiduationis omnium aliorum accidentium corporaliū, igitur, &c. Eadem conclusionem ponit. 4. sen. dist. 12. q. prima articulo primo quæstionula tertia. Item 4. contra Gen. cap. 65. Tertia conclusio. Quantitas dimensua potest acquiri & deperdi in substantia. Probatur ista conclusio ex dictis Aristoteli & Sancti Thomæ in probatione primæ conclusionis. Nam noua puncta, nouæ lineæ, & nouæ superficies in substantia possunt acquiri & deperdi per diuisionem continui, sed omnia ista sunt de genere quantitatis, vt patet in prædicamentis, igitur conclusio vera. Quarta conclusio. Eadem quantitas numero potest per essentiam quandoque esse maior, & quandoque minor, & hoc potest contingere per condensationem & rarefactionem. Hoc autem ponit San. Thom. in scripto super quantum phys. Vbi exponens quandam repositionem Aristoteli contra antiquos dicentis rarefactionem & condensationem non posse fieri sine vacuo, sic dicit Aristoteli. inquit ad ostendendum quod condensatio & rarefactio possunt fieri non ponendo vacuum, supponit quatuor esse scientia naturali. Quorum primum est, quod vna est materia contrariorū, scilicet calidi & frigidi, vel cuiuscumque alterius contrarietatis, contraria enim nata sunt fieri circa idem: secundum est, quod omne quod in actu est, necessario fit ex eo, quod est in potentia: tertium est, quod materia non est separabilis a contrariis, ita vt sit absque eis, sed tamen secū dum rationem materia est aliud a contrariis: quartum, est quod materia per hoc, quod nunc est sub vno contrario, & postea sub aliis, non est alia & alia, sed eadem numero. Existit ostendit propositum in hunc modum. Eadem numero est materia contrariorū, magnum autem & paruum sunt contraria circa quantitatem, ergo eadem numero est materia magni & parui. Hoc enim manifestum est in transmutatione substantiali. Cum enim generatur aer ex aqua, eadem materia, quæ prius erat sub aqua, facta est sub aere, non accipiendo aliquid quod prius non haberet, sed illud, quod prius erat in potentia, reductum est in actum. Et similiter est e conuerso, cum ex aere generatur aqua. Sed hoc interest, quia cum ex aqua generatur aer, fit mutatio ex paruo in magnum, quia maior est quantitas aeris generati quam aqua ex qua generatur. Cum autem ex aere fit aqua fit e conuerso transmutatio ex magnitudine in paruitatem. Ergo & cum aer multus existens reductur ad minorem quantitatem per condensationem, vel ex minori in maiorem per rarefactionem, eadem est materia quæ fit utrunque in actu, scilicet magnum & paruum, prius existens ad hoc in potentia. Non ergo condensatio fit per hoc, quod aliqua partes subintrando adueniant, vel rarefactio per hoc quod partes inherentes extrahantur, vt estimabat ponentes vacuum extra corpora, sed per hoc quod materia earundem partium accipit nunc maiorem nunc minorem quantitatem. vt sic rarefactio nihil aliud fit quam materiam recipere maiores dimensiones per reuersionem eius de potentia in actum. Condensari autem e conuerso. Sicut autem materia est in potentia ad determinatas formas, ita est in potentia ad determinatam quantitatem. Vnde rarefactio & condensatio non procedit in rebus naturalibus in infinitum. Hæc ille. Item primo sen. dist. 17. quæst. secunda articulo primo sic dicit. Quantitas dimensua est quorundam per accidens sicut abedinis, quæ dicitur quanta secundum quantitatem superficiæ, vt dicitur in prædicamentis. Vnde non augetur nisi per accidens. Sed per se inuenitur in corporibus, quæ per se augetur. Hoc autem dupliciter contingit, quia aliquando id quod sumit maiorem, quantitatem, mouetur de quantitate minore in maiorem, aliquando est sine motu illius, quod augetur dicitur. Vnde non quælibet pars eius augetur, sicut quælibet pars moti mouetur. Et hoc contingit quælibet maior quantitas per additionem quantitatis, sicut quando additur quantum quanto, lignū ligno, vel linea linea, vnde hoc est augmentum, sed non motus augmenti. Quia aut aliquid mouetur ad maiorem quantitatem, contingit dupliciter, vel ita quod quantitas sit per se terminus motus,

Satis potest corp.

Per se augetur dupliciter.

motus vel consequatur terminum. Quando autem quantitas est per se terminus motus oportet quod sit ibi additio ad totum & quamlibet partem, vt totum augetur, & quælibet pars eius, vt in animali & in planta, & tunc est proprie motus augmenti. Vnde motus augmenti non est nisi in habentibus nutrimentum. Consequitur autem quantitas terminus motus, quando est ad formam aliquam quam consequitur aliqua quantitas. Cuiuslibet enim formæ debetur quantitas determinata. Et quia motus non specialitur nisi ab eo, quod est per se terminus motus, ideo talis motus non dicitur per se motus augmenti, sed vel generatio si sit forma substantialis sicut quando ex aere fit ignis, vel alteratio sicut quando est forma accidentalis, sicut patet in rarefactione aeris. Hæc ille. Item prima parte q. 92. articulo tertio dicit, quod rarefactio non contingit nisi per hoc, quod materia accipit maiores dimensiones quam prius. Item, quæstio. 119. arti. primo idem ponit. Item prima secundæ quæstio. 2. arti. secundo in solutione primi sic dicit. In magnitudine corporali contingit esse dupliciter augmentum Vno modo per additionem subiecti ad subiectum, sicut est in augmento viuientium. Alio modo per solam intentionem absque omni additione, sicut est in his, quæ rarefiunt, vt dicitur quarto phys. Hæc ille. Item secunda secundæ q. 24. arti. quinto in solutione primi sic dicit. Quantitas corporalis habet in aliquo in quantum est quantitas, & in aliquo in quantum est forma accidentalis. In quantum enim est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm, vel secundum numerum, & ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, vt patet in animalibus. In quantum vero est forma accidentalis, est distinguibilis solum secundum subiectum, & secundum hoc habet proprie augmentum, sicut & alia formæ accidentales per modum intentionis in subiecto, sicut patet in his quæ rarefiunt, vt probat philosophus quarto phys. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Omnis forma accidentalis intensibilis & remissibilis potest esse maior vel minor, manens eadem numero per essentiam sine alicuius nouæ formæ additione, scilicet quantitas dimensua est huiusmodi igitur &c. Maior patet ex Aristotele quarto phys. Minor etiã est eiusdem ibidem &c. Et ulterius quod intentio formæ fiat sine tali additione probat Sanctus Thom. in prædictis locis dist. vt alius recitatur sui primo sentent. dist. 17. Quinta conclusio. Aliqua quantitas potest dici interminata, & aliqua non: probatur sic conclusio. Aliqua quantitas potest intendi vel remitti, sicut patet de quantitate elementorum & mixtorum, aliqua autem non potest intendi nec remitti, sicut patet de quantitate corporum celestium, in quibus condensatio & rarefactio non habet locum vt suppono saltem quantitas planetarum, igitur aliqua quantitas potest dici interminata, & aliqua non. Antecedens notum est. Probatur consequentia, quia ex hoc dicitur aliqua quantitas terminata, vel interminata. Et de hoc pulchre dicit Herueus in tractatu de pluralitate formarum in hunc modum. Dimensio potest dici terminata tripliciter. Vno modo quia est infinita, & sic impossibile est esse dimensionem interminatam. Alio modo potest intelligi quantitas siue dimensio interminata, quia est actu quantitas, & tamen non est in aliqua specie quantitatis, vel quia est species quantitatis, sed est absque determinatione gradu magnitudinis, ita quod nec fit bicubita, nec tricubita, & sic de aliis. Et sic etiam impossibile est esse aliquam dimensionem interminatam, quia non habere determinatam gradum magnitudinis non potest esse, nisi quia vel non est vilo modo magnitudo, nec habens magnitudinem, & sic nec est diuisio, vel quia est magnitudo sed est absque termino & gradu. Et hoc similiter est impossibile, quia tunc esset infinita. Tertio modo potest dici dimensio interminata dimensio alicuius subiecti indifferens ad hoc, quod nunc sit maior, nunc minor, tamen in quolibet instanti est sub determinato gradu magnitudinis, sicut si dicerem diuisionem aquæ esse interminatam, quia potest esse nunc maior, nunc minor secundum quod aqua potest rarefieri vel condensari, non quod in aliquo nunc sit dimensio aquæ absque determinato gradu magnitudinis, & sic potest dici dimensio interminata. Hæc ille,

& bene, vt videtur. Et huic viæ satis concordat Sanctus Thom. in scripto super Boetium, ibi enim pertractans illam quæstionem. Vtrum varietas accidentium sit causa pluralitatis secundum numerum, in responsione quæstionis, sic dicit materia non est diuisibilis nisi per quantitatem. Vnde philosophus dicit primo phys. quod submotâ quantitate, remanet substantia indiuisibilis. Et ideo materia efficitur hæc & signata secundum quod est sub dimensione numeri. Dimensiones autem itæ possunt dupliciter considerari. Vno modo secundum earum terminationem, & dico eas terminari secundum determinatam eius mensuram & figuram, & sic vt entia perfectam collocantur in genere quantitatis. Et sic non possunt esse principia indiuiduationis, quia cum talis dimensionum terminatio varietur frequenter circa indiuiduum, sequeretur quod in indiuiduum non remaneret idem numero. Alio modo possunt considerari sine ista determinatione in natura dimensionis tantum, quamuis nunquam sine aliqua determinatione esse possint, sicut nec natura coloris sine determinatione albi & nigri. Et sic collocantur in genere quantitatis vt imperfectum, & ex his dimensionibus interminatis efficitur hæc materia signata, & sic indiuiduat formam. Et sic ex materia causatur diuersitas secundum numerum in eadem specie. Hæc ille. Sexta conclusio. Nulla quantitas dimensua sic ponenda est interminata, quod præcedat formam substantialem in materia, & possit stare successiue cum diuersis formis substantialibus, & terminari diuersimode secundum quod requirunt diuersæ formæ substantiales. Hæc conclusio probatur satis bene in tractatu de natura materiæ, qui solet attribui Sancto Thom. ubi sic habetur. Auer. errauit in libro suo de substantia orbis, ponendo dimensiones interminatas præesse in materia, & hoc necessario ad productionem formarum substantialium. Cuius ratio potissima est de diuisione, quia scilicet et diuersæ formæ non possunt recipi in eadem parte materiæ, nec materia habet partem & partem nisi per quantitatem, nec potest quantitas terminata intelligi, nisi præcesserit formari forma substantiali, ideo dicit philosophus posse dimensiones in terminatas ad constitutionem rerum naturalium, & has præexistere in essentia materiæ, quæ in aduentu formæ substantialis terminantur. Essentiam vero materiæ dicit non posse spoliari his dimensionibus. Aliter, ex non corpore fieret corpus, & ex non dimensionibus dimensiones, quod ipse pro inconuenienti habet. Si vero sit aliqua forma, quæ non diuiditur per materiæ receptionem, vt est forma coeli, ibi non est necesse ponere tales dimensiones. Et ideo dicit Auc. errasse, quia non possunt tales dimensiones, sed vult primum quod inest materiæ esse formam substantialem. Et ideo multa inconuenientia sequuntur ex dictis Auc. secundum Commentatorem, quia sic non diuidetur forma per materiam, nec reciperetur in materia, nisi vna forma tantum, & ista perpetuo duraret in ea. Ista est opinio Auc. de dimensionibus interminatis contra quam necesse est ponere rationes, vt verus modus generationis rerum inueniatur. Arguitur igitur primo sic. Prædictæ dimensiones, quæ essentialiter quantitates sunt, & si non actu ad genus quantitatis spectent, aut sunt eductæ de potentia materiæ eis subiectæ, aut non. Si sint eductæ de potentia materiæ, igitur prius non erant in materia nisi in potentia tantum per modum aliorum, qui de potentia materiæ educuntur. Spoliari potest igitur materia talibus dimensionibus. Cuius oppositum ipse dicit. Et iterum. Quod educitur de potentia materiæ, educitur per transmutationem materiæ, non est autem transmutatio in materia, nisi transeundo de potentia in actum formæ. Oportet igitur tales dimensiones sequi inductionem alicuius formæ substantialis in materia, sed omnes dimensiones quæ sequuntur formam sunt terminatæ secundum eundem: igitur non erunt dimensiones illæ eductæ de potentia materiæ. Si vero non sint eductæ de potentia materiæ, non tantum erunt duo principia de constitutione rerum naturalium, scilicet materia & forma, sed erit tertium, scilicet dimensiones illæ. Omne enim illud quod manet, & non fit ex aliquo, necessario erit principium, vt dicitur primo phys. Et iterum accidentia haberent aliqua principia. Capreolus 2. Sen. A a 3 alia

Q. 4. art. 2. dicit cord. Tex. com. 15.

Dimensiones prædupliciter considerantur.

Cap. 4. Q. 1. Comm. tatoris de dimensionibus interminatis. Ad has rationes respondeo ad argu. contra. 6.

Reprobatio opiniois Auc. de dimensionibus interminatis.

Tex. com. 15. &

alia a principiis substantia. dimensione: prædictas, quod ipse Commentator pro se habet dicens dimensiones terminatas fieri ex interminatis. Secundo arguit principaliter Quia illæ dimensiones interminatæ aut distinguunt partes materię ab invicem, aut non. Si sic, cum omnis distinctio sit ab aliquo actu, materia habebit partes distinctas actu, & non a forma substantiali. quod est impossibile, cum non habeat esse nisi a forma. Si vero non distinguunt nisi in potentia, ad nihil vtile ponuntur, quia in materia nuda est potentia ad divisionem partium, quam acquirit in ducta forma quod est totum compositum ex diversis partibus. Tertio arguit sic. In substantiis prius est intelligere essentias rerũ quam suã esse sicut recipiens naturaliter prius est recepto. In accidentibus vero cum non habeant esse in suis essentis per earum receptionem, sed in suis subiectis, in quibus esse habent, naturaliter prius est esse quod in substantiis est, quam essentia in consideratione proprii generis, impossibile est igitur essentias dimensionum intelligere in materia sine esse, esse autem est primus omnium actuum, sine actu ergo non erunt divisiones in materia. Hæc ille Quarto sic. Aut sit vnum ex materia & dimensionibus interminatæ, aut non. Si sit vnum, aut per se, aut per accidens. Non per se, quia tunc ex subiecto & accidente fieret vnum per se, quod est contra philosophum. Si per accidens, cum omne per accidens habeat reduci ad per se oportet præexistere aliqua, ex quibus fiat vnum per se. Hoc autem non est nisi compositum ex materia & forma substantiali: necessarium igitur præexistit forma substantialis dimensionibus quibuscumque. Si autem non sit vnum ex materia & talibus dimensionibus, tunc essentia accidentis commutabitur illi, in quo est, quod est impossibile, nisi essentia duo distincta ad invicem. Non igitur erunt dimensiones interminatæ in materia ante formam substantialem. Quinto sic. Omne quod pertinet ad aliquod genus vel est contentum in genere illo ut species, vel ut individuum, vel est reducibile in illud genus, ut principium reducitur ad genus sui principiat, & privatio ad genus formæ, vel habitus & pars ad genus sui totius Prædictæ autem dimensiones non sunt in genere quantitatis, ut species, vel individua, cum omnis species determinata sit respectu sui generis, & individuum respectu suæ speciei. Nec erunt in genere ut principium, est enim in genere sui principiat. Principium enim dimensionum non est dimensio. Prima namque dimensio est linea, cuius principium est punctus, qui omni dimensione caret, cum non habeat partem & partem. Cum igitur quædam indivisibilia sint principia omnium dimensionum, impossibile est ponere dimensiones interminatas in materia, ut principia dimensionum terminatarum. Nec sunt reducibiles ad genus ut privationes, quia privationes non habent essentias. Illæ autem dimensiones dicuntur quædam dimensiones, nec sicut partes in genus totius. Totum enim in quantitate habet partes terminatas per certas dimensiones. Quantitates autem interminatæ non sunt partes alicuius quanti. Sexto. Quod habet essentiam potest diffiniri, & si esse non habeat, quia distinctio in dicat essentiam rei, sed accidentibus impossibile est dare distinctio, aut assignare nisi per subiectum, in quo esse habent, quia enim esse non sequitur essentias eorum in genere proprio, impossibile est ponere essentias accidentium sine esse sui subiecti. Materia autem non habet esse sine forma, impossibile est igitur dimensiones ponere in materia sine forma. Septimo. Interminatam auferit certitudinem a quantitate, sed in qualibet re naturali est certitudo quantitatis posita utramque & citra quam non extenditur consideratio physica secundum philosophum in lib. de anima. Vnde nec de materia loquitur philosophus, cum accipitur aliquid citra minimam carnem, ut patet. i. phys. Ex tunc enim est manifesta siue intelligibilis, quia cum de ea loquitur philosophus accipit eam in ordine ad formam physicam, quia semper terminata est, igitur de divisionibus in terminatis nihil ad naturalem spectat. Ipse tamen commentator dicit philosophum eam invenisse, non considerans, quod philosophus extendit considerationem suam usque ad mathematicam tanquam terminum sui generis, Vnde dimensio interminata excluditur a consideratione

Quinto meta phy. i. c. 7.

Principium dimensionis non dimensio

Tex. com. 41. Tex. c. 6. & 58.

physica, & non includitur in ea. Octavo. Secundum philosophum primo phys. si generatur hoc animal, necessarium generatur ex hoc non animali non autem ex non animali simpliciter, sed si generatur animal simpliciter, necessarium generatur ex non animali simpliciter. Et hæc est perfecta ratio ad ostendendum res esse productas a Deo ex nihilo, cum Deus sit causa entis absolute, quod necessarium erit ex non ente simpliciter, hoc autem est nihil. Cum igitur dimensiones simpliciter sint dimensiones terminatæ & perfectæ, necessarium erunt ex non dimensionibus simpliciter. Hoc autem est nihil ante dimensiones. Ipse tamen Commentator habet hoc pro inconuenienti, igitur. &c. Nono. Principium omnium dimensionum est punctus, vnde in distinctio lineæ, quæ est prima dimensio ponitur. Linea enim est longitudo sine latitudine & profunditate, cuius extrema sunt duo puncta, ut dicit Euclides. Impossibile est autem ponere rem aliquam, & non principium rei. Impossibile est igitur dimensiones in materia sine puncto poni, sine esse. Punctus autem sicut est principium lineæ, ita est terminus eius, sicut patet per distinctio lineæ. Impossibile est ergo dimensiones interminatæ in materia ponere, cum nulla possit esse sine puncto. Punctus vero inde terminatus non est. Hoc enim esset contra rationem sui, cum ipse sit terminus aliorum, & eo ipso interminatus esse non possit. Decimo. Cum dimensio interminata sit terminata, aut est in materia ut in subiecto aut in ipso composito. Sed in materia non potest poni, cum nihil sit immediatum materię quàm ipsa forma substantialis. Nec item foret talis dimensio mensura ipsius compositi, sed tantum materię. Quantitas enim solum est mensura sui subiecti, & hoc est falsum. Nec erit in ipso composito quia cum terminatum & interminatum non varient essentiam dimensionum, idem accidens per essentiam migraret de subiecto in subiectum. Aliud enim subiectum est ipsum compositum, aliud materia nuda. Hæc ibi. Quæ omnia videntur satis probabilia, & secundum mentem Beati Th. in summa parte prima, quæ sit. 76. artic. sexto. Vbi vult, quod inter formam substantialem & suam materiam non est media quæcumque dispositio accidentalis potissime dimensiones quantificatiuæ, ut sæpe dictum fuit. Septima conclusio. Dimensiones quantificatiuæ aliter possunt dici interminatæ in homine quàm in aliis compositis ex materia & forma substantiali. Hæc conclusio ponitur in eodem tractatu. Vnde ibidem sic habetur. Sciendum est, quod dimensiones sunt quædam accidentia, quæ consequuntur materiam in ordine ad formam, quam primo nata est materia inducere. Hæc autem est forma corporis, quia totam materiam necesse est sub forma corporis contineri. Quod non est cum vna esset certa forma corporis, quia prima materia primo informaretur. Quia secundum Commentatorem materia prima primam nobilitatem habet ad formas elementares, & post ad formas mixtorum. Ex quo manifestum est, quod eadem erit forma simplicis corporis, vel mixti, & forma corporeitatis. Sed oportet, quod primo per has formas constituantur gradus corporis, deinde specierum perfectarum. Materia namque in quidditate sua penitus indivisibilis est. Ablata enim quantitate manet indivisibilis, ut dicitur primo phys. Sed ex corporeitate, quam sequuntur quantitates in actu sequitur diuisio materię, per quam materia ponitur in diversis sitibus, & secundum hoc acquiruntur, in ea diversæ formæ. Ordo enim in situ corporum ostendit ordinem nobilitatis earum, sicut ignis est super aeren. Hæc autem acquisitio formarum non ostendit ordinem temporis, sed naturæ. Patet igitur, quod dimensiones quantitatis non trahuntur a quocunque gradu, quem facit forma ignis in igne, sed solum a primo, i. hominis ignis secundum totum est subiectum dimensionum, secundum totum etiam mensuratur. Et idem necessarium inuenitur de formis corporum mixtorum. Sed considerandum, quod in mixtis corporibus quædam formæ trahuntur de potentia materię, quædam non, ut anime hominum, quæ nullo modo diuisio patitur, cum non sint dimensionatæ per se, nec per accidens. Formæ enim, quæ non sunt educatæ de potentia materię, nullo modo dimensiones capiunt et in materia existentes. Vnde autem humanæ aliter

Cap. 6. m. 4. p.

Tex. com. 11

Ata rãndã & qũa nec pã se nec per a cident.

aliter terminat ordinem materię ad dimensiones quæ formæ quæ de materia educuntur. Cum enim accidentia inseparabilia orientur a principis rei, in ipsa re constituta in actu erunt ipsa accidentia, ut in subiecto. Si autem forma rei sit educata de materia ipsa, quam consequuntur dimensiones ipsa forma erit dimensio namque & diuisibilis per accidens. Si cut est in lapide vel in ligno, in quibus dimensiones redit vel redundat super formam ipsarum rerum. Si vero forma non sit educata de materia, non redeunt dimensiones super formam & ideo anima hominis est omnibus modis in diuisibilis. Patet igitur, quod anima hominis non determinat ordinem materię ad formam in acquirendo dimensiones, nisi altero modo tantum constitutendo. Scias in actu, & hoc in homine ut in subiecto. Ordo vero materię in acquirendo dimensiones, ut redeunt super formam, solum terminatur per formam, quæ de ea educitur. Nec propter hoc minus potest anima quæ ista alia forma, quia hoc accidit illi formæ in quantum est educata de potentia materię, quod non inest formæ ut forma est. Aliter omnis forma educitur de materia, quod falsum est. Quicquid enim potest aliqua forma imperfectior ut forma est, hoc potest anima, & amplius. Quia igitur dimensionalitas seu dimensibilitas formæ potentiam sonat & non actum possibile est ponere ordinem materię ad formam terminari in potentia, & dimensiones in potentia sequi ordinem materię ad ipsam formam. Et quia diuisio dicit potentiam propinquam actu, siue ipsi esse, quod per dimensionem acquiruntur ideo dimensiones sequuntur materiam in ordine ad formam, quæ est in maxima propinquitate ad actum, qui est per se esse. Nec propter hoc erunt diuersæ essentia dimensionum in eadem re, quia vnum & idem potest simul esse in actu in vno ordine, & in potentia ad alium. Ex dictis igitur facile est scire, quomodo dimensiones possunt dici interminatæ. Sicut enim essentia rerum terminatur per sua esse quæ sunt in rebus maximè formalia, ante vero quæ esse dicuntur non considerantur in actu, nec terminantur, ita & dimensiones prædictæ, licet sint actu in homine ut in subiecto, in quo habeat rationem mensurandi, quod est eis proprium cum esse actu habent, tamen non sunt actu in illo, ad quod dependet secundum originem vtroque modo antequam ipsum actu fuerit. Nec illud mensurant, quia nihil habet propriam mensuram, quod nondum habet proprium esse. Cum autem corruptitur homo succedit forma dans nouum esse, & hæc erat forma in ordine, ad quam dimensiones ipsæ sequebantur ut ad materiam redeunt. Vnde eadem dimensiones per essentiam sunt in viuo & mortuo, quia idem ordo remanet in materia, & ad eandem formam, sed secundum esse actu non manent eadem, nisi in quadam æqualitate. Et idem est de aliis accidentibus, quæ sequuntur mixtionem elementorum, ut album, nigrum, quæ non remanent in mortuo quo ad ipsum esse actu nisi similitudo quædam. Essentia vero horum accidentium non auferuntur nisi destructa ipsa origine cui immobiter adherent, etiam cum trahuntur ad esse actu cum materia, quæ consequuntur in ordine prædicto ad formam, vnde homo est homo. Ideo hæc accidentia non emigrant derelinquendo suum subiectum, quia quod a priori subiecto acceptum est, videlicet esse corruptum, est in subiecti corruptione, & ideo respectu esse actu posterioris subiecti, a quo etiã originem habent, interminatæ erant dimensiones in viuo, terminantur vero cum acquiruntur eis esse subiecti, ad quod dependet secundum radicem, vnde sunt propria mensura eius homine mortuo. Ex dictis igitur manifestum est necesse esse ponere essentiam alicuius formæ in homine sine esse, per cuius naturam sunt perfectæ dimensiones prædicto modo &c. Hæc ibi. In quibus continetur quædam vera, quæ sufficiunt ad probandum conclusionem. Quædam vero minus vera, vel dubia iudicio meo, & contraria dictis Sancti Th. in summa & aliis locis magis fide dignis & authenticis. Illa autem quæ apparent in prædictis vera sunt hæc, quod scilicet dimensio habet duplicem terminum scilicet terminum suæ entitatis, & terminum suæ denominationis. Terminus enim dimensionis primo modo dictus est esse, ut punctus, linea, superficies, terminus autem secundo modo dictus potest dici illud quod a dicta dimensione &

per illam denominatur quatum & mensuratum. Istud autem est duplex, quia diuisio quandoque mensurat & quantificat non solum suum primum & totale subiectum, sed compositum ex materia & forma, immo qualibet partem eius scilicet materiam & formam, sicut apparet in omnibus compositis substantialibus præter hominem. Quandoque vero sicut in homine sua denominatione terminatur ad suum primum & totale subiectum, non autem ad quamlibet partem eius quia licet homo sit quantus, & sua materia sit quanta, non tamen sua forma subalis. Ita. Et ideo quantitas dimensionis hominis non est plenarie terminata loquendo de termino suæ determinationis, vel de suo effectu formali, quia plura quantificat & mensurat in aliis corporibus simplicibus aut mixtis quæ in homine, & sic patet conclusio. Veruntamen iste modus loquendi de quantitate interminata nouus est, & forte aliis inauditus ante compositionem dicti tractatus præallegati. Illa vero quæ mihi videntur falsa in verbis præallegatis de dicto libello, sunt quatuor potissime. Primum est, quod quantitas seu dimensio sequatur immediate materiam nudam, vel materiam cum ordine ad aliquam formam extensibilem vel diuisibilem, aut materiam sub aliqua tali forma, & non animam rationalem, ita quod qualicumque modo dimensio præcedat in materia animam rationalem. Secundum est, quod essentia alicuius formæ substantialis distincta ab anima rationali sit simul in materia, vel in homine cum anima rationali, quæ originat homine viuente quantitatem, & non terminet eam, & homine mortuo originat & actuet & terminet quantitatem. Tertium est, quod eadem quantitas essentia sit in homine viuente, & in eius caduere mortuo, & prius habeat esse actu per animam intellectiuam, & postea per formam caduere. Quartum est, quod aliqua forma substantialis sit successiue per duo esse substantialia specifice distincta, ut puta quod prius sit per esse anime rationalis, & postea per esse proprium. Hæc & multa alia falsa vel dubia meo iudicio in verbis allegatis de dicto tractatu sententiarum continentur. Et in hoc primo articulo terminetur.

Quantum seu mensuratum quod dicitur est duplex.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra præmissa. Et quidem contra primam conclusionem arguit Ocham in sua logica multis modis. Primo sic. Nullum accidens distinctum realiter a substantia est susceptiuum realiter cum contrariorum per sui mutationem, si autem quantitas esset accidens & subiectum qualitatum, manifestum est, quod mutaretur in recipiendo qualitatem, & ita per mutationem sui reciperet contraria, quod est contra mentem Arist. Secundo arguit sic. De mente Arist. est quarto phys. quod aer potest condensari sine mutatione omnium quantitatum vel aliquarum, vnde quando aer condensatur, non oportet quod perdat aliquam quantitatem, vel saltem non oportet, quod perdat omnem quantitatem, quam habuit prius. Ex quo arguo sic. Quando aer condensatur, aut manet tota quantitas præcedens, & præcisè illa quæ prius, aut non. Si sic, igitur eadem quantitas est nunc minor quam prius per hoc solum, quod partes quantitatis propinquius iacet nunc quam prius. Igitur cum partes substantiæ sint in eodem modo propinquius iacentes nunc quam prius, & per aliud non ponatur quantitas videtur quantitas esse superflua. Si autem non manent tota quantitas quæ prius, igitur aliquid pars deperditur, & cum ad corruptionem subiecti immedia ti corrumpatur accidens eius, sequitur quod non omnis qualitas manet, quod est contra Arist. Tertio sic. De mente Arist. est quod omne accidens est in aliquo subiecto primo, ita quod si sit accidens partibile, vna pars illius accidentis est in parte subiecti, & alia pars accidentis in alia parte subiecti sicut tota albedo est in toto corpore, & pars albedinis est in parte corporis. Et si sit accidens indivisibile, est in aliquo subiecto indivisibili primo. Ex quo arguitur quod punctus non sit alia res a linea, nec per consequens linea sit alia res a superficie, nec superficies alia res a corpore. Et eadem ratione corpus non est alia res a substantia & qualitate in Arist. Quia autem prædicto modo ex prædicto principio sequatur, quod punctus non sit alia res a linea, proba sic. Quia si punctus est accidens absolutum distinctum a substantia, igitur in aliquo subiecto primo erit. Aut igitur in substantia, aut in linea. Non in substantia, quia aut in substantia diuisibili, aut in Capreo. seu n. Sent. Aa 4 substantia

Quædam reprobat de opusculo quod dicitur esse de natura materię.

Contra primam arguit Ocham. Verum quantitas sit idem accidens distinctum realiter a substantia est susceptiuum realiter cum contrariis.

Tex. com. 34.

Vtrū punctus sit alia res a linea.

tiam. Et alij dicunt, quod in eucharistia sola quantitas est a substantia separata. Minor probatur. Capiō enim lignum, verum est dicere, quod ipsum est partibile per quantitatem. Aut ergo hoc est, quia relinquit aliquid modum insubstantia, quæ sit ipsa partibilitas, aut quia quantitas est ipsa met partibilitas partium substantiæ. Non primo modo, quia tunc possem intelligere substantiam esse partibilem sine quantitate, & posset Deus illam facere sub illo modo derelicto, non faciendo eam sub quantitate. Similiter tunc causalitas eius esset causalitas efficiens, & non formæ. Oportet ergo dare secundum modum, quod scilicet quantitas sit ipsa met partibilitas partium. Quod confirmatur. Quia aliter non potest vitari, quin plures dimensiones essent simul. Nam cum diuisio immediate consequatur partes, si partes sunt diuise a partibus quantitatis, necessario aliæ essent dimensiones ligni, & aliæ quantitatibus. Si enim illud, quod subternitur quantitati haberet partem, & partem correspondentem partibus quantitatis substratam, tunc diuersæ realitates hoc modo haberent aliam & aliam partibilitatem, quia multiplicatio effectu formali multiplicatur formalis ratio illius effectus, & tunc haberent necessario aliam & aliam diuisionem. Quinto sic. Si accidens sit realitas terminata distincta a substantia, sequuntur multa inconuenientia. Primum est, quod in naso simo erunt multæ simitates. Patet, quia cum simitas sit figura nasi, non est aliud quam indiuisio quædam partium simi. Ergo quot sunt partes in naso, tot erunt simitates, quæ quidem non erunt vnum nisi per relationem. Sed per te in naso est albedo realitas terminata, similiter sunt ibi multa accidentia, quæ per te sunt vnum per vnionem positiuam: ergo indiuisiones partium istorum accidentium sunt vnum per vnionem, quæ est relatio non per indiuisiōnem, igitur erunt ibi multæ simitates, quæ erunt vnum per aggregatiōnem, non per indiuisiōnem. Ex quo enim quodlibet accidens in naso est res terminata, similiter substantia ipsius nasi, si partes eorum erunt aliæ & aliæ, ex consequenti indiuisio eorum est alia & alia figura, & sic multæ simitates, quia impossibile est modificationem esse vniam indiuisam nisi modificabilia sint vnum indiuisum. Sed per te substantia nasi, & quodlibet eius accidens est vnum indiuisum, igitur &c. Secundum inconueniens est quod omne accidens erit vnum corpus per se. Probatur, quia corpus est illud, quod est longum latum, & profundum, igitur diuersum longum, latum, & profundum est diuersum corpus. Sed per te hic sunt distincta longa, lata, & profunda fundata super diuersas partes subiecti, & aliorum accidentium, quæ partes sunt diuise, & quodlibet in se terminatū. Nec ista plura veniunt per indiuisiōnem ad vnum longum & profundum, sed est vnum per relationem tantum. Tertium inconueniens est, quod multæ diuisiones, & multa corpora sunt simul, patet ex eodem modo. Sexto arguit sic. Nā Commentator 4. metaph. commento. 2. dicit. Vbi dicit Arist. quod entia sunt sicut sana, dicit Commentator. Prædicamenta attribuuntur substantiæ, non quia sit agens aut finis eorum, sed quia constituuntur per ipsam. Item 7. metaph. commento. 4. dicit, quod accidentia constituuntur per substantiam, & ideo substantia ponitur in eorum definitionem, & intelligit Commenta. per constitui terminari. Item 12. metaph. commento. 3. dicit, quod substantia est constans per se. I. habet terminos perse constantes, accidens autem constans cum substantia. Nec solum loquitur de accidentibus quantum ad eorum existentias, immo et quantum ad eorum essentias, vt patet inuenti totum eius processum ibidem. Item Aristot. 7. metaph. dans causam quare accidentia non habent definitionem quidditatiuā dicit quod idco, quia non habent essentiam. Dicit etiam, quod sunt entia secundum quid, nec solum intelligit, quod sunt entia debilia, sed intelligit, quod sunt diminiuta ab entitate, quia eorum entitas non est nisi modificatio & adiacentia, sicut figura non est aliud quam figuratio, nec candor quam candidatio. Hæc ille in forma. Contra Secundam conclusionem arguit Aureo. probando quod quantitas non sit subiectum aliorum accidentium, sed potius e contra. Et arguit sic. Quantitas non est aliquid habens partes, sed est partibilitas ipsa forma-

Tex. com. 14. & inde.

Contra scilicet am conclusionem Aur.

Vtrū quantitas sit subiectum aliorum accidentium, aut potius e contra.

lis, qua habens partes est formaliter partibile. Sed constat quod partibilitas est subiectiue in eo, quod habet partes formaliter, cuius sunt omnes qualitates sensibiles, igitur quantitas est subiectiue in alijs accidentibus, & non e contra. Assumptum probatur, quia res est partibilis per quantitatem. Tunc quero, aut illa partibilitas est ipsamet quantitas, & sic habetur propositū, aut est aliquid aliud impressum a quantitate, & hoc improbatum est supra. Ad idem arguit Scotus. Quia secundum philosophum primo metaph. accidens non accidit accidenti, nisi quia ambo accidunt eidem subiecto, nihil enim hoc illi magis inest quā illud huic. Secundo. Quia sicut substantiæ conuenit per se esse, ita accidenti conuenit inherere, ergo sicut repugnat substantiæ inherere, ita accidenti per se esse, vel subsistere. Tertio. Quia nullum dependens terminat dependentiam eiusdem rationis, sed omne accidens dependet dependentia ad subiectum: ergo nullum accidens terminat huiusmodi dependentiam. Contra Tertiam conclusionem potest argui per dicta Gregorij de arimino, qui probat quod nulla quantitas perdat in materia, nec acquiratur. Quia si sic, hoc potissime contingeret in rarefactione, vel in condensatione, sed in tali condensatione nulla antiqua quantitas perditur, nec in rarefactione vlla noua quantitas generatur, igitur &c. Minor probatur, quia ponitur gratia exempli quod aliqua portio aeris bipedalis debeat rarefieri motu continuo, quousque fiat quadrupedalis & rarefacta tota primo, ita quod non prius secundum vniam partem, & postius secundum aliam, sed simul & vno eodem tempore, quo rarefit vna pars, qualibet rarefiat, & loquor de partibus extensionis. Totū istud possibile est, & frequenter contingit. Hoc supposito ostendo, quod in huiusmodi rarefactione prior eius quantitas non corrumpitur. Primo quidem. Quia si corrumpetur, vel corrumpetur tota simul in instanti, vel partibiliter in tempore. Non primo modo. Tum quia vel in illo instanti generatur noua quantitas in eadem materia, vel non. Si non, igitur in illo instanti materia esset indiuisibilis & inextensa, quod non est dicendum. Tum quia cum forma sua substantialis, & qualitates propriæ necessario exigant materiam extensam, tunc in illo instanti esset corrupta sua forma substantialis, & sic nunquam aer rarefieret quin corrumpetur. Tum etiam quia querendum esset, vbi esset in illo instanti ipse aer. Non enim posset esse in loco punctali, & non contingeret dicere, in quo puncto potius quam in alio. Tum etiam, quia vel tunc esset vacuus locus, quem prius occupabat, vel in illo instanti latera continentis cōcurrerent, quæ non sunt dicenda. Si dicatur, quod in eodem instanti generetur noua quantitas, aut generatur quantitas maior bipedali, & tunc cum non possit esse maior præcisè per indiuisibile, tum quia indiuisibile non reddit maius, tum quia nulla talia indiuisibilia sunt, erit maior secundum aliquem excessum diuisibilem, & per consequens ipse aer in illo instanti occupabit maiorem locum secundum excessum diuisibilem, & sic sequitur motus localis ipsius continentis aerem in instanti, & etiam ipsius aeris loquendo de tali motu secundum locū, quali dicimus moueri illud, quod maiorem locum occupat quam prius. Aut tunc generaretur quantitas equalis priori, quod dici non potest, quia tunc frustra prior quantitas corrumpetur. Aut generaretur minor, quod minus etiam dici potest. Tum quia ipsius continentis, & ipsius aeris dati esset motus localis in instanti. Tum quia aer ille condensaretur, & non rarefieret, propinquius enim suæ partes iacerent, & ipse minorem locum occuparet. Non potest ergo dici, quod quantitas illa corrumpatur in instanti tota simul. Sed nec potest dici, quod partibiliter & in tempore, quia vel prius alia corrumpetur, & post noua generaretur, sicut contingit cum aliquod transmutatur de vna qualitate in aliam. Aut simul dum ipsa corrumpetur, alia generaretur, sicut dicunt qui opinantur contra sua simul esse in esse remisso, quia simul dum vnum corrumpitur, aliud generatur. Non primo modo, quia tunc sequitur, quod in toto illo tempore aer vacuus condensaretur, & fieret minoris extensionis. Et sic quandoque naturaliter aliquid deberet rarefieri, oporteret ipsum prius condensari, d

Ad idem Scotus.

Contra conclusionem Aur.

Vtrū in rarefactione, quæ quæ corrumpitur.

densari, quod patet esse falsum. Præterea. Aut ipsa corrumpetur partibiliter secundum partes intentionales, & hoc non, quia nulla quantitas habet tales partes, alias vnum bipedale esset magis bipedale quam aliud, & idem nunc magis, nunc minus esset bipedale, & sic secundum aliam quantitatem certè mensuræ, quod non est intelligibile. Vel secundum partes extensiuas, ita scilicet quod prius corrumpetur pars quantitatis informans vniam partem materiam, quam pars in formans aliam, & hoc non potest dici, quia vel pars materia prius destituta sua quantitate remaneret sine quantitate omnino, aut informaretur portione quantitatis, quæ prius informabat aliam portione materiam, & adhuc informaret, & vtrunq; absurdum esse physice speculantibus certum est. Nec secundo modo, quia si corrumpetur partibiliter secundum partes intentionales, & alia similiter partibiliter generaretur, secundum partes etiā partes, sequitur, vt dictum est, quod quantitas susciperet magis & minus, & vltra hoc sequeretur, quod duæ quantitates essent simul in eadē parte medij primo scilicet pars remanens de priore, & pars generata de nouo. Item. Vel illa pars remanens esset equalis extensionis vt prius, vel maioris, si equalis, sequitur alterum duorum scilicet quod materia non est extensior quam prius & tamen erit rarior, vel quod aliqua eius portio exhibet de subpriori quantitate, & informabitur noua, remanente tamen in rerum natura ea, quæ prius informabat. Si maioris extensionis, eadem ratione tota quantitas corrupta poterit esse extensior absque corruptione alicuius suæ partis, & sic natura frustra corrumpit eam. Frustra etiam generata est noua quantitas, quia non propterea materia est maioris extensionis quam sit propter solam partem, quæ remansit ex prima, sed hæc omnia sunt prius absona: aut corrumpetur partibiliter secundum partes extensiuas, vel forte corrumpetur prius quantitas in extremitate ipsius aeris versus corpus rarefaciens, & sicut continue prior corrumpetur, sic noua generaretur. Sed nec hoc dici potest. Nam constat quod non statim partes aeris erunt in summa raritate sua, sed prius eadem pars erit secundum minorem excessum rarioris, & postea secundum maiorem, donec terminabitur rarefactio, aut igitur in quolibet instanti temporis mensurantis totam rarefactionem erit noua quantitas totaliter in illa parte materiam, & nulla durabit per tempus, & hoc est impossibile, aut pars primo generata remanebit cū se quantibus, sicut contingit in intentione qualitatum, & sic frustra ponitur prior quantitas corrupta, quæ fuit antequam materia inciperet rarefieri. Si enim illa remaneret poterat materia rarefieri, sicut manente ea, quæ ponitur nouiter generata, & præsertim quia ista non est alterius rationis quam fuit illa. Confirmatur. Quia si aliquod calidū fiat magis calidum, secundum istam viam non corrumpitur prior calor, sed remanet, & nouus generatur. Rursum quia quilibet pars portio illius materiam informabitur aliqua parte quantitatis prius generata, quia nulla exiit de sub sua parte quantitatis, vt statim dicebatur, sequitur necessario, quod vel tota, vel aliqua pars eius simul informabitur duabus quantitatis. Præterea. Vel prius generata erit equalis extensionis cum posteriori generata, vel maioris, & tunc vtroque modo sequitur inconueniens, vt proxime deductum est. Patet igitur ex prædictis, quod quantitas non corrumpitur in rarefactione. Quia vero nulla generatur, patet etiam ex dictis. Vel enim generatur remanente tota priore, vel illa desistente. Non secundo modo, vt iam probatum. Nec primo modo, quia vel priore semper informante totam materiam, & tunc sequitur, quod duæ quantitates simul eandem materiam informabunt, & iterum quod eadem primo quantitas erit maioris extensionis quam prius, & per consequens frustra ponitur propter huiusmodi rarefactionem generari nouam quantitatem, vel priore desistente informare aliquam partem, & aliquam informante, & tunc sequitur quod accidens separaretur a subiecto suo naturaliter remanens in rerum natura, & quod de subiecto transeat ad subiectum. Nam pars quantitatis, quæ informabat illam partem materiam, quæ postea ponitur non informari per priorem, informat postea aliam partem materiam, quam prius non informa-

bat. Ex quo vltra sequitur, quod duæ quantitates vel duæ partes quantitatis eandem partem materiam prius informant, quæ omnia sunt naturaliter impossibilia. Secundo. Quia cum in quolibet instanti illius temporis mensurantis rarefactionem sit quantitas materiam maior, vel prior remanet cū posteriorē, vel non &c. prosequendo vt prius ex eisdem motibus e contrario deductis potest probari, quod in condensatione non corrumpitur prior quantitas, nec noua generatur, sicut facillime patet inspicienti, & ideo non oportet ad hoc applicare media. Hæc Gre. in forma. Contra quartam conclusionem arguit Sco. probando totaliter oppositum eorum, quæ probauit Greg. scilicet quod in rarefactione acquiratur noua quantitas, & perdatur antiqua. Primo sic. Quia terminos motus oportet esse impossibiles ex 5. phys. igitur nihil vnus terminus manet in altero sicut impossibile non est cū suo impossibili. Si etiam dicitur, quod aliqua quantitas hic manet eadem, sed termini mutationis sunt magis, vel maius & minus in ipsa quantitate manente. Hoc non valet, quia subiectum motus & terminos oportet realiter dici ferre, sed quantitas illa, & maius & minus in quantitate non differunt realiter, non enim potest dici, quod sit variatio secundum maius & minus, quin fiat variatio secundum essentiam quantitatis, cum maius & minus non sint nisi ipsum quantum essentialiter. Cum igitur subiectum motus stet sub vtroque termino, vnus autem terminus non stet cū alio, oportet subiectum motus ab vtroque realiter differre. Secundo sic. Quilibet pars rarioris est rarior; ergo quilibet pars rarioris est maior secundum quantitatem quam prius: ergo quilibet est quanta noua quantitate. Si dicas quod non sequitur omnino noua quantitas, sed noua secundum partem tantum. Contra. Quia si aliquid prioris quantitatis remanet, quero in quo subiecto manet. Non nisi in eodem quo prius, quia accidens non migrat, igitur quod prius erat quantum hac quantitate, modo est quantum eadem, ergo non potest esse quantum. Nec secundū se totum, nec secundum aliquam partem noua quantitate, nisi idem simul quantum duabus quantitatis, quod est impossibile, vel nisi in rarefactione sit aggeneratio nouarum partium substantiæ sub noua quantitate, & aggeneratio quantitatum, & ad quantitates præexistentes sit rarefactio, sed hoc nihil est, quia tunc quilibet pars rarioris erit rarior. Illa n. pars antiqua non est rarior formaliter per hoc quod sibi continuatur aliqua pars noua &c. Contra quintam conclusionem potest argui ex dictis Aureo. li probantis quod dimensiones interminatæ non distinguantur a dimensionibus terminatis, sicut ens in potentia ab ente in actu, sicut videtur sonare conclusio illa, & Sanctus Tho. 4. sentent. distinct. 12. q. prima artic. 2. & dist. 44. q. 1. artic. primo, & multis alijs locis. Primo. Quia Commentator dicit, quod dimensiones interminatæ sunt dimensiones in actu. Secundo. Quia secundum Commentatorem ex dimensionibus interminatis redditur materia partibilis & diuisibilis potens simul recipere plures formas, vt dicit Commentator in tractatu de substantia orbis, quod non esset nisi tales essent in actu. Illud enim, quod non est partibilis in actu, non dat esse partibile in actu. Tertio. Quia huiusmodi dimensiones sunt demōstrabiles ad sensum secundum Commentatorem primo physice commento. 63. vbi dicit. Videmus enim idem demonstratum transferri de carneitate in terrefreitate, & ita necesse est vt tres dimensiones, quæ videntur inseparabiles a corpore, & eodem modo, quæ dicuntur corpus, sint accidentia, sed ens in potentia non est ad sensum demonstrabile, igitur &c. Quarto. Quero quid intelligis per dimensiones in potentia, aut intelligis quod non sint in actu, vt sic partibilitas non sit in actu, & sic, tunc vera partibilitas in actu generabitur & corrumpetur, & non corpus in actu fiet corpus in actu, aut intelligitur quod vere sunt in actu, sed propter conditiones aliquas, puta quia carent termino, dicantur in potentia, & sic concedendum est, quod diuisio tam terminata quam interminata est diuisio in actu, & ideo in sufficienter dictum est, quod distinguantur, quia ille sunt in potentia & iste in actu. Non enim declaratum est quid intelligitur per esse in potentia. Quinto. Quia distinctio quantitatis

Contra quartam Scotus.

Vtrum rarefactione semper acquiratur noua quantitas & perdatur antiqua.

Contra quintam conclusionem Aureo. li probantis quod dimensiones interminatæ non distinguantur a dimensionibus terminatis, sicut ens in potentia ab ente in actu.

quantitatis terminatæ ab interminata non est aliqua nisi hæc, quod scilicet trina dimensio, quæ dicitur corpus, vt consideratur vt carens, vel non habens de se terminum extrinsecum, puta superficiem, nec terminum intrinsecum, puta bipedalitatem, aut tripedalitatem, aut huiusmodi tantitatem dicitur, & est quantitas interminata, vt autem consideratur, vt habens vtrunq; terminum, puta superficiem in actu & bipedalitatem, vel aliam tantitatem in actu, dicitur quantitas terminata. Patet autem quod prima quantitas & secunda nullo modo differunt essentialiter, immo eadem quantitas numero transit de vno termino ad aliud; ergo quantitas terminata & quantitas interminata non differunt modo quo tu ponis, antecedens patet per Commentatorem, in de substantia orbis, vbi dicit. Vidit Aristotele, quod trina dimensio non separatur a materia, a qua tamē auferitur superficies, & non remanet aliquid in ea, nisi dimensio, quæ est in potentia ea, nam cum determinatur per superficiem, fit corpus in actu, cum vero auferitur superficies, remanet dimensio, i. corpus in potentia, igitur proprium est materię, vt habeat dimensiones in potentia. Hæc Commentator. Ex quibus apparet, quod modus imaginandi materiam cum sua dimensione interminata est iste, vt scilicet imaginatur in materia trina dimensio scilicet longitudo, latitudo, & profundum absq; omni superficie & figura, & ideo a. confuse erit in potentia, quia non est dare corpus, quod sit tale in actu. Cum autem intelligitur forma in materia, tunc ista dimensio intelligitur terminata per vltimam superficiem & figuram, propter quod paulo ante, vbi supra dicit Commentator, quod dimensiones in materia non sunt corpus terminatum, & forma est determinans materiam & dimensiones verbi gratia, superficies continens corpus, & sic estimatur quod dimensiones sunt materia, quia in hoc conueniunt cum materia, quod determinatur a forma, & sunt in se non terminata. Aureolus. Ad idem arguit Gre. d. Aliqui putauerunt Commentatorem, posse esse duplex genus, dimensionum quarum quaedam vocabatur dimensiones terminatas & dimensiones simplices, & etiam aliquando dimensiones in potentia, & istę erant inseparabiles a materia, & cōes generato & corrupto, quales vero alias vocabatur dimensiones terminatas, & in actu, & quod istę erant in materia simul cū alijs, & ab alijs realiter distinctę & separabiles a materia, nec cōes generato & corrupto, sed vtrunq; habet propriam dimensionem terminatam. Sed imaginatio hæc nec fuit Commentatoris, nec est vera, quod probatur. Primo. Quia superflue ponitur duplex dimensio in materia, nam per vnam possunt omnia saluari sufficienter, quæ secundum veritatem possunt saluari per duas. Secundo. Quia ponitur impossibile secundum naturam eo, quod ponantur duę quantitates in eodem loco primo se penetrantes, nam tam hæc, quam illa, est longa, lata, & profunda, & totam eandem materiam primo informant secundum illam viam. Tertio. Quia cū materia rarefit continue antequam sequatur generatio substantialis, aut in a quolibet instanti generatur noua diuisio terminata, & tunc vel oportet dicere, quod nulla duret plus quam per instans, quod est naturaliter impossibile, vel si durat per tempus, erunt simul in materia infinite dimensiones terminatę, quarum quælibet eam totam informabit. Et iterum cum materia semper fiat extensior, quælibet dimensio prædictarum etiam fiet extensior, & sic eadem diuisio terminata erit nunc maior, nunc minor, nec plus ex se terminata ad certam mensuram, quam illa quæ vocantur interminata, & eadem ratione qua primę interminatę dant vnam terminatam, dabitur etiam huic secundę alia terminata, & illi alia & sic in infinitum. Vel generabitur quælibet talis in tempore & partibilibus, & hoc est impossibile, sicut prius probatum est, vel nulla ante generationem substantialē generabitur, sed eadem successiue fiet maior & extensior, & sequitur illud, quod iam dicendum est Quarto. Quia non est ponenda duplex quantitas in materia, sed vna tantū, quæ potest terminari maiori & minori extensione, seu potest esse plus & minus extensa, & rarior & minus rara, sicut materia, quam informat. Nec ad hoc est opus addi vel subtrahi alia noua quantitas, vel pars quantitatis, sicut nec materię, & ipsa secundum

Ad idem gre. d. 12. q. 2. art. primo ad quintum.

Verū dimensio concuñctetur dimensio terminata, & in interminata, & vtrū sit intentione Commenta.

se absolute considerata, vt in differens ad hanc & ad illam extensionem dicitur interminata & simplex, & in potentia diuisio, vt vero est tantę extensionis & mensurę, vel tantę dicitur terminata, & secundum hanc dicuntur formę differre & sic intelligitur dictum Commenta. primo cœli cōmento 75. di. q. diuersitas formarum est causa diuersitatis quantitatum & magnitudinum recipientium formas. Et similiter cum dicit primo cap. de substantia orbis. Videmus (inquit) quod forma caliditatis quando agit in aquam, incipit aqua augeri & crescere in dimensionibus aeris. Cum ergo peruenit ad maximam quantitatem aque, tunc subiectum denudabitur a forma aque, & a quantitate dimensionum aque propria, & recipit formam aeris, & quantitate propriarum dimensionum aeris &c. Sensus enim illius auctoritatis est, quod tunc materia denudabitur a quantitate dimensionum aque propria, & recipiet quantitate dimensionum propriarum formę aeris. tunc materia, & eius dimensio desinet esse tantę extensionis, quantum exigit forma aque, & fiet tantę extensionis, quantum exigit forma aeris. Hoc contingit absq; corruptione alicuius prioris quantitatis, & absq; generatione nouę quantitatis per essentiam. Vbi sciendum, quod eadem essentia quantitatis demonstrata potest esse maior & minor, & plus & minus extensa, seu habere partes extremas plus vel minus distantes. Et similiter materia eadem præcipue potest esse maioris & minoris extensionis, ita quod nec materia ex se, nec eius quantitas ex se determinatur ad certum & præfixum gradum extensionis, vt pote quod sit bicubita, vel tricubita, aut alicuius alterius certę mensurę, sed talis terminatio prouenit ex forma substantiali. Vnde materia non habet ex forma substantiali, qd sit quata, quinimo: mo quantitas est passio consequens materiam per se, tamen forma potest dici causā quantitatis materię illo modo, quod secundum exigentiam & conditionem formę substantialis existentis in materia est quātitas, sicut & ipsa materia est tantę vel tantę extensionis, hoc vult dicere Commentator primo cœli cōmento. 75. & primo de anima cōmento. 53. Est igitur in vna portione materię semper eadem portio quantitatis, sed existens sub forma substantiali terrę, est tantę extensionis, verbi gratia, vnius palmi, existens vero sub forma aque est io. palmorum & sub forma aeris centum, sub forma autem ignis mille, & huiusmodi diuersitatis quantitatum & magnitudinis, seu quia materia & sua dimensio sit tanta vel tanta, causā est diuersitas formarum substantialium. Nam & ipsa materia & sua quantitas ex se sunt indeterminate & indifferentes ad huiusmodi gradus, & in potentia ad quælibet. Et propter hanc causam vocat Commentator aliquando dimensiones in materia, dimensiones in potentia. Hæc Grego. Contra sextam conclusionem argui potest per argumenta Commentatoris adducta in probatione conciuionis. Contra eandem potest a. qui ex dictis Greg. qui ex intentione nititur probare, quod quātitas materię cōgę in haret sibi, nec in eadem materia quantitas quantitatu succedit. Ad cuius declarationem (inquit) sciendum est, quod si talis successio quantitatum in materia naturaliter contingeret, hoc non esset, nisi vel cum materia mutatur per raritatem vel densitatem, aut cum mutatur secundum generationem & corruptionem substantialem, vel cum res augetur augmento proprie dicto, quod fit per additionem quanti ad quantum, vt de ipso agit primo de generatione. Non enim apparet quando alias quantitas corrumpitur, nam nec in motu secundum locum, nec in aliqua alteratione, quam non concomitetur generatio substantialis, aut corruptio, aut rarefactio, vel cōdēsatio. Nul autem prædictorum modorum contingit talis corruptio quantitatis, igitur nunqua quantitas generatur, aut corrumpitur in materia. Quia autem talis corruptio non contingat primo modo, probat multipliciter, cuius argumenta recitata sunt superius arguendo contra tertiam conclusionem. Quia etiam nec contingat secundo modo probat multipliciter, cuius argum. to recitata fuerunt in questione de inseparabilitate formę a materia. Quia autem nec tertio modo contingat, probat. Nam nec quantitas alimentum corrumpitur, nec quantitas aucti, igitur nul-

Contra sextam conclusionem argui potest per argumenta Commentatoris adducta in probatione conciuionis.

Teac. 117.

ante eandem formam, post corruptionem, quæ est in materia generabilium & corruptibilium oportet intelligere dimensiones interminatas

la consequentia patet, quia non est aliud, cuius quantitas in tali transmutatione possit corrumpi, antecedens patet, quia si aliqua talis corrumpitur, vel hoc esset ampliatione pororum ipsius augendi in rarefactione seu partiu eius, seu ipsius alimentu, vel in digestionē, aut alia præuia alteratione alimentu, vel in diuisione eius, & distictione partium ad partes aliti, vel in conuersione earum in substantiam aliti. hoc patet, quia in augmento non concurrunt alię transmutationes, vt patet consideranti, & etiam satis per Commenta. primo de generatione, sed in rarefactione nõ corrumpitur quantitas, vt probatum est supra, nec in conuersione, vt patere potest ex alia questione, & eadem ratione, nec in digōne, aut alia alteratione precedente, nec in diuisione, nam licet per diuisionem corrumpatur quantitas totalis quantum ad esse totius, pro eo qd post diuisionem partes, quæ erant continuę, & simul vna quantitas totalis sunt post diuisionē discrete, & non vna vt prius, nulla tamen pars materię priuata est parte quantitatis, quam ante habuit, ac per hoc nulla quantitas corrupta est ad sensum, in quo tractatur præsens difficultas in ampliatione quoq; pororum eius quod augendum est, vnde patet quod non corrumpitur aliqua quantitas. Si autem nulla quantitas corrumpitur in tali augmento, patet etiam quod nulla de nouo generatur, sic scilicet qd aliqua pars materię informetur alia parte quantitatis, quæ prius non informaretur, alioquin ipsa informaretur duabus quantitatibus, quod est impossibile naturaliter. Potest tamen dici quod noua totalis generatur, pro eo quod noua quantitas vna totalis resultat ex continuatione partiu aggregatę, per quam augeri dicitur ad partes ipsius aliti, & est talis quantitas, quæ prius non fuit, licet fuerint partes eius. Per similem modum potest probari, quod in decremento nulla quantitas corrumpitur, nec aliqua generatur. Secundo arguitur sic. Si negaretur eandem essentiam quantitatis remanere perpetuo in materia & esse eadem in generato & corrupto, hoc potissime videretur, qd vel subiectum quantitatis est ipsum compositum, & non materia sola, & sic videretur accidens migrare de subiecto in subiectum. Vel secundo, quia si quantitas corrupti remaneret, igitur præcederet in materiam formam substantialem ipsius geniti, & sic videretur qd esse secundum quid præcederet esse simpliciter. Vel 3. quia videretur sequi qd introductio formę substantialis esset alteratio, quia subiectum eius esset ens actu saltem secundum quid. Vel 4. quia tunc forma substantialis non esset causā quantitatis in materia, sed nullum istorum debet mouere. Non quidem primum, quia materia sola est primum subiectum quantitatis, vt dicitur de alijs probasse, & rationes eius adducte sunt in q. de inseparabilitate materię a forma. Nec secundum debet mouere, quia si loquatur de processione secundum finitum tempus, concedendum est quod quantitas formę, quæ de nouo inducitur in materia, præcessit in eadem materia quantitas, & similiter quod hunc & illum actum simpliciter, qui de nouo causatur in materia, præcessit actus secundum quid. Nec hoc est inconueniens, præcesione tamen perfectionis forma substantialis præcedit accidentalem, & accidens simpliciter actum secundū quid. Nec secundum valet quoniam ad hoc quod introductio alicuius formę sit alteratio, oportet quod subiectum sit actu per formam dantem esse specificum nomen & diffinitionem, qualis non est quantitas, nec alia forma accidentalis, alioquin subiectum non retineret idem nomen & eandem diffinitionem sub vtroq; termino alterationis, per quod differt alteratio a generatione. Nec quartum valet, quia sicut supra dictum est, forma non est causā quantitatis in materia, quantum ad esse quantitatis absolute, sed solum quo ad eius terminationem, siue quantum ad esse tantum vel tantum, igitur hoc non videtur negandum. Tertio arguit, quia ista est mens philosophi & Commentatoris. Contra eandem conclusionem potest argui ex dictis Sancti Thom. Nam quarto sen. dist. 12. q. 1. art. 2. quaestiuicula quarta tenet opinionem Commenta. in hac materia. Ait enim sic. Sicut dicit Commenta in primo phy. & in libro de substantia orbis, in materia generabilium & corruptibilium oportet intelligere dimensiones interminatas

ante aduentum formę substantialis, aliās non possit intelligi diuisio materię, vt in diuersis partibus materię diuerię formę substantiales essent. Huiusmodi autem dimensiones post aduentum formę substantialis accipiunt esse terminatam & completum. Quicquid autem intelligitur in materia ante aduentum formę substantialis, hoc manet idem numero in generato, & in eo ex quo generatur, quia remoto posteriori oportet remanere prius. Dimensiones autem illę interminatę se habent ad genus quantitatis sicut materia ad genus substantia. Vnde sicut in quo libet completo in genere substantię est accipere materia, quæ est ens in completum in genere illo, ita in dimensionibus completis, quæ sunt in sacramento eu charitig, est accipere dimensiones in completas, & his mediātibus materia panis formam reciperet eius quod ex pane generatur, pane non conuerso in corpus Christi &c. Item eodē Quarto dist. 44. q. 1. arti. i. quaestiuicula. i. in solutione tertij sic dicit. Illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem, quia remoto posteriori adhuc potest remanere prius. Oportet autem vt dicit Commentator primo physicorum & in lib. de substantia orbis, in materia generabilium & corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attenditur diuisio materię, vt diuersas formas in diuersis partibus recipere possit, & post separationem formę substantialis a materia, adhuc dimensiones illę manent eodem, & sic materia sub illis dimensionibus existens quancunq; formam accipiat, habet maiorem identitatem ad illud, quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua alia pars materię sub quacunq; forma existens, & sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducitur, quæ prius eius materia fuerat. Hæc ibi. Itē quarto contra Gen. cap. 32. sic dicit. Quod secundo obijci tur impedire non potest, quin homo idem numero resurgere possit. Nullum enim principiorum essentialiu hoīs per mortem omnino cedit in nihilum, nam anima rationalis, quæ est hominis forma, manet post mortem. Materia etiam manet quæ tali formæ fuit subiecta sub dimensionibus eiusdē scilicet interminatis, ex quibus habebat vt esset materia individualis. Ex coniunctione igitur animę eiusdem numero ad eandem materiam numero homo vnus numero reparabitur. Hæc ille. Item in scripto super Boetium in illa. q. qua quærit. Vtrum varietas accidentiu possit esse causā diuersitatis secundum numerum, in solutione quinti dicit, quod accidentia completa sequuntur esse formę in materia, sed dimensiones interminatę præintelliguntur ante ipsam formam in materia, & in solutione tertij dicit. Etiam ipsę dimensiones terminatę, quæ fundantur in subiecto iam completo indiuiduantur quodammodo ex materia indiuidua per dimensiones interminatas præintelectas in materia. Item quolibet 11. arti. 6. in solutione dicit, quod ideo corpora resurguntium possunt redire eadem numero, quia adhuc manet eadem materia, quæ fuit sub anima rationali, & eadem quantitas interminata, & sic videtur quod sexta conclusio sit contra dicta Sancti Thom. Et in hoc secundus articulus terminatur. **Q**uantum ad tertium articulum restat prædictis obiectionibus respondere. Et quidem ad argumenta Occham primo loco contram primam conclusionem inducta dicitur. Ad primum igitur dicendum est quod eo modo accidens potest esse subiectum accidentis, illo modo conceditur, quod est susceptibile contrariorum secundum suam mutationem, & de hoc Sanctus Tho. de virtutibus. q. 3. vbi quærit. Vtrum potentia animę possit esse subiectum virtutis, sic dicit. Subiectum tripliciter comparatur ad accidens. Vno modo sicut præbens ei sustentamentum. Nam accidens per se non subsistit, sicut vero per subiectum. Alio modo sicut potentia ad actum, nam subiectum accidenti subiicitur, sicut quædā potentia actui, vñ & accidens forma d. 3. sicut causā ad effectū. Nam principia subiecti sunt principia per se accētis. Quātū igitur ad primū, vñ accidens subiectū alterius esse non potest, nam cum nullo accidens per se subsistat potest alteri sustentamentum præbere, nisi fortasse dicatur, quod in quantum est a subiecto sustentatum, vnum accidens aliud sustentat, sed quantum

Ad argumenta Occam contra primam conclusionem. Eo modo quo cōtra potest esse subiectum accidentis, est et susceptibile contrariorum. Subiectum comparatur ad accidens tripliciter.

quantum ad alia duo vnum accidens se habet ad aliud per modum subiecti. Nam vnum accidens est in potentia ad alterum sicut dyaphanum ad lucem, & superficies ad colorem, vnum etiam accidens potest esse causa alterius vt humor saporis & per hunc modum dicitur vnum accidens esse subiectum alterius, non quod vnum accidens possit alteri accidenti sustentamentum præbere, sed quia subiectum est receptiuum vnius accidentis mediante alio &c. Hæc ille. Item in solutione septimi exponens illam auctoritatem libri posteriorum, qua dicitur, quod qualitas non est qualitas dicit sic. Qualitatis non dicitur qualitas, ita quod per se sit qualitas subiectum qualitatis. Simile dicitur prima parte q. 77. art. 7. in solutione secundi, vbi sic ait. Accidens per se non potest esse subiectum accidentis, sed vnum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud, sicut quantitas & qualitas, & hoc modo vnum accidens dicitur esse subiectum alterius, vt superficies coloris in quantum substantia vno accidente mediante recipit aliud. Item prima secundæ q. 50. art. 2. in solutione secundi sic dicit. Accidens per se non potest esse subiectum accidentis, sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subiectum secundum quod est sub vno accidente intelligitur esse subiectum alterius, vt superficies coloris. Hæc ille. Ex quibus patet quomodo potest concedi vel negari quod quantitas sit susceptibilis contrariorum secundum suam naturam. Nullum enim accidens naturaliter loquendo est principale subiectum alterius accidentis, nec eius susceptiuum, nec secundum illud mutabile tanquam quod, non est autem inconueniens quantitatem esse susceptibilem contrariorum tanquam quo, quia est ratio substantiæ recipiendi alia accidentia, & eodem modo est ratio, quod substantia secundum qualitates possit mutari, & ad hunc sensum debent exponi auctoritates in oppositum. Ad secundum dicitur, quod cum aer rarefit non acquirit nouam quantitatem, nec cum condensatur, perdit antiquam. Et vltimum conceditur quod eadem essentia quantitatis potest successive esse extensior, & minus extensa, & nunc maior, nunc minor sine additione vel subtractione quantitatis, sed vltimum negatur consequentia, qua infertur simile de substantia, quod patet, quia multi ponunt quantitatem esse accidens in hærens substantiæ, qui tamen concedunt quod eadem quantitas potest esse extensior quam prius sine additione alicuius nouæ quantitatis, & similiter minus extensa sine perditione alicuius antiquæ quantitatis, aut partis sui, sicut patet de Grego. de Arimino qui hanc viam tenet, vt supra visum fuit. Huiusmodi autem ratio est, quia quantitati ex se competit habere partes extra se inueniuntur positas in diuersis sibus, non autem conuenit sibi habere tantam vel tantam extensionem, aut talem terminum, substantiæ vero non competit ex se primum, nec secundum, sed solum per quantitatem, & simile huius apparet, quia eadem albedo nullo sibi addito vel subtrahito, quod sit eius pars, potest esse intensior & remissior, tamen subiectum eius non potest esse album, aut minus album, immo nec album nullo accidente sibi superaddito, & de hoc Sanctus Thomas prima secundæ q. 52. art. 2. vbi sic ait. Augmentum & diminutio in formis, quæ intenduntur & remittuntur, accidit vno modo non ex parte ipsius formæ secundum se considerate, sed ex diuersa participatione subiecti, & ideo huiusmodi augmentum habituum & aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam, sed fit per hoc quod subiectum magis vel minus perfecte participat vnam & eandem formam, & sicut per agens quod est actu fit aliquid actu calidum quasi de nouo incipiens participare formam, non quod fiat ipsa forma, ita per actionem in se ipsam agentis efficitur magis calidum tanquam perfecte participans formam, non tanquam formam aliquid addatur. Hæc ille. Item ibidem in solutione tertij argumenti, quod erat tale. Sicut illud quod non est album est in potentia album, ita, illud quod est minus album est in potentia ad magis album, sed illud quod non est album non fit album nisi per aduentum albedinis; ergo illud quod est minus album non fit magis album nisi per aliquam albedinem superuenientem &c. Sequitur responsio. Illud quod nondum est album est in potentia ad formam ipsam tanquam nondum

Qualitatis non est qualitas quis sensus.

Quo intelligitur vnum accidens esse subiectum alterius

Rarefactio & condensatio fit sine amissione vel acquisitione quantitatis nouæ.

Remota quantitate non potest dici substantia maior aut minor, nec quod partes eius magis aut minus autent, aut minus.

Formam in se vel remissio non fit per subtractionem vel additionem formæ ad formam.

habens formam, & ideo agens causat nouam formam in subiecto. Sed illud quod est minus album non est in potentia ad formam, cum in actu formam habeat, sed est in potentia ad perfectum participationis modum, & hoc consequitur per actionem agentis. Hæc ille. Sic in proposito dico, quod substantia si intelligatur sine quantitate, quæ est accidens, nullo modo est extensa, nec habet partes in actu & ideo oportet quod acquirat nouam quantitatem, habito autem illo accidente iam habet partes & extensionem, & potest plus & minus extendi sine acquisitione vel perditione nouæ quantitatis vel antiquæ. Ad Tertium patet responsio ex dictis in precedentibus questionibus, vbi prolixè tractatum fuit de punctis & lineis & superficiibus, quia antecedens argumentum falsè imponitur Aristi. Non enim est de mente eius, quod omne accidens habeat subiectum sibi adequatum in diuisibilitate vel in indiuisibilitate, sed sufficit, quod accidentia absoluta completa habeant subiectum illo modo adequatum, cuiusmodi sunt qualitates de prima secunda & tertia specie qualitatis. Nam figura non habet subiectum sibi adequatum in longum latum & profundum, similiter in genere quantitatis trina dimensio, quæ dicitur corpus, habet subiectum sibi adequatum, quia est completa dimensio. Non autem superficies, aut linea, vel punctus, sed subiectum talium est illud quod subijcitur perfecte dimensio. Sic tamen quod perfecte dimensio subijcitur simpliciter, alijs autem secundum quid, & inadæquate. Item auctor sex principiorum in illo ca quod incipit. Substantiale vero est &c. dicit, quod de quibusdam formis difficile est dicere vbi sunt, vnde sic dicit. Quædam forma sunt alicubi, vt nigredo in oculo quædam vero difficile erit assignare, vt scientia, paternitas, & filiatio, nisi forte sint in generantium & componentium complexione &c. Super quo loco dicit Albertus, quod paternitas & filiatio subiectiue sunt in toto & non ab aliqua parte, quæ ab actu generationis innascuntur, quæ toti debentur non parti, sunt tamen sicut in causa non sicut in subiecto in complexione generantis &c. Ex quo patet quod falsum est quod omne accidens habens subiectum diuisibile & extensum diuidatur ad diuisionem subiecti, quia tunc paternitas & filiatio illo modo diuideretur, ita quod rota paternitas esset in toto homine, qui dicitur pater, & medietas in medietate, quod falsum est. Dicitur ergo quod sicut idem est subiectum relationis & sui fundamenti, ita idem est subiectum quantitatis & sui termini, nec oportet quod punctus sit diuisibilis, si subiectum eius est diuisibile. Ad Quartum dicitur, quod posito tali casu, quod scilicet Deus separaret quantitatem a substantia, siue sit impossibilis, quia de hoc multi antiqui dubitabant, substantia sic spoliata omni quantitate non haberet partem distantem a parte, immo nullam partem integram actu haberet, vnde vltima consequentia argumenti peccat per fallaciam consequentis, sic arguendo, partes substantiæ distabant prius, & modo non distant, ergo sunt localiter mutata. Arguitur enim ab antecedente habente possibiles causas veritatis ad vnam illarum. Antecedens enim illud potest verificari pluribus alijs modis quam illo qui exprimitur in consequente. Partes enim substantiæ desinunt distare in illo casu non per approximationem vnius ad aliam, sed quia desinunt esse partes. Et si replicatur contra hoc in virtute illius maxime ibidem assumptæ, quod scilicet Deus potest conseruare partes substantiæ destructo quolibet accidente &c. Dicitur quod illa res, quæ est pars materis, potest a Deo conseruari sine accidente absolute, sed non in esse partis, quia sublata quantitate materia non haberet partes. Huiusmodi autem ratio est, quia nihil potest conseruari sine eo, quod est de sua ratione, quantitas autem est de ratione partium, vt partes sunt, ideo implicat quod remaneant partes in esse partium sine quantitate. Tum quia partes illæ in esse partium non sunt priores quantitate, immo posteriores, licet vt sunt substantia sint priores quantitate realiter, sicut lac est prius albedine, vt est quædam substantia, est autem posterior albedine in esse albi quia albedo prior est albo sicut forma effectui suo formali, & luo cõposito. Ad Quintum dicitur, quod maior potest negari in vno sensu, & conceditur in alio. Si enim

Sicut dicitur in libro posteriorum, quod accidens non potest esse subiectum accidentis.

Non dicitur nec de parte philosophi, quod dicitur in libro posteriorum, quod accidens non potest esse subiectum accidentis.

Intelligitur subiectum esse perfectum.

Non dicitur de parte philosophi, quod dicitur in libro posteriorum, quod accidens non potest esse subiectum accidentis.

Si deo separaretur, quas Plato posuit, sed quod hæc albedo sensibilis in diuidua fit sine quantitate, fieri non potest quauis fieri posset, quod quantitas in diuidua esset sine substantia, quia quantitas non indiuiduatur solum ex subiecto sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitas dimensio, quæ est quantitas positionem habens, & ideo possibile est imaginari duas lineas separatas eiusdem speciei numero diuersas secundum diuersum situm, alias linea non esset diuisibilis ex ipsa ratione sui generis, non enim diuiditur linea nisi in lineas, plures autem albedines eiusdem speciei sine subiecto imaginari, est impossibile, & sic patet quod albedo non indiuiduatur nisi ex subiecto, & p. hoc non posset esse indiuidua, nisi esset aliquo subiecto, ad minus in quantitate sed in quantitate

intelligatur de illo, quod formaliter ex natura sua, & non per aliquid superadditum habet partes actu vel potentia præterentes alicui quanto, & eius partibus, conceditur maior, sed tunc in illo sensu negatur minor. Sola enim quantitas illo modo est præterentes alicui quanto, non autem aliqua substantia, si vero maior intelligatur generaliter de omni habente partes sic præterentes partibus alicuius quanti, siue habeat ex natura sua formaliter partes, siue per aliud ab eius natura realiter distinctum, negatur maior, & conceditur minor. Potest etiam dici, quod minor generaliter falsa est, quia nulla substantia per se ipsam formaliter, & per suas partes intrinsecas est præterentes alicui quanto, sic quod essentia illius sit per se prima radix illius præterentiæ, quia quantitas sicut est radix partibilitatis materis, ita est radix præterentia materis, & suarum partium ad locum, vel ad quantitatem, loquendo de præterentia locali, de qua est sermo, quia forte materia per se ipsam est præterentes alicui loquendo de tali præterentia, quam habet subiectum ad suam accidens, vel aliqua alia præterentia, sed hic non loquimur nisi de præterentia locali, vel coextensionis & commensurationis, quia si de alia loquamur, tunc negatur maior. Ad sextum conceditur consequens ibidem primo illarum scilicet quod in sacramento eucharistiæ omnes qualitates ibidem apparentes sunt in subiecto, vel sicut in subiecto in ipsa quantitate quæ fuerat prius, ipsa vero quantitas est ibi sine subiecto, & cum hoc consequens improbat, dicitur ad primam probationem, quod mens magistri sen. est quod accidentia eucharistiæ subsistunt per se isto modo, quod nullum eorum est in substantia, nec in aliquo subiecto, quod propria virtute naturalia ea sustentet, & præbeat fulcimentum, non tamen intendit negare, quod qualitates sensibiles ibidem apparentes sint sine subiecto penitus. Et si hoc intenderet negandum esset, quia cum illæ qualitates immutent sensum, oportet quod sint extensæ & dimensionatæ, quod esse non posset, nisi quodlibet eorum esset quædam quantitas, vel inhærens quantitati. Ad secundam probationem dicitur quod illa gloria debet intelligi sic, quod scilicet nulla substantia est ibidem pondus rosæ, nec aliquod subiectum est ibi naturaliter ponderosum, quasi sustentans grauiatem & ponderositatem sua naturali virtute. Est tamen ibi aliquod subiectum ponderosum hoc modo quod virtute diuina supplet vicem substantiæ ponderosæ in sustentando talia accidentia, & præbendo eisdem fulcimentum. Et de hoc diffuse profertur Sanctus Thomas 4. sent. dist. 12. q. 2. art. 2. Item Tertia parte q. 77. art. 2. Item quolibet 7. art. 20. vbi sic dicit. Diuinitas potentie ratione suæ immensitatis attribuendum est quod in defectum non sonat, tamen aliqua sunt, quæ natura creata non patitur, vt sicut propter aliquam repugnantiam, quam importat ratione contradictionis implicite, & de talibus conuenit a quibusdam dici, quod Deus potest ea facere, quantum ea fieri non possint: vt ergo videamus, vtrum fieri possit a Deo, quod albedo sit sine quantitate. Sciendum est quod in albedine, & qualibet alia corporali qualitate est quod considerare scilicet ipsam naturam albedinis, per quam speciem fortitur, & indiuiduationem eius secundum quod est hæc albedo sensibilis ab alia albedine sensibilis distincta. Posset ergo fieri diuino miraculo, vt natura albedinis subsisteret absque omni quantitate, tamen illa albedo non esset sicut hæc albedo sensibilis, sed esset quædam forma intelligibilis ad modum formarum separatarum, quas Plato posuit, sed quod hæc albedo sensibilis in diuidua fit sine quantitate, fieri non potest quauis fieri posset, quod quantitas in diuidua esset sine substantia, quia quantitas non indiuiduatur solum ex subiecto sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione ipsius quantitas dimensio, quæ est quantitas positionem habens, & ideo possibile est imaginari duas lineas separatas eiusdem speciei numero diuersas secundum diuersum situm, alias linea non esset diuisibilis ex ipsa ratione sui generis, non enim diuiditur linea nisi in lineas, plures autem albedines eiusdem speciei sine subiecto imaginari, est impossibile, & sic patet quod albedo non indiuiduatur nisi ex subiecto, & p. hoc non posset esse indiuidua, nisi esset aliquo subiecto, ad minus in quantitate sed in quantitate

vni terminu, & indiuiduatur etiam absque subiecto, & ideo per miraculum potest esse hæc quantitas sensibilis absque subiecto, sicut patet in sacramento corporis Christi. Hæc ille. Item in solutione primi dicit sic. Albedo si sine quantitate esset iam non esset corporalis qualitas, sed spiritalis. Ad Septimum potest dici dupliciter. Primo negado cõsequentiam, quia multi tenent & concedunt antecedens scilicet quod punctus non est quid positium indiuisibile distinctum à linea, nec linea a superficie, nec superficies a corpore, qui tamen negant consequens scilicet quod corporeitas de genere quantitatis sit id ipsum quod substantia, sicut patet de Dur. & de Grego. de Ari. qui prædictam positionem tenent, & multi alij. Secundum modo potest dici negando antecedens scilicet quod linea non sit quid positium distinctum a superficie. Et tunc ad primam probationem eius dicitur, quod cum superficies diuiditur in duas partes, linea quæ prius continuabat partes superficiæ definit esse, & incipiunt esse duæ lineæ terminantes duas superficies. Et idem est cum diuiditur corpus, quia tunc definit esse vna superficies, quæ partes corporis continuabat, & incipiunt esse duæ, & cum hoc improbat, quia tunc diuisio corpore, inciperent esse infinitæ superficies, & diuisa superficiæ infinitæ lineæ &c. Dicitur quod diuisio corpore non incipiunt esse actu infinitæ superficies, sed solum duæ. Si autem inciperent esse infinitæ superficies in potentia proxima, non est inconueniens plus quam quod sint infinitæ partes continui in potentia propinqua actu. Ad secundam probationem antecedens principialem dicitur, quod implicat contradictionem esse lineam sine puncto, vel superficiem sine linea, vel corpus sine superficie saltem continuante, quia superficies est de ratione corporis, & linea de ratione superficiæ, & punctus de ratione lineæ. Quandoquocumque autem aliquid est de ratione alterius, non subiicit diuinae potentie facere hoc sine illo, potissime diffinitum sine diffinitionibus. Ad octauam dicitur, quod valde consonum est theologis, quod Deus non possit facere ea, quæ implicat contradictionem, & per oppositum aduatio dissonat theologis scilicet asserere, quod Deus possit facere ea, quæ implicat contradictionem. Sic autem est in proposito, materiam enim habere qualescunque partes eiusdem rationis sine quantitate implicat contradictionem, cum quantitas nihil aliud sit quam illud, quo materia vel substantia materialis est diuisibilis & partibilis in partes extensiuas vnius rationis, quarum vna est extra aliam & in alio situ quam alia. Vnde argumentum supponit falsum scilicet quod substantia habeat partes ex se sine alio superaddito sibi, quod ab ea realiter distinguatur, & quod quantitas non ad aliud ponatur a nobis, nisi ad hoc quod faciat distare partes substantiæ adiuicem. Nos enim illa duo attribuimus quantitati. Primum quod scilicet quantitas est illud, quo substantia formaliter habet partes vnius rationis. Secundum est, quod quantitas est illud, quo vna pars substantiæ distat situatiter ab alia, immo primum officium inseparabilis est a quantitate quam secundum, quia diuino miraculo secundum separatur a quantitate vt patet in eucharistia, primum autem nulla virtute potest a quantitate separari, nec sine quantitate fieri, quia vbi cum que est quantitas, ibi sunt plures partes vnius rationis, & e contra. Ad nonum negatur antecedens: & similiter quod assumitur in eius probationem. Dicimus enim quod numerus est aliud a rebus numeratis, & similiter quod vnitas quæ est de genere quantitatis, est aliud a re quæ sic dicitur vna. Et ad probationem in oppositum dicitur, quod vnitas de genere quantitatis est accidens absolutum, nec oportet quod sit qualitas, aut quantitas, sed sufficit quod pertineat ad genus quantitatis, non sicut species illius generis, sed sicut principium specierum illius generis, eo modo quo punctus est principium lineæ, sic vnitas est principium quantitatis discretæ. Fuerunt tamen quidam qui posterunt, quod vnitas de genere quantitatis, quæ est principium numeri, non est aliud nisi forma continuitatis, vt Henricus de Gaudauo, quem in hoc sequitur Bernardus de Gannaco & male quomodo autem talis vnitas distinguatur, ab vnitate, qua dicitur vnum conuertibile cum ente, vide sanctum Thomam prima parte q. 1. articulo primo, & primo sen. dist. 24. p. 1. ma

Implicat contradictionem esse lineam sine puncto, vel superficiem sine linea, vel corpus sine superficie saltem continuante, quia superficies est de ratione corporis, & linea de ratione superficiæ, & punctus de ratione lineæ.

ma articulo, & quolibet. ro. ar. primo. Ex quibus patet quod intentio Ocham noua est, & inutilis, & contra Arist. & omnes peripateticos, & insuper condemnata fuit dudum in articulis Parisi. nam in quodam articulo sic dicitur quod impossibile est quantitatem sine dimensionem esse per se hoc enim esset ipsam esse substantiam error &c. Quia ut arguit Cathon contra Ocham, ibi non solum condempnatur consequentia, & non quod substantia sit quantitas, quia consequentia est euidens, quia si illa quantitas, quae substantia est quanta omni accidente circumscripro sit substantia, impossibile est dimensionem non per se esse, hoc est si ne substantia existere, ex quo ipsa esset substantia. Sed adhuc Adam quarto sententia arguit probando, quod extensio non sit aliquid additum rei extensi. Primo sic. Quia si sic, tunc in omni extenso simul essent infinitae extensiones adaequatae, & aequales, ab inuicem totaliter distinctae, quia secundum te & alios contrarium opinantes, ipsa quantitas continua potest miraculose non extendi, si igitur debet extendi requiritur alia extensio, & eadem ratione arguam: de illa, & tunc in infinitum, igitur eodem modo per omnia dicendum est, quod esse circumscripue in loco accidit quantitati continuae, & per consequens a multo fortiori omni substantiae corporeae. Secundo arguit sic. Omne illud quod est principium mere naturale in trinfecum facienti partes plus distare quam ante, est principium faciendi ea distare. Sed hoc est substantia, & non alia distincta quantitas: igitur, maior videtur plana, quia virtus actiua, quae necessitat partes ad distandum plus quam prius, certe multo plus reniteretur ne vna reingredere locum alterius non mota de illo loco. Minor probatur, quia si aer vel ignis condensatur ultra per violentiam quam sibi competat, ablato tali, quo actualiter condensatur, rarefacere seipsum & faceret partes suas extremas per consequens plus distare quam prius, quero per quod principium actiue, si per substantiam suam, vel per partem sui, puta per formam suam haberet propositum, si per qualitatem suam iterum haberet intentum, quod scilicet proprias partes qualitatis ita faciunt distare seipsas & partes substantiae, sicut faceret quantitas quam tu ponis, igitur non propter hoc est necessaria talis quantitas distincta. Sed hoc sequitur ad formam substantialem secundum communem cursum naturae, igitur forma substantialis videtur esse vna causa naturalis actiua faciendi partes in toto distare, & non tua distincta quantitas, quia illa simpliciter est indifferens ad tantam vel tantam extensionem, quia semper manet eadem in generato & corrupto, & est coeua materiae secundum te &c. Tertio. Illud non facit mere naturaliter & actiue partes ab inuicem distare, quod ad naturam quanti eas determinat indistincte, sed illud potius, quod licet ad certam extensionem & distantiam magnitudinem necessitat, cessante violentia exteriori, sed quantitas, quae esset indifferens penitus ad varias magnitudines extensionis, & distantiae, si violentaretur terra, vel ignis ad naturam certam extensionis & distantiae magnitudinem non determinat, aut necessitat cessante violentia exteriori, sed hoc facit forma substantialis immediate vel mediante aliqua sua qualitate a se actiue causata & causabili, ergo forma substantialis non aliqua alia distincta quantitas est principium faciendi partes distare, & per consequens impediendi, ut non concurrant in eodem situ. Quarto. Quia omne principium actiuum mere naturaliter respectu effectus, qui sit forma sui habet virtutem repugnantiam cum omni repugnanti suo effectui, sed substantia vel aliqua pars eius est huiusmodi principium, igitur habet repugnantiam virtutem ad omne repugnans quantitati suae, sed esse cum alio repugnat quantitati suae: igitur ipsa substantia habet virtutem repugnantiam ad essendam cum alia est destructa omni quantitate superaddita igitur renititur contra hoc si suam quantitatem, quae sit res sibi inherens de facto non habeat. Quinto. Quia nihil potest esse quantum sine quantitate, sed sine omni tali accidente quod ponere tur quantitas substantiae inherens potest substantia corporea esse quanta, quia siue omni tali potest habere partem extra partem & extendi, & esse longa lata, & profunda, & esse circumscripue in loco, quod patet, quia Deus de om-

Virum exten-
sio sit aliquid
additum rei
extensi. q. no
arg. Adam.

nipotencia sua posset tenere partes substantiae demonstra-
te in sitibus in quibus sunt sine omni motu vel mutatione
locali earundem destruendo quodlibet tale accidens si
poneretur. igitur &c. Sexto. Quia sicut se habet figura ad
quantitatem, sic quantitas ad substantiam, sed figura nihil
reale addit supra quantitatem, quia tunc posset separari
vnum ab alio. Septimo. Quia si quantitas esset aliud
reale a corpore quod est substantia, tunc posset intelli-
gi, & esse substantia, quae est corpus sine quantitate. quod
est impossibile quia tunc corpus haberet esse spirituale,
& non esse corporeum. Ad primum istorum negatur con-
sequentia. Et ad probationem dicitur, quod extensio po-
test sumi dupliciter. Primo modo pro principio formali
quo partes substantiae natae sunt distare ab inuicem, & ha-
bere positionem & situm in loco. Secundo modo pro ac-
tu formali talis principii, seu pro esse quod dat illi cuius
est forma, vel pro quadam relatione consequente quan-
titate, & eius effectum formalem vltimum, ita quod
extensio hoc modo sumpta dicat actualem distantiam
partium substantiae, vel alterius quanti ad inuicem, & posi-
tionem, & situm earundem in loco. Tunc dicitur quod
extensio primo modo sumpta est quid abolutum de gene-
re quantitatis, puta ipsa corporeitas vel quantitas etiam
continua. Extensio vero secundo modo sumpta est quid
abolutum pertinens ab genere quantitatis reductiue, si-
cut esse reductiuum ad genus essentiae, ad quod tamen esse
sequitur quoddam accidens alterius generis a quantitate
quod est respectiuum de genere situs aut positionis. Et be-
ne conceditur quod vtraque extensio est aliud a substan-
tia extensa. Nec sequitur quod in substantia extensa sint
infinitae extensiones qualitercumque sumatur extensio. Et
cum dicitur, quod quantitas potest esse non extensa, con-
ceditur loquendo de extensione secundo modo. Et cum
vltimus dicitur, quod cum de quantitate non extensa sit
extensio, si requiritur alia extensio, tunc erit processus in
infinitum, negatur consequentia. Nam illa secunda exten-
sio non est extensa, sed est quod aliquid denominatur ex-
tensum, sicut albedo non est alba, sed tamen albat. Et si
queritur de illa secunda extensione, an sit accidens diuisi-
bile vel indiuisibile, dicitur quod est diuisibile, sed ex
hoc non sequitur quod sit extensum sicut patet in exem-
plo tuo de quantitate corporis Christi prout est sub sa-
cramento, quantitas enim ibi habet partes, nec tamen
ibi est extensa. Vel potest dici, quod talis extensio non
est extensa, sicut quod, sed sicut quod, vnde nota quod quan-
titas habet duplex officium, primum est diuidere mate-
riam formaliter in partes vnius rationis: secundum est
eam extendere. Primum inseparabile est a quantitate quia
si actu in format substantiam, actu facit eam diuisibilem.
Secundo vero separari potest ab ea, sicut patet in eucha-
ristia. Ad secundum conceditur, quod forma substantialis
est principium actiuum faciendi partes substantiae di-
stare ab inuicem sed negatur quod sit formale principium
distantiae partium, sed hoc potius est quoddam accidens,
quod vocamus quantitatem. Nec argumentum probat
oppositum huius, & eodem modo dicitur ad tertium &
quartum. Ad quintum negatur minor. Et ad probatio-
nem dicitur, quod si Deus separaret substantiam ab om-
ni quantitate, illa substantia non haberet partes distantes,
nec propinquas, immo nullam haberet in actu. Et cum di-
citur, quod Deus posset tenere partes materiae in sitibus,
in quibus sunt destructo tali accidente. Dicitur quod si-
cut non potest facere quod aliquid sit album sine albedi-
ne, ita nec potest facere aliquid partibile sine partibilitate,
vel sine formali principio partibilitatis, hoc autem est
quantitas, & ideo materiam habere partes sine quantita-
te includeret contradictionem, & sic non est factibile,
nec intelligibile. Ad sextum negatur minor, quia figura
& quantitas sunt accidentia genere differentia, cum
vnum sit de genere qualitatis, aliud de genere quantitatis.
Nec sequitur quod si sunt essentialiter & realiter distin-
cta quod possit vnum ab alio separari, quia quantitas fini-
ta & figura naturali consequentia se consequuntur, si-
cut materia & forma, licet aliter & aliter. Ad septimum
conceditur, quod corporeitas de genere substantiae pos-
set

Extensio
accidens
substantiae

Extensio
accidens
substantiae

Forma
substantialis
est principium
actiuum faciendi
partes substantiae
distare ab inuicem

set separari a corpore, quod est trina dimensio. Et con-
ceditur quod tale corpus de genere substantiae haberet
esse spirituale id est non extensum, nec diuisibile, non
tamen haberet esse spirituale id est immateriale. Sanctus
Thomas, enim quolibet septimo articulo decimo in solu-
tione tertij concedit, quod Deus posset ponere albedi-
nem in angelo id est dare sibi tale esse spirituale. Arguit
enim sic. Magis est remotum 2 natura qualitatis corpo-
ralis, quod sit omnino sine subiecto, quam quod sit in
subiecto spirituali, quia esse in subiecto spirituali est qua-
litas spiritualis, quae est in eodem predicamento cum qua-
litate corporali, sed esse omnino sine subiecto est substan-
tia, quae est aliud predicamentum, sed non posset mira-
culose fieri, quod qualitas corporalis esset in subiecto
spirituali, vt albedo in angelo, igitur &c. Ecce argumen-
tum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod cum
substantia spiritualis quantitate caret non potest fieri, &
qualitas corporalis sit in substantia spirituali nisi per il-
lum modum, quo potest esse sine quantitate, vt dictum
est. Haec ille. Ad primum Aureo. contra eandem conclu-
sionem dicitur, quod vtiq; partes substantiae realiter & es-
sentialiter distinguuntur a partibus quantitatis, quia sub-
stantia panis cum suis partibus definit esse remanente
quantitate, & omnibus suis partibus, sicut patet in eu-
charistia. Et ad huius improbationem negatur prima co-
sequencia ibidem facta loquendo de extensione primo mo-
do distinctio superius facta, lumen modo extensionem soi-
licit pro principio formali, quo partes quanti distant &
extenduntur. Sumendo autem extensionem secundo mo-
do dictae distinctio conceditur consequens. Et ad im-
probationem consequentis isto modo sumpti negatur co-
sequencia ibi facta, qua inferitur, quod quantitas super-
flueret. Et ad probationem dicitur quod partibilitas sub-
stantiae vel alterius rei quantae causatur a quantitate. Illa
autem causalitas non est proprie effectiua, nec finalis, sed
formalis. Et ad huius improbationem negatur, quod ibi
assumitur scilicet quod effectus formalis non sit aliud a
forma. Nam albedo non est idem quod esse album, quae
libet enim forma dat subiecto suo quoddam esse sine sub-
stantiale, siue accidentale, quod esse est aliud a forma,
quae dat illud, sicut ponit sententia Sanctus Thomas
tertia parte. q. 77. artic. primo in solutione tertij, vbi sic
ait. Accidentia eucharistiae acquirunt esse indiuiduum
in substantia panis & vini, quia conuerfa in corpus & san-
guinem Christi remanent virtute diuina in illo esse indi-
duo, quod prius habebat &c. Item in solutione quarti
sic dicit. Accidentia huiusmodi manent substantia panis
& vini non habebant ipsa esse, nec alia accidentia, sed sub-
stantia eorum habebat huiusmodi esse per ea, sicut nix est
alba per albedinem, sed post consecrationem ipsa acci-
dentia, quae remanent habent esse, vnde sunt composita
ex esse, & quod est, & cum hoc habent compositionem
partium quantitatum. Haec ille. Item q. 17. articulo
secundum sic dicit. Considerandum est, quod si aliqua
forma vel natura sit, quae non pertineat ad esse personale
hypothetis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius per
sonae simpliciter, sed secundum quid, sicut esse album est
esse Sor. non in quantum est Sor. sed in quantum est albus.
Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in vna per-
sona vel hypothetis, aliud enim est esse, quo Sortes est al-
bus, & quo Sor. est musicus. Haec ille.
Item primo sententiarum, distinctione tertia quaestione,
secunda, articulo tertio dicit sic. Secundum quodlibet
accidens additur aliquid esse ipsi substantiae &c.
Item Tertio sententiarum distinctione sexta quaestione se-
cunda articulo secundo in solutione primi sic dicit. Forma
facit esse, non ita quod illud esse sit forma vel materia
sed subsistentis. Item Quarto sen. dist. 12. q. in. artic. pri-
mo quaestiuicula tertia in solutione secundi sic dicit.
Cum ista accidentia habeant esse, & essentias proprias,
cum eorum essentia non sit eorum esse, consistat quod al-
liud est in eis esse, & quod est. Item quaestiuicula prima
in solutione primi sic dicit. In esse non dicit esse acciden-
tis absolute, sed magis modum essendi, qui sibi competit

ex ordine ad causam proximam, sui esse &c. Ex omnibus
istis patet, quod secundum mentem suam forma queli-
bet informans materiam vel subiectum, siue sit substantia
lis siue accidentalis dat suo subiecto vel materiae aliquid
esse distinctum a forma & a subiecto, & causat illud non
per modum causae efficientis, sed formaliter, vel per qua-
dam resultantiam, & naturalem sequelam vnde de malo
q. 5. art. 5. in solu. 16. sic dicit. Ipsa forma est effectus agen-
tis, vnde vnum & idem est, quod agens facit effectum, &
quod forma facit formaliter, sicut pictor dicitur colora-
re parietem, & etiam color. Haec ille. Ad secundam ne-
gatur prima consequentia, qua inferitur quod in eodem
subiecto esset multiplex quantitas. Et ad probationem
dicitur, quod iuxta praemissa in quolibet quanto est du-
plex partibilitas, quaedam absoluta, & alia respectiua, pri-
ma est quantitas, non autem secunda. Et cum videtur
probare, quod illa secunda partibilitas sit quantitas. Di-
citur ad primam probationem quod posita illa partibilita-
te, illud cuius est eo facto habet partes, sed non necessa-
rio extra se inuicem positas, sicut patet de quantitate in
eucharistia. Sicut enim dictum est prius duplex est effec-
tus quantitatis scilicet partibilitas & extensio, primus
per nullam potentiam potest separari a quantitate, quia
omne quod habet quantitatem necessario habet plures
partes, secundus vero separari potest, quia sicut corpus
Christi in eucharistia habet quantitatem & partibilitatem,
non tamen habet ibi extensionem licet habeat eam in
caelo, sic Deus posset creare vnam substantiam quantam,
quae nusquam haberet extensionem, & tamen haberet par-
tibilitatem. Nec valet consequentia, posita tali partibilita-
te in substantia ipsa est quanta, igitur talis partibili-
tas est quantitas. Sed sequitur hoc consequens quod talis
entitas, vel est quantitas vel effectus quantitatis.
Ad secundam patet per idem, quod remota tali partibi-
litate, corpus resoueretur in non corpus, quia talis
entitas sic naturaliter consequitur quantitatem quod
posita quantitate ponitur, & contra posita tali partibili-
tate ponitur quantitas, neutrum. n. pot ab altero separari.
Ad tertiam dicitur, quod ex tali partibilitate res non di-
citur finita nec infinita nec bicubita nec tricubita, quia
possibile est substantiam informari tali partibilitate, & ta-
men non esset extensa id est positionem & situm habens in
loco. Item posito quod ex tali entitate res diceretur ter-
minata & finita, & habens positionem non sequitur
quod sit quantitas, sed quod non est sine quantitate &
est effectus eius, vt dictum est, ista tria realiter disti-
guuntur scilicet quantitas, partibilitas, & extensio acci-
piendo vltima duo pro respectibus effectibus quantitatis,
vel pro duobus esse, aut duobus actibus, ad quos sequuntur
tales respectus. Ad quartam dicitur, quod partibilitas re-
spectiua est de genere ad aliquid, sicut relatio partis ad to-
tum, & totius ad partes. Vbi sciendum finaliter pro tota
lir resolutione huiusmodi difficultatis, quam tangit ar-
guens, quod partibilitas potest sumi tripliciter. Primo
modo pro ipsa essentia quantitatis, quae est radix & ratio
quod aliquid habeat partes vnius rationis. Secundo mo-
do pro esse, quod dat quantitas suo subiecto scilicet esse
partibile in reales partes. Tertio modo pro relatione to-
tius ad partes, & contra, qua scilicet substantia dicitur
tota, & partes dicuntur partes Et consimiliter potest dici
quod extensio potest sumi tripliciter. Primo modo pro
essentia quantitatis. Secundo modo pro esse quod dat su-
biecto suo, vel accidentibus sibi inherentibus. Tertio
modo pro respectu consequente substantiam sub quan-
titate, qui quidem respectus aliquo modo pertinet
ad predicamentum situs, quia est ordo partium in toto, &
in loco simul, vel saltem in toto, & si non in loco. Et cum
dicitur q. talis partibilitas sufficit ad saluandum omnia,
propter quae ponitur quantitas non valet, quia quantitas
non potest poni esse idem cum suo esse, quia oportet q. essen-
tia quantitates sit aliud ab esse, quod dat vel recipit. Secundo
quia quantitas cum sit quid abolutum, non potest esse
idem quod partibilitas respectiua, cum abolutum & re-
spectiuum essentialiter distinguantur in creatis. Ad ter-
tium.

Forma in quo
genere causae
sit causa facit

Duplex effec-
tus quantitatis
scilicet partibilitas
& extensio, primus
per nullam potentiam
potest separari a
quantitate, quia
omne quod habet
quantitatem neces-
sario habet plures
partes, secundus
vero separari potest,
quia sicut corpus
Christi in eucharistia
habet quantitatem
& partibilitatem,
non tamen habet
ibi extensionem
licet habeat eam in
caelo, sic Deus
posset creare vnam
substantiam quantam,
quae nusquam
haberet extensionem,
& tamen haberet
partibilitatem.

Partibilitas
potest sumi tri-
pliciter scilicet
essentia
essentia
essentia

tium principale negatur prima consequentia. Nec valet probatio, quia paribilibitas secundo modo, & tertio modo sumpta non est quantitas, & ideo non sequitur si quantitas habet paribilibitatem, quod habeat quantitatem. Ad quartum negatur prima consequentia. Nec valet probatio cum supponat falsum, vt dictum est scilicet quod omnis paribilibitas sit quantitas vel dimensio, & consequenter quod vbicumq; sunt plures paribilibitates, sint plures quantitates, sed illud inconueniens habet arguens ponere, quia cum secundum eum omnis paribilibitas sit quantitas, & substantia secundum veritatem habet alias partes a partibus accidentium sibi inherenti, oportet quod alia sit paribilibitas substantia a paribilibitate accidentium, & consequenter alia quantitas & dimensio, nisi ponatur, quod idem accidens sit in diuersis substantijs, & eadem relatio inter alia & alia extrema, quae sunt ab omnia Nos autem ponimus quod in eadem substantia habente plura accidentia non est nisi vna quantitas. & vna paribilibitas absoluta, quae dat diuersas paribilibitates respectu secundum diuersa accidentia sibi superuenientia. Nam aliam paribilibitatem dat substantia, aliam albedini, & aliam dulcedini, aliam frigiditati lactis, quod patet, quia alias partes habet substantia quam accidens, & alias habet albedo quam dulcedo, & consequenter aliam & aliam paribilibitatem respectuam. Vtrum autem quantitas det vnicum esse quantum omnibus per eam quantificatis. Credo quod sic, quia illud est principaliter substantia, & secundario accidentium eius, & ab vna forma non procedit immediate duplex esse vnius rationis. Ad primum eorum, quae secundo loco obijcit idem Aureo. contra eandem conclusionem dicitur. Et ad intellectum sequentium praenoto, quod accidens vel formam aliquam substantialem aut accidentialem, vel materiam, seu quantumcunq; aliam entitatem, aut quodcumq; aliud concepiibile esse reuerentem in se, vel ex se, & de se terminatum potest quadrupliciter intelligi. Primo modo ad hunc sensum quod sit essentia integra, non nata constituere cum alia entitate aliquid per se vnum reponibile in genere per modum speciei, aut individui, sed ipsum reponitur per se in genere illo. Secundo modo, quia non solum est talis entitas qualis dicta est, sed ultra hoc sibi naturaliter competit esse in se, & non ex inherencia ad aliud alterius naturae, praebens sibi fulcimentum. Tertio modo, quia licet non sit essentia integra primo modo, nec secundo modo, tamen est quid per se subsistens non dependens ab aliquo subiecto, nec ab aliqua forma ad hoc vt sit. Quarto modo, quia licet non sit tale ens, cui competere possit per se subsistere, tamen est quid concepiibile conceptu proprio qualicunq; & distinctum essentialiter ab alijs non eiusdem rationis, nec eodem conceptu conceptibus, & habet entitatem realiter distinctam ab alijs entitatibus. Tunc dico quod accipiendo realitatem terminatam primo modo, vel quarto modo, accidens potest dici entitas terminata, non autem secundo modo, nec tertio. Accidens enim aliquid puta qualitas vel quantitas sic est realitas vel entitas terminata, quod reponitur per se in genere vel specie & est quoddam indiuiduum indiuisum in se, & diuisum ab alijs. Non enim est omnis entitas, nec est nulla entitas, sed aliqua habens propriam diuisionem, vnitatem, & diuisionem, licet non sit ens perfectum, cui possit naturaliter competere per se esse, nec est pars talis entis, sed est dispositio talis entis. Sic ergo est entitas terminata termino proprie essentiae, licet non termino propriae essentiae. Tunc ad argumentum dicitur, quod nec accidens, nec aliqua forma substantialis vel accidentalis est ipsa actio vel formatio, quam dat materia, vel subiecto suo, sed talis formatio est ipsum esse, quod dat suae materiae, vel suo subiecto, vt supra dictum est. Illud autem esse est quid absolutum reducibile ad genus, & ad speciem formae, a qua, sicut actus ad genus suae potentiae. Et ad primam huius probationem negatur consequentia, qua inferitur, quod aliquid possit esse actuum sine actu, & formatum sine forma, quia tale esse non potest separari quacunque po-

Accidens quod
possit dici de
se ens termi-
natum.

Accidens quod
possit dici de
se ens termi-
natum.

tentia a sua forma. Non enim quacunque absoluta essentialiter distincta possunt abinueniri separari, potissime vbi est naturalis consequentia inter illa, & vbi vnum est de ratione alterius sicut pars essentiae, vel sicut quo aliud est. Esse autem licet non sit de ratione formae, sicut pars essentiae formae, vt forma est, vel vt talis forma est, nihilominus tamen est de ratione formae, vt existens est, ideo sicut implicat aliquid esse album sine albedine, ita implicat contradictionem formam esse sine esse, & sic posita forma necessario ponitur esse proprium vel alienum. Similiter cum forma sit de ratione ipsius esse, quia esse est actus formae, impossibile est poni esse non posita forma, potissime quia omne suens a forma est naturaliter posterius ipsa forma, a qua fluit, ideo implicat ponere tale esse sine tali forma. Forte autem cum forma sit prior esse ab illa fluente, ideo potest poni forma sine hoc, quod det esse, sicut patet de anima CHRISTI. a qua nullum esse existentis fluit secundum Sanctum Thomam, sed ipsa & omnia, quae substantialiter sunt in CHRISTO, sunt per esse diuini supposito, & simile est de forma partis existentis in toto, quae non dat esse nisi facta diuisione partis a toto. Ad secundam probationem dicitur quod licet forma det esse subiecto, non tamen dicitur, quod illa forma sit causa efficiens, quia talis datio non est per quantumcunq; transmutationem subiecti de potentia in actum, sed per naturalem sequelam & resultantiam ipsius esse a forma, sicut enim ex vnione partium resultat totum, ita ex contactu formae ad materiam resultat esse, & actio materiae, vel subiecti. Ad tertiam probationem negatur consequentia, qua inferitur, quod si actio, quam forma dat sit aliud a forma, quod sit processus in infinitum, nam status est in ipso esse. Forma enim dat esse, & esse non dat aliquid aliud, & similiter actus dat actuationem, & illa actio nihil dat. Cuius ratio est, quia sicut materia prima est primum in genere materialium, & potentialium, ita esse est primum in genere formalium & actualium, & ideo sicut materia prima per essentiam suam substat formae, & non virtute alicuius prioris potentialis, sic esse actuat materiam vel subiectum non virtute alicuius prioris, sed per seipsum, ita quod est actus & actio, & est summum in totum ipsi rei existenti. Forma vero licet sit actus, non tamen actio, ideo non actuat immediate per sui essentiam, sed per esse quod dat, quia nec ipsa forma est proprie actus, nisi prout consideratur sub esse. De praedictis vide beatum Thomam Secundo sententiarum distinctio prima articulo primo, vbi sic ait. Primum dicitur dupliciter scilicet primum simpliciter, & primum in genere, vel in aliquo ordine. Si secundo modo, sic secundum plura genera causarum sunt plura prima principia, vt materiale primum quod est materia prima, & formale primum quod est esse, & sic de alijs &c. Item secundo sententiarum distinctio decimaseptima quaestione prima articulo secundo in solutione quinti. Sicut (inquit) anima rationalis est, nec est illud quo est, ita etiam viuunt, nec est illud, quo viuunt. Sed sicut illud quo est formaliter non est aliqua forma, quae sit pars essentiae eius, sed ipsum esse suum, ita quod illud, quo viuunt formaliter, non est aliqua forma, quae sit pars essentiae eius secundum ipsum suum viuere. Secundum philosophum autem secundo de anima, viuere nihil aliud est quam esse viuentium. Haec ille. Item primo sententiarum distinctio octaua quaestione quinta articulo secundo. In compositis (inquit) ex materia & forma, quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici, quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici, quo est ipse actus essentiae scilicet esse, sicut id, quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici, quo est ipsa natura, quae relinquitur ex compositione formae cum materia &c. Item prima parte, quaestione tertia, articulo, tertio. Esse (inquit) est actualitas omnis formae vel naturae. Non enim bonitas vel humanitas significatur vt aliquid in actu nisi

Est non
per se
essentia
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

Actio
formae
distinctio
de se

nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab eo, sicut actus ad potentiam &c. Item quae art. primo. Esse (inquit) est id, quod est magis intimum cuiuslibet, & quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnia, quae sunt in re &c. Ex quibus patet, quod esse est actus & actio prima formae & materiae, & quidditatis, vel essentiae, & suppositi, & ideo proximus tangit materiam, vel subiectum quam quacunque forma. Nec oportet, quod si actio formae sit aliud a forma, quod actio ipsius esse, sit aliud ab ipso esse, quia semper prima causa intimum tangit effectum quam secundum esse, autem vt dictum est, est primum in genere formalium. Ad quartam probationem dicitur, quod albedo & albere non sunt idem, quia albedo est forma, albere autem est esse, quod albedo dat subiecto. Illud autem esse non est respectus, sed absolutum quod dicitur reducibile ad genus albedinis. Vnde S. Th. ho. quarto sen. dist. 12. q. prima art. secundo quaestione tertia sic dicit. Vnaqueque res habet proprium esse suae speciei, non enim esse in omnibus est vnius speciei, sicut nec animalitas est vnius speciei in animalibus, nec humanitas eadem numero in omnibus hominibus. Haec ille. Ex praedictis patet, quod assumptum principale falsum est scilicet quia actio & formatio, quae forma dat subiecto non est idem, quod ipsa forma, nec est respectus, sed est esse. Vterius cum arguens nititur probare, quod effectus formalis non solum est idem, quod forma, immo quod est idem quod subiectum, nec sit quid distinctum a forma, nec a subiecto, & ita concludere quod accidens non sit res distincta subiecto. Dicitur primo quod illa conclusio male sonare videtur in fide, quia si albedo non sit aliud quam actio subiecti albi, & non sit quid distinctum a subiecto, tunc per nullam potentiam fieri posset albedo sine subiecto, nec sine albedine subiecti, sicut non potest fieri sine seipso. dicitur, quod actio est aliud ab accidente actuante. Ita est aliud a subiecto actuato. Et cum arguens querit quid est actuare illius actuationis, dicitur quod actio proprie loquendo non actuat, sed forma per actuationem actuat, sicut calefactio non calefacit, sed calor vel ignis per calefactionem calefacit, vnde forma actuat per actuationem. Illa autem actio est ipsum esse, quod dat forma suo susceptibili. Nec illa actio proprie actuat, & posito quod ad aliquem sensum concederetur, quod actio actuaret, non sequitur quod actuet per aliquid a se distinctum, sed seipsum formaliter. Et tunc vltimus negatur consequentia ibidem facta. Actuarere est idem cum actuatione, igitur est idem cum actuabili, nec habet qualem cunq; colorem, aut apparentiam, quia aliter se habet actuare ad actuationem quam ad actuabile, quia tam actuare quam actuatio sunt formalia, ipsum vero actuare est potentiale. tertio dicitur ad argumentum quod simile, quod adducit de linea, & puncto valet, quia vtrique punctus realiter distinguitur a linea, si ponatur esse quid omnino indiuisibile, quia implicat contradictionem, quod res indiuisibilis sit res diuisibilis, & quod res terminans sit res terminata, quia nihil terminat seipsum, sed si quid terminat, aliud terminat. Et ad argumentum ibidem factum negatur consequentia, quia non plus apparentiae habet consequentia ibidem facta quam ista. Albedo est res distincta a suo subiecto, ergo subiectum sine albedine est album, vel vtrunq; esset album sine altero. Quod constat non valere, sic nec ista valet, punctus realiter distat a linea, igitur linea sine puncto est terminata. Nec ista, punctus est terminatio lineae, & nihil imprimit in lineam medium inter punctum & lineam, igitur punctus est idem, quod linea quarto dicitur, quod illa copulatio, quam concedit & assent arguens scilicet ista. Accidens & subiectum non sunt vna realitas, & tamen sunt vna res, in qua nulla est distinctio, implicat contradictionem, quia ex prima parte sequitur contradictorium secundum. Si enim a & b sunt vna realitas ergo sunt plures realitates, & si plures: ergo distincte, igitur res, in qua vniuntur, habet in se aliquam distinctionem. Item si accidens & suum subiectum ita identificantur inter se, sicut ipse ponit, sequitur quod non plus accidens informat subiectum quam e contra. Item quod accidens aequo sustentat subiectum sicut e contra

patet. Nam quacunque identificantur per omnimodam indiuisionem, quicquid attribuitur vni, & alteri saltem in creatis. Item ista conclusio est expresse contra philosophum primo phys. vbi facit istam consequentiam contra Parmenidem & Melissum. Accidens & substantia sunt, igitur multa sunt, quae sunt. Quae nihil valerent, nisi accidens aliquo modo subiecto suo distingueretur. Ad secundum principale dico, quod vnitatem negatiua, siue indiuisionis siue negatio diuisionis duplex est. Quaedam qua negatur pluralitas entitatum vel reuerentium, & quaedam qua negatur pluralitas, vel diuisionis existentiarum, vel ipsius esse. Tunc dico ad maiorem, quod si maior intelligatur de vnitatem primo modo dicta, falsa est, si autem intelligatur de vnitatem secundo modo dicta, vera est. Materia enim & forma substantialis, quae verius faciunt vnum quam subiectum & accidens habent distinctas entitates, sed non distinctas existentias, vt in praecedentibus dictum fuit. Sicut etiam ad hoc quod subiectum & accidens faciant vnum & non per modum acerui, sufficit quod habeant indiuisionem in aliquo esse, nec requiritur quod perdant diuisionem, aut distinctionem propriarum essentiarum. Licet autem subiectum & accidens sint indiuisionem in esse accidentali, sicut materia & forma substantialis, tamen ex subiecto & ex accidente non resultat aliquid per se vnum, sicut ex materia & forma substantiali. Cuius ratio est, quia materia non habet aliquod esse, nec aliquem actum essendi simpliciter ante aduentum formae substantialis, sed solum illud esse, quod dat sibi forma. Ex vno autem actu essendi simpliciter constituitur vnum ens simpliciter & non plura, ideo materia & forma non sunt duo existentia, sed vnum, vel potius constitunt vnum existens simpliciter, sed subiectum formae accidentalis ante aduentum accidentis erat subsistens in suo esse substantiali, & quia accidens adueniens dat sibi aliud esse, iam sunt ibi duo esse existentia scilicet vnum substantiale, aliud accidentale. Per duo vero esse non constituitur vnum per se ens, sed vnum secundum quid, vel per accidens. Sortes enim & albedo non sunt vnum ens simpliciter, sed sunt vnum album, vel constitunt vnum album. Vtrum autem torum sit tertia entitas distincta a partibus, vel sit ipse partes, videbitur forte in tertio distinctio secunda contra Secundam. Item vtrum inter materiam formam, vel inter subiectum & accidens sit duplex vnitatem, vel duplex vno, alias forte videbitur in tertio distinctio quaestio secunda. Ad Quintum principale negatur minor tanquam falsa, & pernitiosa in fide, quia si accidens essentialiter esset inherencia, implicaret contradictionem accidens esse sine inherencia, cuius oppositum tenet fides. Et ad probationem illius minoris dicitur, quod inherencia accidentis ad subiectum implicat, duo scilicet esse quod dat accidens subiecto, & quendam respectum subiecti ad illud esse, vel respectum illius esse ad subiectum, sicut recepti ad recipiens, & recipientis ad receptum. Et sic patet, quod non valet consequentia ibidem facta, qua probatur, quod accidens inherere non esset, nisi ipsum referre &c. quia praeter illum respectum est ibi indiuisionem, & vnitatem accidentis & subiecti, in quodam esse, quod ab accidente datur, & a subiecto recipitur. Ad Tertiam probationem minoris dicitur, quod minor est falsa. Non enim figura est inherencia, nec adiacentia partium, sed est quaedam qualitas consequens quantitatem terminatam superficie vel linea. Item dato, quod esset adiacentia, non sequitur quod esset inherencia, quia adiacentia non semper dicit inherentiam, sed quandoque importat applicationem vnius rei ad aliam per modum mensurae, vel mensurati, sicut loci, vel temporis, vel vestis ad rem locatam, vel temporalem, vel habituatam, aut vestitam, aut armatam. Nullus tamen diceret vestem, aut locum inherere rei locatae, vel vestitae. Dicitur tamen, quod figura nec est inherencia, nec adiacentia. Et si alicubi inueniatur distinctum exponendum est substantium per adiectum, quia scilicet est adiacens & inherens, vel quia causatur ex inherencia vel adiacentia quantitatis ad substantiam. Item non solum negatur, quod accidens sit inherencia. Capreo. secun. Sent. B b 2 tia,

Aliaque sunt
diuisa in esse
quae non sunt
indiuisionem in
essentia.

Cur ex mate-
ria & forma
substantialiter
sunt vnum
per se, non au-
tem ex subie-
cto & forma
accidentaliter.

Inherencia
accidentis ad
subiectum im-
plicat duo.

Adiacentia
non semper
dicit inheren-
tiam.

ria, immo quod esse accidentis sit inhæreere absolute. Vnde Sanctus Thom. quarto sen. dif. 12. q. prima art. 1. quæst. 1. in solutio. prima in solutio. primi dicit, q. in esse non dicit absolute esse accidentis, sed modum essendi &c. ut prius recitatum fuit. Ad confirmationem patet per idem, quia falsum est, q. formale accidentis sit accidere, sed hoc est modus essendi eius naturalis. Item non solum minor principalis est falsa, verum etiam maior scilicet q. inhærentia nõ sit aliud a subiecto, quia si sit, tunc subiectum esset quædam inhærentia & accidentia, quæ sunt falsa. Nec valet probatio, quia non omne, quod est de ratione alicuius est in distinctum ab eo, sicut patet de relatiuis. Pater enim distinet a filio, nec tamen potest concipi sine eo, a simili licet inhærentia non possit concipi sine subiecto, non tamen sequitur q. sint idem, quod subiectum. Ad Quartam negatur minor, & ad probationem patet per superius dicta, quia quantitas potest dici partibilitas, & potest dici causa partibilitatis. Ad confirmationem negatur antecedens. Nec valet probatio, quia fundatur in falso scilicet q. omnis partibilitas sit quantitas & dimensio, & q. vbi sunt plures partibilitates sint plures quantitates. Et si obijciatur cõtra prædicta, quia falsum partibilitas est effectus quantitatis, & cõ multiplicato effectus formali multiplicetur forma, igitur &c. Dicitur quod partibilitas, quæ est relatio, est effectus quantitatis remotus, ideo ad purificationem illius non oportet quantitate plurificari, sed partibilitas absoluta, quæ dicit esse, quod dat quantitas, non plurificatur in eodem subiecto, & ille est effectus proximus formalis quantitatis. Vnde nota, q. sicut in vna substantia materiali non est nisi vnicum esse substantiale, quod principaliter est totius suppositi, secundario autem partium eius; ita quantitas adueniens composito non dat nisi vnum esse quantum, quod est principaliter ipsius substantiæ, secundario autem omnium accidentium superuenientium. Ad Quintam negatur omnes consequentiæ ibidem factæ. Et ad primam, qua infertur, q. in naso sunt multæ similitudines dicitur, q. illa probatio fundatur in duobus falsis. Primum est quod similitudo, vel figura nasci sit in diuisio vel terminatio partibilitatis, aut quantitas. Huius enim oppositum verum est, cum figura sit qualitas consequens terminationem quantitatis. Secundum est, quod in naso sint multæ partibilitates absolute. Huius enim oppositum verum est. Ad secundam consequentiam ibidem illatam dicitur, quod ad hoc quod aliquid sit corpus non sufficit quod sit longum, latum, & profundum, sed requiritur quod sit tria dimensionis, vel subiectum tria dimensionis. Hoc autem non contingit alicui accidenti, nisi quantitati. Ad tertiam patet per prædicta. Conceditur tamen quod tria corpora sint similia. Primum est corpus de genere substantiæ, secundum est corpus de genere quantitatis; tertium est corpus positum ex vtroq. Impossibile tamen est plura corpora simul esse, quorum vnum non sit forma, nec pars alterius, sed plura corpora, quorum vnum est pars vel in formatum alterius possibile esse simul. Ad sextam dicitur, quod auctoritates ibidem adductæ non sunt ad propositum, si bene intelligantur. Nam prima auctoritas non aliud concludit, nisi q. substantia constituit accidentia in aliquo genere causæ, non quod vilo modo identificetur eis. Sed potius ex illa auctoritate sequitur oppositum, si nihil constituit seipsum, nec terminat seipsum, nec aliquid quod sit indistinctum ab ipso, sed solum illud, quod est aliud a se. Ad secundam dicitur, quod glossa ibi adducta voluntaria est. Et dato q. sit vera, concludit contra suum auctorem quia terminans & terminatum distinguuntur. Ad tertiam dicitur similiter. Glossa adducta falsa est. Nam substantia nullo modo est terminus essentiæ accidentis quasi aliquid intrinsecum accidenti, sed ad hunc sensum dicitur accidens consistere cum substantia, vel per substantiam, quia est effectus substantiæ in genere causæ efficientis materialis & finalis. Vel quia diffinitur per substantiam, & habet esse in substantia, & per substantiam. Ad quartam dicitur, q. accidentia non habent essentiam proprie dictam eo modo, quo substantia habet essentiam, quæ sit secundum subiectum actus essendi naturaliter loquendo, habent tamen essentiam hoc modo q. scilicet reponuntur in proprio genere

Non solum accidens non est inhærentia, sed necesse accidens est inhærentia seu inefficax

Non vbi est de ratione alicuius est in distinctum ab eo

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

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

& specie, & differt genere, & specie, & numero vni accidens ab alio, & quodlibet accidens a substantia, loquendo de numero essentia. Non habent autem diffinitionem quiddam, quia eorum diffinitiones dantur per additamta rerum alterius generis. Ad quintam dicitur, quod accidentia sunt entia secundum quid, quia non sunt quod est sed quod aliquid est secundum cursum naturalem. Glossa vero arguitur falsa est, quia secundum illam nullum accidens potest a subiecto separari, ut prius dictum est. Valde autem mirabile est de opinione arguetis, quia ex illa sequitur, q. nulla accidentia existentia in eodem subiecto differant adinuicem realiter, nec genere, nec specie, nec numero. Quia secundum arguentem omnia illa indistincta sunt a suo subiecto, & consequenter inter se. Cuius consequentia falsitas nulli dubia debet esse, cum talia separatim incipient & desinant, & in separatim generibus & specialibus collocentur. Immo forte ad hanc opinionem tot inconuenientia sequuntur, quot ad ponentes omnia esse vnum, quia secundum hoc nulla accidentia distinguuntur specie cum non sint aliud a subiecto. Item nullæ formæ substantiales, quia non sunt aliud a materia prima. Item nullæ composita, quia eorum principia sunt indistincta, igitur & ipsa, & sic in rebus materialibus nulla esset distinctio. Nec similiter vna pars materia ab alia distingueretur, quia materia non potest distingui, nisi per aliud a seipsa, nunquam autem recipiet aliud a seipsa, & sic homo & asinus non sunt distincti. Quia autem opinio illa sit noua & contra mentem phil. & Commentatoris patet legenti dicta corum 4. phys. commento. 86. vbi dicit Commentator Materia non separatur ab altero contrariorum, cum hoc q. quidditas sua est aliud a quidditate contrariorum. Item primo phys. commento. 65. Intellectus potest resolueri rationem materiae & formæ & distinguere secundum diffinitionem, licet non in esse. Non enim separantur a se inuicem in esse, licet separantur ratione. Hæc ille. Et loquitur communiter tã de forma accidentali quam de substantiali. Item commento. 67. 68. 69. 70. dicit expresse q. subiectum & forma & priuatio sunt tria distincta. Ad primum Aureoli contra secundam conclusionem dicit negando antecedens. Nam nõ solum quantitas habet partes, immo est primum partibile, sicut patet primo phys. vbi dicitur, q. finitum & infinitum per se coguntur quãtitati, & ad probationem patet per supra dicta. Nam aliqua partibilitas est quãtitas, & aliqua est effectus formalis quantitatis. Dicitur vterius, q. cum multa accidentia diuersarum specierum sunt in eodẽ subiecto, puta in lacte, quorum quodlibet habet partes, si quantitas sit subiectiue in quolibet talium, sequitur q. idem accidens sit in diuersis subiectis & que primo, quod est valde inconueniens. Nec valet dicere, q. partes albedinis non distinguuntur a partibus dulcedinis, quia si partes nõ distinguuntur a partibus, sequitur q. nec rotum a toto, & sic albedo non esset aliud realiter a dulcedine, quod est absurdum. Cum autem arguens vult probare partibilitatem esse quãtitate. Dicitur ut supra. Non enim sequitur, si substantia est per aliud partibilis q. quantitas sit per aliud partibilis. Nec econtra sequitur si quantitas de per se est partibilis, q. substantia per se sit partibilis. Vnde quantitas non solum est partibilis ad sensum prius expositum, immo est partibilis, nec solum est magnitudo, immo est magna. Cuius ratio est secundum S. Tho. quarto sen. dif. 12. q. prima art. primo quæstionem 3. in solutio. secundam, vbi sic dicit. Quia quantitas dimensiuua secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quauis dependat secundum suum esse, ideo in prædicando & subijciendo accipit modum substantiæ, & modum accidentis. Vnde lineam dicimus & quantitate & quantam, & magnitudinem & magnam. Hæc ille. Item dicere q. quantitas non est aliquid habens partes, manifeste contradicitur Aristoteli in prædicamentis, vbi loquens de quantitate dicit. Quantitas aliud continuum, aliud discretum, & aliud quidem ex habentibus positionem ad se inuicem partibus suis constat, aliud ex non habentibus positionem ad se inuicem. Item post. Amplius, alia quædam constat ex partibus, quæ in eis sunt positionem ad se inuicem habentibus, alia ex non habentibus positionem, vt lineæ quidem particula positionem, habent

habent ad se inuicem, singulũ. n. horum sitũ est alicui, & habens vnde sumas & assignes vnumquodq; vbi situm est in plano, & ad quam partemque ceteræ copulantur. Similiter autem & particule plani positionem habent quandam, sed & soliditatis similiter, & loci &c. Item ibidem. Linea enim continua est, potest enim sumere terminum communẽ, ad quem particule eius copulantur. punctum similiter superficiem lineam. Plani namq; particule ad quædam communem copulantur, similiter autem & in corpore &c. Ex quibus patet, quod ista positio est noua extranea, & contra totam logicam, & philosophiam. Nam similia verba dicit philosophus 5. metaph. Quãtitas (inquit) dicitur id, quod diuiditur in res, quæ sunt in eo, quorum vnũquodq; aut vnam habet naturam, vt sic aliquid vnum & hoc. Et dicitur multa quantitas illud, quod mensuratur alia mensura, & dicitur multum illud, quod diuiditur in rebus continuis, & magnitudo continua secundum vnam partem dicitur longitudo, & secundum duas est latitudo in superficie, & profundum in corpore. Item Commentator ibidem commento. 18. dicit. Magnitudo quædam quantitas continua est, quæ diuiditur in continua. Item ibidem. Quicquid diuiditur in indiuisibilia naturaliter est numerus, & quicquid diuiditur in res indiuisibiles, sed receptibiles est magnitudo. Patet igitur, quod dicere quantitates non habere partes est ignorare diffinitionem quantitatis, & tollere diffinitionem a diffinito. Ad primum Scoti contra eandem responsum est supra. Vbi ostensum est, quomodo accidens potest esse subiectũ accidentis, & quomodo non. Ad Secundum dicitur, quod similitudo non valet, quia accidens est instrumentum substantiæ, non autem substantia accidentis, & ideo nimirum, si accidens participat aliquid de perfectione substantiæ, & substantia non participat imperfectiones accidentis. Vnde argumentum non concludit, nisi quod accidens in virtute propria non est subiectum accidentis, sed solum propter proximitatem ad substantiam. Ad Tertium dicitur primo, quod maior potest negari, quia vna creatura terminat dependentiam alterius, sicut sol terminat dependentiam luminis in aere, qui tamen dependet a Deo in eodem genere dependentiæ. Dicitur secundo, quod si maior concedatur, tunc debet sic intelligi, quod nullum dependens potest virtute propria terminare &c. Dicitur tertio, quod alio modo dependet quantitas a substantia, & alio modo alia accidentia corporalia a quantitate. Vnde itẽ dependentiæ non sunt omnino similes, nec vnus rationis, vt patet ex superius dictis. Ad argumenta Gregorij contra tertiam conclusionem dicitur, quod optime concludunt, quod nulla quantitas corporalis distincta contra lineam & superficiem acquiritur vel perditur in substantia per rarefactionem vel condensationem, ideo quantum ad hoc conceduntur. Sed tamen argumenta sua non sufficienter concludunt, quod in generatione & corruptione substantiali nulla quantitas acquiratur vel perdat, vt aliàs visum est. Et similiter non concludunt, quod in augmento viuientium nulla noua quantitas acquiratur, cum in tali augmento sit generatio & corruptio substantiæ. Similiter argumenta sua non concludunt, quin quantitas, quæ est linea vel superficies acquiratur, vel perdat in diuisione continui, vel in continuatione diuersorum, nec in alijs mutationibus substantiæ, vel quantitatũ. Ad primum Scoti contra quartam conclusionem dicitur, quod termini motus possunt intelligi incompossibiles dupliciter. Primo modo quod nihil vnus termini maneat cum alio, & sic maior est falsa. Secundo modo, quod licet aliquid vnus maneat cum alio, tamen habeat alium & alium modum incompossibile, & sic conceditur maior, sed minor non procedit ad sensum Commentatoris sic intellecta. Sic autem est in rarefactione, sicut in intentione alterius qualitatis, sicut dicit Sanctus Thomas prima secundæ quæst. 52. arti. secundo in solutio. primi argumenti. Vult. n. tam ibi quam alibi, quod quantitas potest effici maior per solam intentionem nulla quantitate sibi superaddita, sed per hoc solum quod perfectius actuali subiectum, & perfectius participatur a subiecto, quod contingit, vt puto,

quia dat perfectius esse quam prius, & sic non est ibi noua forma, sed nouum esse, sicut in intentione aliarum formarum. Vnde in secundo loco arguit sic. Habitus non augetur nisi aliquo agente, sed omne agens aliquid facit in subiecto partente, sicut calefaciens facit calorem in passio: ergo non potest esse augmentum, nisi fiat aliqua additio. Ecce argumentum. Sequitur responso. Dicendum (inquit) quod causa augens habitum facit quidem semper aliquid in subiecto, non autem nouam formam, sed facit quod subiectum participet formam prius existentem perfectius, aut quod amplius se extendat. Hæc ille. De responso vero, quam recitat Sco. ibidem non curo, quia nostra responso alia est ab illa. Non enim dicimus, quod quantitas sit subiectum rarefactionis, & nõ terminus. Aut quod magis & minus sint termini, sicut illa responso ponit. Sed responso nostra dicit, quod in rarefactione ipsa quantitas est terminus a quo, & terminus ad quem, tamen sub alio & alio esse. Ad Secundum negatur secunda consequentia ibidem facta, qua infertur quelibet pars rari est rarior, igitur est quanta noua quantitate. Patet ex prædictis, quod sicut secundum viam Sancti Thom. prædictam, habitus vel alia qualitas potest augeri, nulla forma noua addita, sic & quantitas modo prædicta. Ad primum Aureoli contra quintam conclusionem dicitur, quod de distinctione quantitatis, vel dimensionis terminatæ ab interminata beatus Thom. varie videtur fuisse locutus in scriptis, & in opusculis, & in summa. Nam in scriptis visus est velle, quod dimensio interminata sit quoddam accidens cognatum materiæ, vt posuit Commentator. In super, quod talis dimensio per tanto dicitur esse accidens potentiale, quia te habet ad dimensiones terminatas sicut materia ad formas, ita quod realiter distinguitur ab eis sicut potentia ab actu, & sicut perpetuum a corruptibili, & sicut accidens præcedens formam substantialem ab accidentibus sequentibus eam. Sed in prima parte, & in quæstionibus de anima repudiatur illam positionem, potissime quantum ad duo. Primum est, quod quantitas interminata præcedat formam substantialem in materia. Secundum est, quod distinguatur realiter a quantitate terminata per essentiam, ideo pro nunc non teneo illam viam, quam ponit in scriptis, sed viam quam tenet in summa. Et dico quod quantitas interminata & quantitas terminata non sunt duo accidentia realiter distincta, sed eadem essentia quantitatis dicitur terminata prout habet actuale terminum sui generis intrinsecum vel extrinsecum eo modo, quo exponit arguens, & bene. Eadem vero dicitur interminata prout consideratur sine tali termino, & vt exilens in potentia ad alium terminum. Et forte ita intelligebat Sanctus Thom. in scriptis dicens diuisionem terminatam esse ens actu, & dimensionem interminatam esse ens in potentia, non quod hoc & illud essent essentialiter distincta, sed sicut considerationem vel sicut esse eĩ modo. Et ideo ad argumenta Aureoli non oportet respondere, quia verum concludunt, sed non contra nos nisi pro tanto, quia in secundo argumento supponitur falsum, & contra nos scilicet quod dimensiones interminatæ præcedunt formam substantialem in materia. Hoc enim negatur, nec auctoritas Commentatoris recipitur in hac parte. Similiter in tertio argumento idem falsum assumitur. Et ad probationem illius dicitur, quod falsum assumitur secundum quod idem demonstratum transferatur de caritate in terrestreitate. Nam nihil quod manet in carne, remanet in terra nisi materia prima, & non aliqua eadem forma substantialis, aut accidentalis, vt aliàs dicendum est. Similiter in quarto idem falsum implicatur scilicet quod eadem dimensio actualis maneat in generato & corrupto. Et ad eius probationem dicitur, quod ista propositio. Corpus sit ex non corpore, habet triplicem sensum. Primus est, quod ly ex dicat habitudinem subiecti vel materiæ, & isto modo conceditur, quia ignis qui est corpus generatur ex materia, quæ in instanti generationis perdit totaliter priores dimensiones, & omnes formas substantiales & accidentales præcedentes, & in eodem instanti acquirat formam substantialem, & nouas Capreolus 2. Sen. lib 3 dime-

Ad argu. Aureoli contra quintam conclusionem

Eadem quantitas dicitur terminata & interminata. Conceditur apparatus contradictionis.

Corpus sit ex non corpore, quis vnus. Idem infra ad secundum contra sextam primo lo.

dimensiones, & prius natura acquirit formam substantialem quam dimensiones modo alijs exposito, & sic corpus fit ex non corpore, quia ex materia, quae prius intelligitur sine quantitate quam sub quantitate. Secundus sensus potest esse prout ly ex dicitur habitudinem termini a quo, & sic dicta propositio est falsa, quia sicut generatum est corpus, ita corruptum, ex quo ignis generatur, puta lignum erat corpus. Tertius sensus potest esse, quod ly ex dicitur ordinem temporis, ut sit sensus quod eadem res prius tempore erat incorporea, & postea effecta est corporea, & hic sensus est falsus. Bene tamen conceditur, quod eadem substantia prius natura, vel consideratione fuit incorporea, & postea corporea. Tunc dico quod dicta propositio in sensu, quo est falsa non sequitur ex positione nostra, quae dicimus novam quantitatem acquiri in generatione substantiali, & antiquam corrumpi in corruptione substantiali, ut alijs fuit dictum. Alia quae dicuntur in hoc argumento possunt concedi nisi quod auctoritas. Commentatoris dicens, quod nulla dimensio separatur a materia falsa est. Ad argumenta Gregorij contra eandem conclusionem dicitur, quod verum concludunt, sed non contra conclusionem, licet concludant contra opinionem, quam Sanctus Thomas in scriptis visus est tenere, ut patet. Conceditur enim quod super fluum est ponere duplicem dimensionem cum reali distinctione. Ad Secundum similiter dicitur, quod verum concludit, quia impossibile est duas dimensiones aequales simul eandem materiam informare. Ad Tertium dicitur, quod nulla quantitas acquiritur, vel perditur per alterationem praecedentem inductionem formae substantialis ante inductionem illius, sed conceditur, quod in instanti inductionis formae praecedens dimensio perditur, & nova acquiritur. Ad Quartum dicitur, quod multa vera dicit, sed aliqua falsa interlerit. Primum est, quod dimensio, quae prius stabat cum forma aquae, postea fiat cum forma aeris. Secundum est, quod materia nullo modo sit causa quantitatis secundum suam essentiam, sed solum quod sit tanta vel tanta, vel sic aut aliter figurata, aut terminata. Tertium est, quod quantitas in formans aliquam portionem materiae nunquam possit ab ea separari naturaliter seu quod sit ingenua & incorruptibilis per naturam. Omnia enim haec & similia sunt contra mentem Sancti Thomae in summa, ut sepe dictum fuit. Ad argumenta contra sextam conclusionem primo loco adducta ex dictis Commentatoris respondetur in libello, qui attribuitur Sancto Thomae. & intrinsecus de natura materiae, ubi sic ait. Nunc superest modum constitutionis rei considerare. Vbi primo advertendum est, quod nihil penitus commune est formae & privationi, nisi materia nuda, quia terminus actionis physicae scilicet generatio attingit nudam essentiam materiae, quae generatio non est motus. Alteratio autem non attingit ipsam essentiam materiae, cum nullo modo accidens transeat suum subiectum. Subiectum autem alterationis est ens actu habens diversas partes, quia alteratio motus est. Loquimur enim de alteratione, quae est semper abijciendo aliquid a re alterata, talis namque alterationis terminus est generatio. Materiam autem habere diversas partes per se, non est possibile, quia diversitas partium proprie est compositi ipsius constituti ex diversis partibus. Vnde materia sicut est in potentia ad formam in cuius acquisitione est generatio compositi, constituitur ex diversis partibus, ita est in potentia ad diversitatem partium ipsius compositi ex ea geniti. Ex materia enim non generatur forma secundum philosophum per se, quia ex quo generatur aliquid per se, est pars eius, materia autem non est pars formae, sed ipsius compositi, ideo compositum generatur per se septimo metaphysicorum. Compositum autem dicitur, quia diversas partes habet, vnde diversitas partium non est materiae, nec formae per se, sed compositi. Compositum vero esse nihil aliud est quam materiam transmutari ad formam, ad quam erat in potentia. Ex quo manifestum est, quod non aliunde materia est in potentia ad partes terminatas & distinctas quam per illud, quod est in potentia ad formam, cuius inductio est generatio compositi ex diversis partibus, ut dictum est. Et ex hoc ulterius manifestum est, quod nulla potentia ponenda

Ad argum. Greg. contra eandem conclusionem.

Ad arg. contra sextam conclusionem primo loco adducta ex dictis Commentatoris. Cap. quinto Nihil est compositum & privationi nisi materia nuda.

Tex. com. 13.

da est a parte materiae, nisi illa quae perficitur per formam substantialem, cum ad idem genus spectent materia sua & forma. Potentia autem, in qua dimensiones praedicte ponuntur, non informatur forma substantialis, cum non ad idem genus substantiae pertineat. Impossibile est igitur aliam potentiam ponere a parte materiae respectu formae substantialis, & respectu diversitatis partium ipsius compositi generati per inductionem formae in materia, & ideo manifestus est error Averrois, qui posuit dimensiones interminatas habere quandam potentiam ad dimensiones terminatas, aliam a potentia materiae ad formam substantialem. Quando igitur aliqua forma substantialis perficit materiam, sicut potentia materiae ad formam est reducta ad actum, ita per virtutem eiusdem formae est transmutata materia ad dimensionem & terminationem partium totius. In forma enim substantiali non solum est vis perfectiva materiae, sed etiam distinctiva totius per partes. Et huic necesse est respondere potentiam a parte materiae, quae recipiat & ipsam perfectionem suam per formam, & etiam partium sequentem diversitatem. Ad huius igitur evidentiam considerandum est, quod si tota materia actiuorum & passiuorum attendatur, inveniuntur eius potentia in quadam latitudine esse, quae nihil aliud est quam amplitudo suae proportionis ad omnes formas actiuorum & passiuorum, quae in ea simul esse possunt. Si enim possibile esset eam spoliari & nudari ab omni forma, quam modo habet, certum est, quod nihil diversitatis in ea reperiretur, nec aliqua partium distincta, cum quantitas sine forma substantiali esse non possit. Sed non propter hoc aliquid de periret de sua potentia & receptibilitate formarum, quae de ea educi possunt, vel possent. Vnde de ea simul omnes formae, quae modo in ea inveniuntur, per agens sufficiens educi possent. Non sic autem est de materia alicuius rei particularis, quae si spoliaretur omni forma, non relinquere-tur in ea tam ampla potentia ad formas educibiles, sicut inveniuntur in materia accepta in sua universalitate. Vnde nec tot sensibiles qualitates, nec tanta quantitas per quodcumque agens de ea educeretur sola potentia sua transmutata ad actum. Quia igitur diversae formae simul in materia recipi possint, ut sunt quatuor formae elementares & diversae formae mixtorum ex amplitudine proportionis ipsius materiae ad suas formas, contingit non ex aliqua diversitate praesistente in materia per aliquam quantitatem. Vnde ad susceptionem diversarum formarum non est necesse praesistere in materia diversitate aliquam partium, sed subsequi necesse est hoc, quia inductio diversarum formarum est generatio diversarum compositorum habentium diversas partes, ut dictum est, praecedit tamen necesse in materia proportio capacitatis, quam scire non possumus, nisi secundum quod videmus in ea plures formas, sicut in tota materia, vel vnam tantum, sicut est in materia alicuius rei particularis. Vnde ponere quodcumque partitionem a parte materiae, quasi necessariam ad inductionem diversarum formarum simul, & hanc praesistere, sequitur imaginationem illius, qui ponit formas dari ab extra, quae cum in se diversitatem habeant praeter suam materiam, sequi videtur materiam diversitatem partium habere per naturam quantitatis ad suscipiendum diversas formas, cum in vna parte recipi non possint. Sed cum formae non dentur ab extra, sed educantur de potentia materiae per eius transmutationem secundum philosophum. Materia autem secundum id, quod est, sit in potentia ad formas substantiales, quae sunt eius actus impossibile est quancumque partitionem ante formam substantialem in ea ponere cum inductio formae sit generatio compositi, cuius solum est habere partes per se. Materia autem & forma non habent partes nisi per accidens, vnde non dividitur nisi per accidens ad divisionem totius. Ex quo manifestum est, quod priusquam compositum constitueretur, nulla partibilitas sumitur a parte materiae, cum hoc non competat sibi nisi per accidens, quod autem est per accidens, per posterius est. Ex dictis igitur manifestum est, quod ratio Commentatoris non cogit ponere dimensiones interminatas necessario praecedere vel praesistere in materia ad in-

Ad arg. contra sextam conclusionem primo loco adducta ex dictis Commentatoris. Cap. quinto Nihil est compositum & privationi nisi materia nuda.

Ad arg. contra sextam conclusionem primo loco adducta ex dictis Commentatoris. Cap. quinto Nihil est compositum & privationi nisi materia nuda.

Ad arg. contra sextam conclusionem primo loco adducta ex dictis Commentatoris. Cap. quinto Nihil est compositum & privationi nisi materia nuda.

ad inductionem diversarum formarum simul, cum aliud possit esse sufficiens ratio huius, ut dictum est. Deceptus autem fuit ex consideratione materiae in re particulari, ad cuius similitudinem locutus est de tota materia. Videmus enim, quod in materia rei particularis sive in re particulari est duplex totum scilicet totum essentiae, & totum quantitatis, & secundum totum non debetur materiae, nisi per accidens, & similiter est de forma rei particularis. Materia igitur tota secundum totalitatem essentiae suae est in qualibet parte rei, non autem secundum totalitatem quantitatis, & similiter est de forma rei particularis. Tota enim forma ignis est in qualibet parte suae materiae recipiendo totum essentiae, cum tota distinctio ignis cuilibet suae parti conveniat, non autem recipiendo totum quantitatis suae. Inter formas tamen particulares sciendum est, quod anima humana non est quanta, nec per se, nec per accidens. Per hunc igitur modum opinatus est Averrois ipsam materiam in sua unitate secundum totum suae essentiae esse in qualibet re particulari, quae est ut pars totius ex materia generati. Et ideo posuit in ea quantitatem secundum se totam, ut secundum quantitatem diversificaretur per accidens, & non esset tota totalitate quantitatis in qualibet re particulari, in qua tamen esset tota totalitate essentiae. Sed cum cum de materia non sit loquendum nisi in ordine ad formam suam secundum philosophum. Manifestum est non esse simile de materia particulari, & in sua universalitate, sicut necesse est simile de forma particulari, & in sua universalitate. Forma enim in universalitate est quicquid potest de potentia totius materiae educi. Manifesta est igitur differentia, quia forma particularis tota secundum essentiam est in qualibet parte materiae, & materia similiter tota sub qualibet parte formae. Tota autem forma in universalitate etiam secundum totum essentiae non est in qualibet parte materiae, alioquin etiam in materia, quae est sub forma aeris, esset essentia formae ignis, & omnium aliorum, quae de materia generantur. Vnde necessario propter proportionem materiae ad formam, tota materia in communi secundum totum essentiae suae non erit sub forma vnius eorum, quae de materia generantur. Haec igitur totalitas materiae est ipsa proportio capacitatis suae respectu formae, & non aliqua diversitas introducta per quantitatem. Sicut enim forma in quadam ampliatione essentiae consistit, in qua comprehenditur quicquid de materia educi potest, ita secundum propriam rationem materiae correspondentis inveniuntur amplitudo capacitatis. Aliter enim ex materia, quae est in qualibet re particulari, posset totum generari, quod generatur ex tota materia, quod manifestum est esse falsum, cum ex minimo, quod potest esse in igne, nullam formam aliam possibile sit educi. Haec ibi. Ex quibus possunt & dicta principaliter colligi. Primum est quod forma & privationi vel duabus formis substantiibus in materia succedentibus sibi invicem nihil est commune, nisi materia prima, & non aliqua dimensio terminata vel interminata, nec aliqua qualitas, aut aliud a cecidens stans nunc cum hac, nunc cum illa forma. Secundum est, quod in re materiali non est ponenda duplex potentia coeua, quarum vna sit de genere substantiae ad formas substantiales, & alia de genere quantitatis ad quantitates terminatas. Sed eadem potentia materiae primo est ad formam substantialem, & consequenter ad partibilitatem vel quantitatem. Tertium est, quod materia non habet partes per se, nec forma, sed ex consequenti. Sed ipsum compositum per se habet partes, quia ipsum solum est subiectum quantitatis, non autem materia, nec forma. Quartum est, quod forma substantialis educita de potentia materiae non solum perficit materiam in esse substantiali, immo est causa proxima cuiuslibet distinctionis ipsius compositi, vel materiae vel suorum accidentium. Quantum est, quod causa originis quare materia est capax plurium formarum substantiarum simul non est aliqua partibilitas vel dimensio, aut quantitas praecedens omnes formas substantiales in materia, sed causa huius est amplitudo capacitatis materiae proportionata latitudini omnium formarum de materia educibilium, ita quod pluralitas formarum

in materia non praesupponit, sed causat potius pluralitatem partium materiae. Sextum est, quod vana est imaginatio ponentium formas venire ab extrinseco, & collocari in diversis materiae partibus praecedentibus adventum formarum, quin potius formae ex materia pululant, & secum partibilitatem portant. Septimum est, quod licet materia alicuius rei particularis sit tota in qualibet parte illius loquendo de totalitate essentiae, & non de totalitate quantitatis, tamen materia in sua universalitate accepta non est tota quacumque totalitate in aliquo composito particulari, sed sub diversis, & simile est de forma particulari, & communi. Octavum est, quod ex materia, quae est sub forma aeni non potest generari quicquid potest generari de materia in tota sua universalitate accepta. Haec 8. praedicta in praedictis continentur. Ex quibus patet responsio ad dicta, & argumenta Commentatoris. Nam prima probatio fundatur in hoc quod diversae formae substantiales praerigunt diversas partes materiae, in quibus recipiantur. Hoc autem negandum est, quia ut patet per praedicta, pluralitas formarum non praesupponit, sed causat materiae partibilitatem. Non ergo intelligendum est, quod duae formae recipiantur in eadem parte materiae, sed in pluribus, tamen illa pluralitas non praecedit tempore, nec natura, sed natura sequitur pluralitatem formarum, est tamen simul tempore. Secunda vero ratio Commentatoris fundatur in hoc, quod ex non corpore non potest fieri corpus, nec ex indivisibili divisibile, hoc autem esset nisi praetelligantur dimensiones in materia ipsis formis substantiibus &c. Ad hoc autem supra dictum est, quia consequens illatum potest concedi in vno sensu, & negari in alio modo praeposito. Pro nunc autem dico, quod non solum est possibile, immo necessarium quod corpus in actu fiat ex non corpore in actu, sicut album ex non albo. Foret tamen inconueniens si corpus in actu fieret ex eo, quod non esset corpus actu nec potentia. Hoc autem nos non dicimus, sed solum quod corpus, puta lapis sit ex materia, quae non est corpus in actu, sed in potentia. Illa tamen potentia non est dimensio quacumque, aut quantitas interminata, sed ipsa essentia materiae, quae est potentia ad multiplex esse substantiale scilicet & accidentale. Ex his de facili patet ad reliqua dicta Commentatoris. Ad argumenta secundo loco inducta contra eandem conclusionem, quae sunt Gregorij, patet responsio de facili. Ad primum namque dicitur, quod successio diversarum quantitatum in eadem materia non contingit primo modo, nec tertio modo, sed secundo modo ibidem tacto, ideo argumenta improbantia successione quantitatum in primo casu, & tertio conceduntur, sicut supra dictum fuit. Argumenta vero improbantia talem successione in 2. casu non concludunt, ut in materia de inseparabilitate materiae a forma dictum fuit. Ad Secundum dicitur, quod illa quatuor motiva sufficienter probant nullam quantitatem esse coequam materiae, & esse in generabilem & incorruptibilem per naturam. Et cum arguens responderet ad primum argumentum dicens, quod materia sola est subiectum quantitatis, & non ipsum compositum, patet quod ista solutio non valet, quia subiectum accidentium, ut alias ostensum est, oportet esse ens actu, potissime loquendo de accidentibus, secundum quae potest esse motus proprius, cuiusmodi est quantitas. Et de hoc alias satis dictum est, quia hoc repugnat Arist. quinto physicorum. Similiter responsio ad secundum motuum non valet. Si enim actus secundum quid praecedit in materia actio simpliciter, & remanet cum actu secundum quid, tunc oportet quod praecedat non solum tempore, sed aliqua causalitate, potissime cum actus simpliciter, secundum hanc viam praesupponat actum secundum quid, & non contra, quod est falsum. Item sequitur, quod ens secundum quid sit prius ente simpliciter, & ens per accidens, ente per se, quia materia cum tali quantitate est ens per accidens, & secundum quid. Item sequitur, quod substantiae generabilis & corruptibilis sint quatuor principia scilicet materia, quantitas, forma, privatio. Itaque sequitur, quod materia maiorem colligationem habeat ad formam accidentalem, quam

Ad arg. Com. in stat. pot. in proba. sex. conclusio.

In solu. primi Aure. contra quintam.

Ad argum. Greg. contra quintam.

Dist. conclusioe secunda.

Dist. 13. ad arg. Greg. & Aure. contra tertiam. Quantitas non praecedit in materia formam substantialem.

ad substantialem, quia a qualibet substantiali est separabilis, non autem a quantitate. Item sequitur, quod potentia materia essentialiter respiciat actum alterius generis quam actum proprii generis, & essentialiorem ordinem habeat ad accidens, quam ad substantiam. Similiter responsio ad tertium motuum parum valet, quia subiectu generationis substantialis, & simpliciter secundum philosophum primo, & 5. physicorum, nihil actualitatis de se habet. Similiter responsio ad quantum non valet, quia omne accidens naturale causatur a forma & materia secundum philosophum in multis locis. Secundum autem illam solutionem tale accidens dependeret solum a Deo, & a materia prima, & non ab aliqua causa efficiente naturali, nec ab aliqua forma substantiali creata, nisi secundum quid scilicet quantum ad extensionem vel restrictionem, per quas secundum arguentem nihil nouum acquiritur quantitati. Verum tamen quia Gregorius arguendo contra tertiam conclusionem, & contra istam, etiam habet pro inconuenienti, quod quantitas possit intendi vel remitti, ideo possit esse dubium circa hoc. Dicit enim philosophus in predicamentis, quod quantitas non suscipit magis & minus, & dat exemplum de trinario, & quinario, & de tempore, ex quo videtur, quod quantitas nullo modo possit intendi. Videtur mihi in hac parte dicendum, quod Aristoteles non intendit negare omnem modum intensiois a quantitate, cum quarto physico comparet augmentum quantitatis per rarefactionem augmento calorum per intensioem. Vnde & Sanctus Thomas secunda secundae q. 24. arti. 5. in solutione primi dicit, quod quantitas corporalis potest intendi, sicut alia forma accidentales. Et simile ponit prima secundae q. 52. articulo 2. in solutione primi. Sed forte mens Aristoteles, quod quantitas non eodem modo intenditur, nec suscipit magis & minus, sicut alia accidentia, quia alie forme accidentales sic sunt intensibiles & remissibiles, quod sunt per se terminus motus, quantitas uero dum intenditur, ipsa non est per se terminus motus, sed consequitur terminum. Et de hoc dictum fuit supra in probatione quartae conclusionis, ubi allegatur Sanctus Thomas primo secundae dif. 17. Item aliter potest dici, quod quantitas potest dupliciter considerari. Vno modo in se, ut est quantitas continua praescindens ab omni ratione quantitatis discretae. Et sic potest suscipere magis & minus, nam eadem quantitas continua, nunc est extensior, nunc minus extensa. Alio modo potest considerari, ut induit rationem numeri, ut puta cum dicitur bicubita, tricubita, & sic non suscipit magis & minus. Et ad hunc sensum debet intelligi illud, quod idem Sanctus Thomas dicit prima secundae q. 52. articulo 1. Duobus (inquit) modis potest contingere, quod forma non participatur secundum magis & minus. Vno modo, quia participans ipsam habet speciem secundum ipsam, & propter hoc dicit philosophus 8. metaphysic. quod sicut numerus non habet magis & minus, sic nec substantia, quae est secundum speciem, quantum ad participationem formae specificae, sed si quid quae cum materia, secundum materiales dispositiones inuenitur magis & minus in substantia. Alio modo ex hoc, quod ipsa indiuisibilitas est de ratione formae. Vnde oportet quod si aliquid participet formam illam, quod participet illam secundum rationem indiuisibilitatis. Et vide quod species numeri non dicuntur secundum magis & minus, quia vnaequeque species in eis constituitur per indiuisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuae, quae secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum, tricubitum &c. Si enim Sanctus Thomas intendit excludere omnem intensioem a quantitate, contradiceret sibi ipsi sequenti articulo in solutione primi, & secunda secundae q. 24. arti. 5. Ad Quintum dicitur, quod illa auctoritas est Commentatoris, non autem philosophi, ideo neganda est. Ad ea, quae ultimo contra dictam conclusionem in ducuntur ex dictis Sancti Thomae, patet responsio per praedicta. Nam licet Sanctus Thomas in praecedentibus operibus tenuisset, quod dimensiones interminatae sunt coeque materiae & ingenerabiles & incorruptibiles, ac per hoc priores qualibet forma substantiali, tamen in ultimis operibus suis sicut in prima parte, & questionibus

Of accidens naturale causatur a forma & materia.

Tex. com. 84.

Quantitas non eo modo suscipit magis & minus quo alia forma accidentales.

Duobus modis contingit forma non suscipere magis & minus.

Ad argu. vltimo lo. contra istam conclusionem.

de anima posuit oppositum, & ideo suae ultimae determinationi super hac materia videtur standum reiectis primis, ubi sequebatur aliorum opiniones. Ad argumentum in principio questionis factum dicitur, quod in casu argumenti motus rarefactionis secundum quosdam, esset sine subiecto, sicut ponit Scotus, & Godofredus, & multi alij. Aureolus uero diceret, quod ille motus est subiectiue in qualitatibus eucharisticae sicut & quantitas. Ego autem dico, quod ibi est motus, ubi est suus terminus, ideo si rarefactio sit motus cuius terminus sit quae altas, talis motus est subiectiue in quantitate. Si uero terminus eius sit quantitas, ille est sine subiecto, cum secundum me motus & eius terminus sint idem essentialiter differentes solum secundum aliud & aliud esse, vel alium & alium modum essendi. Verum autem ratiocinatio sit qualitas vel quantitas, puto quod qualitas, ut videtur velle Sanctus Thomas primo secundae dif. 17. & 2. sen. dis. 30. & multis alijs locis.

DISTINCTIO XIX. QVAESTIO I.

Utrum ex minima parte coeque vel ex minima carne Ade potuerit formari corpus Eue sine additione materiae exterioris.



IRCA decimanonam secundae sententiae dicitur. Utrum ex minima parte coeque vel ex minima carne Ade potuerit formari corpus Eue sine additione materiae exterioris. Et arguitur quod sic. Quia indiuisibile additum indiuisibili non facit ipsum maius, ut patet ex sexto physico, sed materia secundum se est indiuisibilis, ergo additio materiae ad materiam non facit aliquid maius. Si ergo ante additionem materiae ad minimam carnem, vel ad minimam partem coeque non potuit ex ipsa formari corpus Eue, per eandem rationem nec post, cum secundum additionem materiae solius nihil efficiatur maius.

IN oppositum arguitur sic. Impossibile est totum equari parti, omne enim totum maius est sua parte, sed minima pars coeque vel carnis Ade equabatur secundum materiam alicui parti corporis mulieris, ergo non equabatur toti materiae corporis mulieris. Fuit ergo necessarium in corpore mulieris aliqua materia praeter materiam coeque.

IN hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Est deuenire ad tam paruum carnem, vel ad tam paruum os, vel osis partem, quod non potest naturaliter esse minor, saltem separabilis, & per se existens. Istam conclusionem ponit Sanctus Thomas in scripto super primo physico, ubi sic dicit. Si partes alicuius totius non habent aliquam determinatam magnitudinem vel paruitatem, necesse est quod totum non habeat determinatam magnitudinem vel paruitatem, sed contingit totum esse cuiuslibet magnitudinis vel paruitatis. Et hoc ideo, quia quantitas totius dependet ex partibus, vel conseruitur ex illis. Sed hoc intelligendum est de partibus existentibus actu in toto, sicut sunt caro, neruus, & os, quae actu existunt in animali. Et hoc quod dicit Aristoteles. Dico autem talium aliquam partium, in quam cum infit diuiditur totum. Et per hoc excluduntur partes continui totius, quae sunt in potentia in ipso. Sed impossibile est quod animal, vel planta, vel aliquid huiusmodi habeat se indeterminate ad quancunque magnitudinem vel paruitatem. Est enim aliqua quantitas ita magna, ultra quam nullum animal extenditur, & aliqua ita parua, infra quam nullum animal inuenitur. Et similiter dicendum est de planta, ergo sequitur a destructione consequentis, quod neque aliqua partium sit indeterminate quantitas, quia simile est de toto & de tempore.

Tex. com. 81. meo.

Tex. com. 81.

Tex. com. 81.

Tex. com. 81.

tempore. Sed caro, & os & huiusmodi sunt partes animae, & fractus sunt partes plantarum, ergo impossibile est, quod caro & os & huiusmodi habeant indeterminatem quantitatem, vel secundum magis vel secundum minus. Non est igitur possibile, quod partes carnis, aut osis sint indiuisibiles propter paruitatem. Videtur autem quod haec dicitur contrarium esse diuisioni continui in infinitum. Si enim continuum in infinitum est indiuisibile, totum autem continuum quoddam est, videtur quod sit in infinitum indiuisibile. Omnem igitur paruitatem determinatam transcendit pars carnis secundum diuisionem infinitam. Sed dicendum, quod licet corpus mathematice acceptum sit indiuisibile in infinitum, corpus tamen naturale non est in infinitum indiuisibile. In corpore enim mathematico non consideratur nisi quantitas, in qua nihil inuenitur diuisioni nisi in infinitum repugnans. Sed in corpore naturali consideratur forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem, sicut & alia accidentia. Vnde non potest inueniri quantitas in specie carnis, nisi infra aliquos terminos determinatos. Haec Sanctus Thomas ibi simile ponit prima parte q. 7. articulo tertio ubi sic dicit. Omne corpus naturale habet determinatam formam. Cum igitur ad formam naturalem consequantur accidentia, necesse est, quod ad determinatam formam sequantur determinata accidentia inter quae est quantitas. Vnde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem & in maius & in minus. Haec ille. Idem ponit secundo secundae dif. 30. q. 2. articulo 2. Corpus (inquit) naturale non est indiuisibile in infinitum sed solum mathematicum, ut ex primo physico ex verbis Philosophi & Commentatoris haberi potest. Et dicitur corpus mathematicum corpus consideratum sub dimensione quantitatis. Hoc enim in infinitum diuidi potest, quia in ratione quantitatis continua non est aliquid quod diuisioni repugnet. Corpus autem naturale dicitur, quod consideratur secundum aliquam determinatam speciem & virtutem. Et hoc non potest diuidi in infinitum, quia quilibet species determinatam quantitatem requirit, & in plus & in minus sicut dicitur secundo de anima. Omnium natura constantium positus est terminus & ratio magnitudinis & augmenti, & ideo est inuenire aquam minimam, & minimam carnem, ut dicitur primo physico, quae si diuideretur non esset ulterius aqua vel caro. Haec ille. Secunda conclusio. Corpus Eue tantum & tale quantum & quale fuit in sua formatione fieri de costa Ade aut de aliquo minimo osis vel carnis absque additione materiae non fuit possibile. Haec ponit Sanctus Thomas prima parte q. 92. articulo 4. in solutione primi, ubi sic dicit. Quidam dicunt, quod per multiplicationem materiae absque alterius additione fuit formatum corpus mulieris ad modum, quo dominus quinque panes multiplicauit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim praedicta aut accidit secundum transmutationem substantiae ipsius materiae, aut secundum transmutationem dimensionum eius, non autem secundum transmutationem substantiae ipsius materiae. Tum quia materia secundum se considerata est omnino intransmutabilis, ut patet existens in potentia, & habens solum rationem subiecti. Tum etiam quia multitudo & magnitudo sunt praeter essentiam ipsius, & ideo nullo modo potest multiplicatio ipsius materiae intelligi manente eadem materia absque additione, nisi per hoc quod maiores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri scilicet eandem materiam accipere maiores diuisiones, ut philosophus dicit quarto physico. Dicere ergo materiam multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, vel diffinitionem absque diffinito. Vnde cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiae, vel per creationem, vel quod probabilius est per conuersionem. Vnde Augustinus super ier. ubi dicit hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinq; milia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum, quod fit per conuersionem alimenti. Dicitur tamen, vel ex quinque panibus turbas pauisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam praesistentem panum vel costae. Haec ille. Simile dicit in alio proposito q. 19. articulo primo. Non est (inquit) possibile

materiam multiplicari nisi talis multitudo attendatur vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactionibus quorum materia suscipit maiores dimensiones, vel secundum substantiam materiae. Sola autem eadem substantia materiae manente non potest dici, quod sit multiplicata, quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliqua diuisione causari. Vnde oportet quod aliqua alia substantia materiae adueniat, vel per creationem, vel per conuersionem alterius in ipsum. Vnde relinquatur, quod non potest aliqua materia multiplicari, nisi per rarefactionem, sicut cum ex aqua fit aer, vel per conuersionem alterius rei sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum, vel per creationem materiae. Sed manifestum est multiplicationem materiae in humanis corporibus non accidere per rarefactionem, quia sic corpora hominum perfectae etatis essent imperfectiora quam corpora puerorum. Nec iterum per creationem nouae materiae, quia secundum Gregorium omnia sunt simul creata secundum substantiam materiae licet non secundum speciem formae. Vnde relinquatur, quod multiplicatio corporis humani non sit nisi per hoc, quod alimentum conuertitur in veritatem corporis humani &c. Item secundum sen. dif. 19. q. 1. articulo 1. sic dicit. Quidam viri Magister, & Hugo de Sancto Victore voluit ex costa viri sine alicuius exterioris materiae additione, vel nouae materiae creatione corpus mulieris formatum fuisse. Hoc autem intelligibile non videtur. Si enim per multiplicationem materiae hoc factum dicant, oportet multiplicationem hanc aut secundum quantitatem tantum attendi, aut secundum essentiam materiae. Si primo modo sic oportet, ut eadem materia numero, quae prius fuit sub paruis dimensionibus, postmodum maiores dimensiones accipiat. Hoc autem idem est quod rarefieri, ut ex quarto physico patet. Et ita sequeretur corpus mulieris ex costa per modum rarefactionis esse formatum, quod expresse impossibile est. Si uero multiplicatio essentiam materiae contingat, cum nihil aliud sit multiplicari quam aliquid fieri, quod prius non erat, oportet quod aliquid materiae sit sub forma corporis mulieris, quod prius sub forma costae non erat. Hoc autem aliter esse non potest nisi per conuersionem alterius corporis in corpus mulieris, cuius materia sub forma eius remaneat, vel per hoc quod ibi aliquid materiae sit de nouo creatum, & ita oportet, quod per additionem materiae, vel de nouo creatae, vel sub forma alterius corporis existentis ex costa corpus mulieris formatum sit. Et sic etiam panum multiplicatio intelligi potest. Verius tamen videtur, quod per additionem materiae praesistentis hoc factum fuerit, cum omnia simul creata fuisse ad minus in materia Sancti communiter tradant. Haec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Quandoque corpus magnum fit ex paruo, hoc contingit per rarefactionem, aut per additionem, sed corpus mulieris magnum factum fuit ex costa paruae quantitatis, igitur hoc fuit per additionem, non per rarefactionem, quia corpus mulieris non erat rarius costa in tanta proportione, in qua erat maius: igitur hoc fuit per additionem modis superius expositis. Et in hoc primo articulo terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones, eo quidem contra primam arguit Scotus, per bando, quod non sit dare minimum formae naturalis. Primo Quia Aristoteles in de sensu & sensato soluens illam dubitationem, scilicet an formae sensibiles sint indiuisibiles in infinitum, dicit quod qualitates sensibiles sunt determinatae secundum species, sed de quacunque vna qualitate singulari, utrum ipsa habeat terminabilitatem in se, videtur dicere quod non, quia (inquit) existunt in continuitate, & in his sumendum quod habet aliud in actu aliud in potentia, sicut continuum hoc est, sicut continuum est vultu per se in actu, & plura in potentia, licet per accidens. Et tunc reducta potentialitate quanti ad actum per se, reductur etiam potentialitas passionis ad actum per accidens ita quod nunquam quantitas per diuisionem diuiditur in quanta mathematica, quia sicut naturale non componitur ex mathematicis, ita nec diuiditur in mathematica, sed in naturalia. Secundo. Quia quandoque aliqua passio

Tex. com. 84.

Tex. 15. Veru sit dare minimum formae naturalis

speciem,quam secundum numerum,quam secundum modum & terminum & figuram. Et sic patet quod non sequitur quod omne, quod est indivisibile divisione realis separationis, sit non quantum, seu quod cui repugnat divisio primo modo dicta, repugnet, & sit impossibilis quantitas, sicut non oportet quod cuicumque est in compositibilis in divisione, sit in compositibilis anima rationalis, quae penitus est indivisibilis. Ad tertium dicitur quod responsio ibidem data sufficiens est. Tunc ad primam eius improbationem dicitur, quod non est essentialiter quanto ut quantum est, posse dividi primo modo superius dicto, sed solum quantitati. Ad confirmationem quae tangit plura capita dicitur pluraliter. Ad primum quidem dicitur, quod consequentia non valet, quia per se existentia non est passio consequens de per se naturam qualitercunque se habentem, sed specialiter & determinato modo, ideo non oportet, quod si convenit uni individuo, quod possit cuilibet & qualitercunque se habenti individuo sub illa natura contineri. Ad secundum dicitur, quod minor est falsa, quia plus requiritur ad per se existere & solitarie & i tertio modo dicendi per se, vel in tertio modo per seitas quam ad esse individuum alicuius naturae, quia vnum potest ab alio separari, sicut pater de humanitate Christi, & partibus eius, quarum quaelibet est individuum alicuius naturae, nec tamen est per se per seitate tertii modi, de qua in proposito fit sermo. Ad tertium dicitur, quod consequentia ibidem facta nulla est. Non enim omne quod est prius alio natura vel causalitate potest naturaliter esse sine alio & solitarie per seitate tertii modi, nisi loquamur de priori prioritate causa efficientis, vel forme non ducte de potentia materiae, vel materiae indifferentis ad diversas formas, manifeste namque apparet, quod caput licet sit pars hominis, non tamen potest per se esse ante vel post hominem, vel sine homine. Et sic patet ex praedictis, quod forma naturalis non habet ex se possibilitatem ad hoc, quod sub qualicunque & quantacunque quantitate possit existere, immo ex natura sua determinat sibi certum terminum, & certam latitudinem, ultra vel citra quam existere non possit, & quod non est vique quaque simile de quantitate, & de formis substantialibus, aut qualitatibus physicis. Ad illud autem, quod adducitur de conversione in continens, dicitur primo, quod dum peruentum esset ad minimum naturale, puta minima carnem, si illa ulterius divideretur verisimile est quod statim converteretur in aerem, vel aquam, aut ignem, aut aliquid continens, vel forte in aliquid substantiam. Secundo dicitur, quod hoc non solum fieret ab extrinseco, immo haberet causam ab intrinseco, quia scilicet forma carnis repugnat esse sub minori quantitate, quia data quantitas fuit minima sub qua poterat forma carnis existere. Tertio dicitur, quod casus ibi positus impossibilis est per naturam. Illud tamen concessio dicitur, quod si aqua minima divideretur, ipsa converteretur in aliquod elementum, puta in terram, aut in aliud elementum sicut deo placeret, quia etiam de hoc non oportet sollicitari. Quarto dicitur, quod casus impiiatur contradictionem quantum ad hoc, quod ponit ex vna parte circumscribi omne corruptivum, & ex alia ponit aliquid diuturnum carnis, nam omne diuturnum talis carnis vel aquae minime esset vti que eius corruptivum. Quinto dicitur, quod licet nulla paritas repugnet formae aquae inexistens alicui toto, tamen aliqua paritas repugnat formae aquae per se & separatim existentis, ideo haec consequentia non valet, ista paritas praecessit in toto, igitur illa paritas potest per se existere &c. Aliquam enim dispositionem requirit forma naturalis in suo subiecto primo & adaequato & totali quam non requirit in qualibet parte illius subiecti, & huiusmodi dispositio est figura & quantitas, & ideo quia pars a toto separata non habet in proposito dispositionem, quam requirit forma aquae in suo primo subiectivo, totum autem a quo separata est illam dispositionem habebat, ideo nimirum si aliqua pars materiae inexistens toti poterat informari forma aquae, non autem dum est separata, quia dum erat in toto, non erat primum & adaequatum informabile, sed partiale. Dum autem separatur, efficitur primum in formabile. Ad aliud quod ibi adducitur de minimo motu & tempore, dicitur quod

Non est individuum subiectum per se solitarie existere.

Non omne natura prius alio potest per se solitarie existere potest.

Divisio minima aucta potest esse vel carne verisimile est converteretur in continens.

Non est dare minimum in n. ou locali euf in motu alterationis.

si loquantur de motu alterationis, conceditur quod sicut est dare minimam qualitatem, ita & minimam alterationem, quia motus alterationis non est proprie continuus, immo nec aliquis motus proprie loquendo nisi motus localis, ut alias dictum fuit in primo sen. Et hoc tenet San. Thom. in multis locis. Potissime secunda secunda q. 24. artic. 6. Si autem loquamur de motu locali conceditur quod ille dividitur in infinitum, sicut & magnitudo, super quam est, ideo non est dare minimum motum localem, nec per consequens minimum tempus. Cuius diversitatis ratio est, quia motus reducitur ad genus sui termini & forte non differet essentialiter a termino nisi secundum perfectum & imperfectum. Per motum autem localem non acquiritur mobili aliqua forma naturalis absoluta, sed solum locus vel magnitudo exterior secundum vnam opinionem vel si aliquid ponit in mobili subiective inhaerens, illud non est quid absolute, sed respectu de genere vbi ut alias dictum fuit. Talis autem respectus divisibilis est in infinitum, quia ita bene fundari potest in parvo, sicut in magno, cum modice sit entitas. Similiter locus exterior, qui acquiritur divisibilis est in infinitum tali divisione, quae sufficit motui, scilicet licet secundum signationem partium sine actuali separatione illarum, ideo non est simile de hoc motu & de aliis, in quibus est acquisitio nouae formae absolute, vel destructione antiquae. Ad primum contra secundam conclusionem respondet Duran. in hunc modum. Haec inquit ratio non valet, quia quamvis in naturalibus sit dare minimum, puta minimum carnem, ut dicit prima suppositio, hoc tamen intelligendum est de minimo separato & per se existente. Sic enim est dare minimum in naturalibus, ita quod in minimo non saluaretur species, immo propter debilitatem virtutis statim resolveretur in corpus continens, sicut vult Ari. in lib. de sensu & sensato, quod modicus vapor infusus nari statim resolveretur in continens. Minimum autem coniunctum toti non est dare, sed quocumque parvo dato semper est accipere minus. Cum enim forma carnis extendatur extensione continuo, sicut in continuo non est dare, minimum, nec in carne, sed quilibet data, cum sit continua & divisibilis, est dare minorem, forsitan verum est, quod si separaretur, statim corrumpere. Cum ergo dicitur quod minimum aeris conuertitur in minimum aquae, aut in minus minimo. Dicendum quod conuertitur in aquam, & minus secundum accipium minimo separabili, illud tamen minus est coniunctum, & non separatum. In minus enim separatum conuerti non potest, quia nec illud potest esse, quia in separatis est dare minimum, sed bene potest conuerti in coniunctum minus minimo separato, quia in conu. etis non est dare minimum, & si illud coniunctum minus minimo separato conuertetur iterum in aerem, conuertetur in toto, parua aeris coniuncta, quae non efficerent nisi vnum minimum aeris separati, & non in toto. In minima separata, ut arguitur, ita non fieret aer magnus ex paruo, sed aqua qualis ex equali. Haec Duran. & bene quo ad hoc. Ad primum Duran. dicitur, quod distinctio rarefactionis non constituit essentialiter in hoc quod eadem materia accipiat maiores dimensiones quam prius, sicut bene probat argumentum, quia sicut differat quantitas a qualitate, ita augmentatio a rarefactione, cum raritas sit qualitas, sed cum hoc indubitanter verum est, quod ista duo sese inseparabiliter concomitantur, scilicet substantiam vel aliquam qualitatem rarefieri, & ipsam accipere maiores dimensiones quam prius. Non dico quod rarefactio sit augmentatio substantiae, nec econtra, ita quod impossibile est eadem qualitatem, vel substantiam accipere maiores dimensiones, quia eo facto efficitur rarior. Quid autem sit causa alterius, vtrum scilicet extensio quantitas sit causa rarefactionis, aut econtra, videtur dicendum quod rarefactio sit causa augmenti quantitatis in genere causa efficientis quoddammodo, econtra vero augmentatio quantitatis est causa rarefactionis in genere causa materialis, & quamuis ita sit, differat tamen rarefactio per hoc quod est materiam accipere maiores dimensiones, tanquam causa per effectum notioem quo ad nos, & naturaliter consequenter ac inseparabilem. Et ista solutio potest colligi ex dictis Sancti Thom. primo sen di. 17. cuius dicta posita sunt in q. praecedenti,

Ad arg. contra secundam conclusionem primo loco.

Ad arg. de cetera iustis.

denti & in probatione quartae conclusionis. Ad secundum negatur antedecem Et de hoc San. Thom. secundum sen di. 30. q. 2. ar. primo Aug. 10. super gen. ad litteram dicit, quod nihil est absurdum quam putare vllum esse corpus, quod manente naturae suae quantitate vndique cresceret nisi rareficeret. Augmentum autem corporis humani constat quod non fit per rarefactionem, nec iterum per additionem materiae de nouo create, quae materia hominum simul creauit Deus, ut sancti dicunt. Reflat ergo ut fiat augmentum per hoc, quod additur materia, quae liberat formae alterius corporis illo corpore in corpus humanum secundum veritatem conuersio, & hoc est nutrimentum. Nec potest exponi dictum Augustini ut dicunt quidam, quod Augustinus loquitur secundum commune modum, quo res crescunt, quia secundum hoc probatio sua contra Terulianum nihil valeret, qui ponebat animam crescere de nullo modo diminui. Magis autem conueniens est modus augmenti, quo corpus humanum crescit, quam quo anima cresceret. Simul enim etiam secundum Terulianum crescente corpore crescit anima, nec iterum potest dici, sicut dicitur, quod facienda est vis in hoc, quod dicit quod manente sua quantitate, ut sit sensus, corpus manens in sua quantitate, ita quod quantitas eius non sit augmentata, nec per additionem, neque per multiplicationem, non crescit nisi per rarefactionem. Cum enim augmentum proprie sit quantitas non potest intelligi, quod corpus crescat, & maneat eius quantitas secundum eandem dimensionem. Sed oportet intelligi quod dicit manente quantitate naturae suae, ut nulla quantitas adiciatur, vel quae eiusdem naturae sit, sicut aurum adiungitur auro, vel quae eadem naturam in ipsa coniunctio accipiat, sicut cibus aduenit carni. Vnde per hoc quod dicit manente, non remouetur nisi additio similis in natura. Si enim intenderet remouere multiplicationem, tunc etiam probatio sua nihil valeret, quia multo probabilius potest dici, si anima esset corpus, quod per multiplicationem, quam ponunt cresceret, quam dicitur de corpore hominis, quia spiritalior est. Haec San. Thom. Ex quo patet quod mens Augustini & Sancti Thom. est quod dato quod aliud sit raritas, & aliud quantitas, tamen impossibile est alicuius substantiae corporeae crescere quantitatem nullo addito similis naturae, quin eo ipso crescat raritas. Nec valet quod dicitur ibi de separatione absolutorum per diuinam potentiam, quia non omnia absoluta possunt illo modo separari, ut saepius dictum est potissime quando vnum talium est de ratione alterius, vel quando inter talia est naturalis consequentia. Ad tertium dicitur, quod iuxta praedicta distinctio rarefactionis non constituit essentialiter in hoc, quod est substantiam vel qualitatem amplius extendi, vel maiorem locum occupare modo quam prius sed potius in hoc quod est raritate interdi plus, & plus, ceditur tamen quod talis intentio nunquam contingit sine hoc quod dictum est, quia ad talem rarefactionem sequitur crementum, & maior extensio quantitatis & dimensionis, & cum hoc in tali rarefactione subiectum ipsius quantitatis, vel saltem aliqua qualitas inhaerens ipsi quantitati accipit maiores dimensiones quam prius, vel amplius extenditur quam prius, & maiorem locum requirit, ita quod rarefactio nunquam est sine cremento quantitatis, nec sine maiori extensione substantiae, vel qualitatis, & ideo in eucharistia potest esse rarefactio, licet non sit in substantia subiecta quantitati, quia est ibi raritas & multae qualitates inhaerentes quantitati, quae per intensionem raritatis possunt plus extendi quam prius. Sufficit ergo ad rarefactionem, quod qualitas inhaerens quantitati fiat extensior quam prius, sicut sufficeret quod subiectum quantitatis, si ibi esset, fieret extensius quam prius. Ari. autem & philosophi, quia putabant impossibile esse separationem quantitatis a subiecto, & per consequens reputabant rarefactionem esse non posse nisi materia vel substantiam, quae primo subiebat paruis dimensionibus, postea subiebat maioribus, & ideo diffiniebant rarefactionem per hoc, quod est materiam accipere maiores dimensiones. Nos autem sicut ponimus quantitatem sine subiecto remanere in eucharistia, cui multae qualitates inhaerent, quarum vna est raritas, possumus ponere rarefactionem sine substantia, quia raritas

aeque potest intendi, sicut si esset ibi substantia. Ad cuius intensionem sequuntur duo. Primum est intentio dimensionum. Secundum est qualitarum inhaerentium dimensionibus maior extensio quam prius. Ad quartum negatur minor, quia dicitur quod qualibet materia aeque indifferenter est in potentia ad quantitatem paruum & magnam. Et de hoc San. Thom. vbi supra sic dicit. Quidam dicunt quod materia prima quantum est in se caret omni quantitate & forma, ergo aequaliter se habet ad recipiendum omnes quantitates, sicut ad recipiendum omnes formas, vnde de materia prima quantum est in se de materia prima, in quouis paruo corpore recipere potest quantalibet, adeo quod ex grano militi potest fieri totus mundus, nec mirum cum ex materia punctali totus mundus sit factus. Cum enim materia quantitate careat, etiam indivisibilis est ad modum puncti se habens. Iste autem modus multipliciter deficit. Primo quia imaginatur indivisibilitatem materiae ad modum puncti, ut mundus ex materia sit factus quasi per quandam extensionem, sicut si res parua in magnam extendatur. Hoc autem non est verum. Materia enim dicitur indivisibilis per negationem totius generis quantitatis. Punctus autem est indivisibilis sicut quantitas principium, sicut determinatum habens, vnde ex materia res quantitate efficitur, non per extensionem, loquendo de materia prima, cum extensio non sit nisi eius, quod alicuius quantitatis erat, sed per quantaliter successione. Secundo. Quia & si materia prima prout in se consideratur nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cuiuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitate determinatam, & omnia alia accidentia secundum exigentiam formae materia recipiat, eo quod subiecta materia cum forma est causa eorum, quae in sunt ut dicitur primo phy. oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quae competat formae naturali, quae in materia esse potest. Materia vero prima non est in potentia ad alias formas, nisi ad illas quae sunt in rerum natura, vel per principia naturalia possunt educi. Si enim esset aliter, quae potentia passiva in materia, cui non responderet aliter, quae potentia actiua in rerum natura, illa potentia passiva esset superflua, ut dicit Commentator, & ideo materia prima non est receptibilis maioris quantitatis, quam sit quantitas mundi. Propter quod philosophus dicit tertio phy. quod non est possibile quantitatem augeri in infinitum loquendo naturaliter. Tertio. Quia si materia eadem, quae primo erat sub paruis dimensionibus, fiat sub maioribus dimensionibus, hoc non potest accidere nisi per rarefactionem, ut dictum est, & iste modus non competit in augmentatione corporis humani. Quarto. Quia quando loquimur de materia existente in hac re, iam dimitimus considerationem materiae absolute. Non enim potest accipi illud materiae, quod est in hac re, nisi secundum quod est diuisum ab illa parte materiae, quae est in re alia. Diuisio autem non accidit materiae, nisi secundum, quod consideratur sub dimensionibus saltem interminatis, quia remota quantitate, ut dicitur primo phys. substantia erit ens indivisibile. Vnde consideratio materiae huius rei est consideratio materiae non absolute, sed materiae sub dimensione existentis. Vnde non oportet ut quod conuenit materiae in quantum est absoluta & prima conueniat materiae existenti in hac re, prout accipitur in hac re existens, quia ex hoc rece datur a consideratione materiae primae, vnde materia, quae est in hac re existens, non est in potentia ad totam quantitatem mundi, sed vsque ad determinatum quid, quantum potest consequi per rarefactionem. Et hoc non excedit raritatem ignis, quia nulla raritas potest esse maior, ut dicit Commentator quarto physicorum Haec Sanctus Thom. Ex quibus apparet quod maior argumenti falsa est scilicet quod materia prima potissime materia huius rei sit in potentia ad quantacunque quantitatem, & hoc siue loquamur de potentia passiva naturali, siue de obedientia, & quia nulla creatura est infinite capacitatis. Ad quintum dicitur, quod si quantitas esset separata ab omni subiecto, & ab omni forma, & qualitate naturali illa non posset augeri, nisi per modum additionis quantitatis ad quantitatem, non autem per modum intensionis aut remissionis.

Opinio fuit quod materia est in se indifferens ad quantitates, vnde de materia prima.

Materia est in se indifferens ad quantitates, vnde de materia prima.

Ad nullam quantitatem materia vlt in potentia nisi in materia naturalis.

Text. com. 60.

Text. com. 160.

nis. Talis enim intentio fit per hoc quod quantitas magis participatur a subiecto, vel per hoc quod modus quantitatis, vel eius effectus formalis perfectius participatur a formis superuenientibus quantitati. Vtrunque autem horum desisset in tali causa. Ille autem secundus modus semper coniunctus est rarefactioni, quia in tali cremento quantitatis per modum intentionis aliqua substantia, vel saltem aliqua forma naturalis substantialis, aut accidentalis quae prius erat sub, vel cum parvis dimensionibus, postea fit sub maioribus, quod est rarefieri, vel saltem non est sine rarefactione. Ad primum Henrici negatur maior, quia licet non plures partes sint in paruo quam in magno, non tamen tot & tante, nec partes minoris sunt in potentia ad omnia illa, ad quae sunt in potentia partes maioris. Ad secundum eiusdem respondet Ber. de gannaco. Quod inquit dicitur, quod de materia coacta in se considerata potuit fieri modica, quia ad tot & tanta est in potentia materia modica, sicut multa, falsum est, quia de materia coacta secundum se considerata non potuit fieri, nisi mulier sine additione materis, nisi diceretur quod quantum de materia & non plus fuit in corpore mulieris quantum in coacta, quod dici non potest, nisi corpus mulieris esset multo rarius quam esset. Item licet modica materia ad tot sit in potentia sicut magna, forte non tamen ad tanta, quia licet pugillus ignis sit in potentia ad aliquam partem terrae, non tamen est in potentia ad totam terram. Quia etiam est in potentia ad aliquam partem carnis, non propter hoc est in potentia ad totum hominem. Sicut enim forma nata est fieri in materia disposita, sic talis in tanta materia, unde in materia, in qua saluatur forma milii, non saluatur forma elephantis, ergo non ad tanta est in potentia materia modica, sicut magna. Ad tertium respondet Ber. ponens duo dicta. Primum est, quod non est verum, quod agens supernaturale, quia non agit secundum naturam rari & densi, sed secundum naturam materis, simpliciter potuit de coacta sine alia materia facere mulierem, hoc inquit falsum est, quia licet non agat secundum naturam rari & densi, quae praesupponat, tamen in formando mulierem agit densum, in quo necessario plus est de materia quam in coacta. Plu autem vel minus de materia non debet iudicari secundum conditionem termini a quo, sed magis secundum conditionem termini ad quem, qui manet, quia in aliqua mutatione ut creatione non praesupponitur materia ex parte termini a quo, in qua tamen requiritur materia in termino ad quem, quando res materialis creatur. Secundum dictum eius est tale, quod dicit arguens quod densum manens in eadem dispositione densi extenditur in maiores dimensiones per miraculum. Dicendum quod supposita aequali densitate, & aequalibus dimensionibus omnibus impossibile est, quod minores dimensiones extendantur in maiores, per quodcumque miraculum sine additione materis. In maiori enim densi est plus de materia quam in minori, sicut in duobus pugillis terrae quam in vno. Per hoc etiam patet, quod non est possibile, quod Deus per miraculum de materia coacta, vel est sub dispositionibus naturalibus, potuerit facere mulierem sine materiae additione. Hec Bern. & bene. Mihi tamen videtur ut prius, quod arguens decipitur, quia putat se loqui de materia absolute, dum loquitur de materia coacta, vel huius rei, & ideo quicquid potest fieri de materia absolute, putat posse fieri ex materia coacta, quae imaginatio implicat contradictoria sicut, deducit Sanctus Thom. ubi supra. Ad argumentum pro parte affirmatiua quod factum in principio dicitur, quod materia, quae fuit addita coacta, erat sub dimensionibus, per quas extendebatur, & erat diuisibilis. Et ideo additio materis ad materiam constituerebatur aliquid maius post additionem quam prius: conceditur tamen quod si duae materiae separarentur a quantitate quacunque, quod additio vnius ad aliam non efficeret aliquid maius, sed casus ille implicat contradictionem, ut videtur quia si quantitas separaretur a materia, ita quod materia esset sine quacunque quantitate, non haberet partes, nec essent duae materiae adiuuicem distinctae, quarum vna posset addi alteri. Vltimus sciendum, quod ad argumentum factum in oppositum quaestiones respondet Duran. in hunc

in ea formam, nisi secundum dispositiones, quas forma requirit. Et ideo de tanta materia de quanta faceret tantum de aere, non posset facere tantum de terra, quia dispositiones, quas forma necessario requirit in materia, hoc non paterentur. Maius autem esset facere de modica materia illud, quod requirit magnam quam facere de nihilo, quia facere de nihilo non implicat contradictionem, quia illud quod fit, non semper requirit materiam ut cum sit angelus, vel si requirit, totum potest fieri simul a Deo, sed si de modica materia fieret illud quod requirit multam, puta si de materia vnius pugilli ignis, fierent centum pugilli terrae, contradictio sequeretur, quia certum est, quod in vno pugillo terrae plus est de materia quam in vno ignis, & multo plus in centum pugillis terrae, sed per te non plus est in centum pugillis terrae, quam in vno ignis, eo quod si ne additione materis dicit de vno pugillo ignis fieri centum terrae, ergo in centum pugillis terrae est plus de materia quam in vno ignis, & non plus. Non igitur est verum, quod tantum posset fieri de modica materia sicut de magna, etiam per agens super naturale, licet posset agere sine materia praesistente. Hec Ber. & bene. Tamen videtur mihi quod ad argumentum Henrici posset facilius dici, quia scilicet peccat per fallaciam figurae dictionis mutando quid in quantum. Cum enim dico materia absolute sumpta, intelligitur ipsa nuda essentia materiae. Cum vero dico materia coacta, vel materia huius rei, intelligitur materia sub dimensionibus & quantitate. Unde sicut superior dicit Sanctus Thom. cum dico materiam huius rei, vel materiam coacta, vel materiam modicam, iam receditur ab absoluta consideratione materiae, & ideo applicatio illius auctoritatis philosophi ad propositum sophistica est, & nullius valoris. Ad tertium respondet Ber. ponens duo dicta. Primum est, quod non est verum, quod agens supernaturale, quia non agit secundum naturam rari & densi, sed secundum naturam materis, simpliciter potuit de coacta sine alia materia facere mulierem, hoc inquit falsum est, quia licet non agat secundum naturam rari & densi, quae praesupponat, tamen in formando mulierem agit densum, in quo necessario plus est de materia quam in coacta. Plu autem vel minus de materia non debet iudicari secundum conditionem termini a quo, sed magis secundum conditionem termini ad quem, qui manet, quia in aliqua mutatione ut creatione non praesupponitur materia ex parte termini a quo, in qua tamen requiritur materia in termino ad quem, quando res materialis creatur. Secundum dictum eius est tale, quod dicit arguens quod densum manens in eadem dispositione densi extenditur in maiores dimensiones per miraculum. Dicendum quod supposita aequali densitate, & aequalibus dimensionibus omnibus impossibile est, quod minores dimensiones extendantur in maiores, per quodcumque miraculum sine additione materis. In maiori enim densi est plus de materia quam in minori, sicut in duobus pugillis terrae quam in vno. Per hoc etiam patet, quod non est possibile, quod Deus per miraculum de materia coacta, vel est sub dispositionibus naturalibus, potuerit facere mulierem sine materiae additione. Hec Bern. & bene. Mihi tamen videtur ut prius, quod arguens decipitur, quia putat se loqui de materia absolute, dum loquitur de materia coacta, vel huius rei, & ideo quicquid potest fieri de materia absolute, putat posse fieri ex materia coacta, quae imaginatio implicat contradictoria sicut, deducit Sanctus Thom. ubi supra. Ad argumentum pro parte affirmatiua quod factum in principio dicitur, quod materia, quae fuit addita coacta, erat sub dimensionibus, per quas extendebatur, & erat diuisibilis. Et ideo additio materis ad materiam constituerebatur aliquid maius post additionem quam prius: conceditur tamen quod si duae materiae separarentur a quantitate quacunque, quod additio vnius ad aliam non efficeret aliquid maius, sed casus ille implicat contradictionem, ut videtur quia si quantitas separaretur a materia, ita quod materia esset sine quacunque quantitate, non haberet partes, nec essent duae materiae adiuuicem distinctae, quarum vna posset addi alteri. Vltimus sciendum, quod ad argumentum factum in oppositum quaestiones respondet Duran. in hunc

In materia nihil est distinctum quis sentit.

Deus non potest potest esse forma nisi secundum dispositiones illius formae. Hec illas de se habet potest esse forma inducere eam ipsa forma.

hunc modum. Materia inquit secundum se considerata non est alteri materiae aequalis vel inaequalis, cum aequalitas & inaequalitas sint relationes fundatae super quantitatem, sed diuersae quantitates possunt succedere in eadem materia, ratione quarum potest equari pluribus & parti & toti. Hec ille. & per hoc potest se sufficenter euacuare argumentum Bernardi in solutione secundum Henrici introductum. Sed ista solutio non sufficit, quod patet, quia vel ipse loquitur de materia absolute sumpta ante omnem quantitatem, aut de materia signata per quantitatem, & distincta ab aliis materiis. Si primo modo nihil dicit ad propositum, quia materia coacta non est talis materia, ut saepe dictum est. Cum enim dico materia coacta, iam signo eam & contra hoc ad hanc rem, & fecerim ab aliis materiis. Si secundo modo, falsum dicit, quia materia sub quantitate habet partes, & est maior sua parte. Dicere autem quod tot & tanta posset fieri de parte coacta, sicut de coacta, est aequa re parte toti suo. Item valde videtur mirabile, si ex quali bet parte materia, quae est in tibia pediculi, posset effici non solum totus mundus, immo tot mundi, quin plures sine additione materiae.

DISTINCTIO. XX.
QVAESTIO I.

Vtrum in statu innocentiae uirgines perierint duntaxat praedestinatas.



Irca vigesimam distinct. secundi sentent. quaritur. Vtrum in statu innocentiae uirgines perierint duntaxat praedestinatas. Et arguitur quod sic. In illo statu non fuisset amissio uirginitatis, & soli praedestinati nati fuissent, igitur conclusio vera antecedit per prima parte probatur, quia amissio uirginitatis est quid penale, igitur non fuissent in statu innocentiae. Pro secunda vero probatur, quia Grego. quarto moralium dicit. Si primum parentem nulla putredo peccati corrumpere, nequaquam ex se filios gebennae generaret, sed hi qui nunc per redemptorem saluandi sunt, soli ab eo electi nascerentur.

Oppositum arguitur. Et primo quod in illo statu fuisset amissio uirginitatis, quia in illo statu fuisset generatio per coitum, igitur &c. Tenet consequentia, quia coitus non potest esse sine amissione uirginitatis, antecedit pro batur, quia tunc essent masculus & femina, sed diuisio sexuum ordinatum ad coitum, igitur &c. Secundo probatur, quod non solum fuissent nati praedestinati, sed alii, nam electi habuissent eundem patrem, quem modo habuerunt licet naturalium electorum parentes non fuerunt praedestinati, igitur &c.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones. Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. In statu innocentiae fuisset generatio per coitum. In statu innocentiae fuisset generatio per coitum, hoc ubi sic ait. Quidam antiquorum doctorum considerantes concupiscentiae seditionem, quae inuenitur in coitu in statu isto, poluerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Greg. nicensis, in lib. quem facit de homine dicit, quod in Paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu per operationem diuinae virtutis: & dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum & feminam respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cuius Deus praescius erat, sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quae sunt naturalia homini neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum.

Manifestum est autem, quod homini secundum animalem vitam quam etiam ante peccatum habebat, naturale est generare per coitum, sicut & ceteris animalibus perfectis, & hoc declarant naturalia membra, & ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum, quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut & ceterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum praesentem statum, vnum quod natura est scilicet maris & femine coniunctio ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus actiua & passiua, unde cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum virtus actiua sit in mare, virtus vero passiuia in femina, natura ordo exigit, ut ad generandum conueniant per coitum mas & femina. Aliud autem quod considerari potest est quaedam deformitas immoderate concupiscentiae, quae in statu innocentiae non fuisset, quando in inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augu. ait. 14. de ciuitate Dei. Absit ut suspicemur prolem tunc fieri cum libidinis morbo, sed eo voluntatis nutu mouerentur illa membra, quo caetera, & sine ardore & illecebroso stimulo cum tranquillitate animae & corporis. Hec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Illud quod pertinet ad perfectionem hominis secundum statum animalis vitae non defuisset homini in statu innocentiae, sed generare sibi simile in specie & per coitum pertinet ad perfectionem hominis secundum statum animalis vitae, ergo non defuisset homini in statu innocentiae. Maior & minor patent ex dictis. Secunda conclusio. In statu innocentiae coitus coniugalis non soluisset totaliter uirginitatem, sed quo ad aliquid. Hanc ponit Sanctus Thom. secundo sentent. dist. 20. quaest. prima artic. secundo in sol. 1. ubi sic ait. Ad perfectionem uirginitatis duo concurrunt scilicet integritas carnis cum integritate mentis, quorum alterum scilicet mentis integritas honorabilius est. Reliquum vero essentialius est uirginitati. Dicendum ergo quod in omni concubitu soluitur uirginitas quantum ad integritatem carnis etiam in primo statu, sed integritatem mentis contingit solui dupliciter, vel quantum ad habitum, & sic soluitur per illicitum concubitus, qui tollit habitum castitatis. Vel quantum ad actum, & sic in statu post peccatum soluitur etiam per concubitus matrimonialem, eo quod propter vehementiam delectationis ratio in ipso actu absorbetur. In primo vero statu neutro modo integritas mentis soluta fuisset, sed sola integritas carnis, cui preponderaret secunditas prolis. Hec ille. Item prima parte quaest. 98. artic. secundo in sol. 4. argumenti sic dicit. In illo statu, ut dicit Augu. 14. de ciuitate Dei. Nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim poterat vtero coniugis salua integritate foeminae genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salua ex vtero uirginis fluxus menstrui cruoris emitti. Venim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus foeminae viscera relaxaret, sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utranque coniungeret. Hec ille. Item secunda secunda quaest. 152. articulo primo dicit. Nomen uirginitatis a uirore sumptum uidetur, & sicut illud uirens dicitur in suo uirore persistere, quod non est ex super abundantia caloris aduictum, uel aduisionem expertum, ita etiam uirginitas hoc importat, quod persona, cui inest, immunis sit a concupiscentiae aduisione, quae esse uideatur in consummatione maxime delectationis corporalis, qualis est uenerorum delectatio. Unde Ambro. dicit in lib. de uirginitate, quod castitas uirginalis est experta corationis integritas. In delectatione autem uenerorum est tria considerare, unum quod est ex parte corporis scilicet uolatio signaculi uirginalis. Aliud autem est in quo coniungitur id, quod est anima cum eo, quod est corporis scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem cauans. Tertium autem est solum ex parte animae scilicet propositum perueniendi ad illam delectationem. In quibus tribus, illud quod primo positum est, per accidens se habet ad actum moralem, qui non consideratur per se, nisi secundum ea quae iunt animae. Secundum uero materialiter se habet ad actum moralem, nam sensibiles passionis

Integritas mentis ad uirginitatem non contingit solui dupliciter.

iones sunt materia virtutum moralium, vel moralium actuum. Tertium vero se habet formaliter & completive, quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia igitur virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est, quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas a delectatione, quæ consistit in feminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi a tali delectatione se habet formaliter & completive in virginitate. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Coitus qui non tollit omnia, nec principaliter pertinentia ad virginitatem, non tollit simpliciter virginitatem, sed coitus qui fuisset in statu innocentie, non sustulisset omnia, immo nec principaliter pertinentia ad virginitatem igitur &c. Maior nota est. Minor probatur, quia principale in virginitate est propositum abstinendi ab experimento delectationis venereæ contra rectam rationem, vel integritas carnis, sed in statu innocentie alterum vel utrunque illorum permanisset cum coitu coniugali, igitur &c. Tertia conclusio. In statu innocentie non omnes, qui nunc sunt electi nati fuissent, & multi qui nunc sunt damnandi nati essent, licet tunc non damnarentur. Hanc ponit Sanctus Thom. sententialiter quolibet sexto, quæstio octava ubi sic ait. Cum in generatione hominis sicut & aliorum animalium semen patris sit agens, materia vero a matre ministrata sit sicut patiens, ex quo corpus humanum formatur impossibile est eundem filium nasci, siue sit alius pater, siue sit alia mater. Sicut etiam non est idem sigillum in numero, siue sit alia cera, siue sit aliud corpus sigilli, ex cuius impressione cera sigillatur, & quamvis superfluum alimenti sit semen secundum philosophum, diversitas tamen alimentorum non sufficeret ad diversificandum filios, qui ex semine nascuntur, quia ex illis cibis non sumitur semen, nisi quatenus aliquatenus in substantiam parentum convertuntur. Dicunt autem quidam sequentes Anselmum, quod si homo non peccasset in illa prima tentatione statim confirmatus fuisset ipse & omnes qui ab eo nascerentur, ita quod omnes qui nascerentur essent electi. Vnde cum nunc multi qui saluantur ex peccatoribus nascantur, consequens est quod essent alii parentes salvandorum, & per consequens alii filii, sed hæc posicio non videtur esse vera, quia secundum Augustinum 14. de civitate Dei, status corporis in homine pro portio nabiliter respondet statui animæ. Quandiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori & non mori, indigens alimentis, tandiu habuit animam potentem peccare, & non peccare. Hæc autem corpus animale quandiu fuit in statu generandi, quod etiam fuisset, si post illam primam tentationem non peccasset, & ideo possibile fuisset, si primus homo tunc non peccasset, quod etiam ipse, vel eius posteriori postmodum peccasset, vt dicit Hugo de Sancto victore. Vnde ex hoc non sequitur parentum diversitas, quod nunc sint aliqui peccatores, tunc autem non essent, sed est aliud, vnde necesse est ponere diversitatem parentum, quia in primo statu vnus homo non habuisset plures vxores, nec etiam aliqui ex fornicatione, vel adulterio nascerentur, quod nunc contingit etiam in his, qui saluantur. Multi enim filii vnus patris ex pluribus vxoribus nati saluantur, sicut patet de filiis Iacob. Multi etiam ex fornicatione vel adulterio nati, alioquin eis frustra sacramenta salutis adhiberentur. Vnde relinquatur, quod aliqui nunc saluantur, qui si primus homo non peccasset, non nascerentur, & per consequens non saluarentur. Nec tamen Dei prædestinatio falleretur, quia Deus prædestinavit homines habens scientiam futuri euentus. Quod vero dicit Gregorius quod si primus homo non peccasset, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, indubitate verum est. Non enim in filios transfunderet peccatum originale secundam quod homines nascuntur filii ire. Quod etiam subdit, quod hi soli, qui nunc saluandi sunt nascerentur, intelligendum est, quod pronomen facit simplicem demonstrationem, quia scilicet soli electi nascerentur quam-

Impossibile est eundem nasci filium si sit alius pater vel alia mater.

Opinio Anselmi quod si homo peccasset in primo statu coitus pro genis in bono confirmatio fuisset.

De infallibilitate prædestinationis circa saluandos, quæ iam non est nisi in filiis qui nunc saluandi sunt.

tum est ex ratione originis, non autem demonstrationem personalem, quia alie personæ essent hominum, qui saluantur. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Variatis parentibus variantur filii, sed in statu innocentie non idem, sed alii fuissent parentes & genitores, quam modo sint salvandorum: ergo non omnino idem, sed alii fuissent filii, & saluati quam modo sint. Maior supponitur. Minor probatur. Tum quia vnus vir non coisset cum multis mulieribus. Tum quia nulla mulier coisset cum pluribus viris, cuius oppositum modo contingit, & ex tali concubitu nascerentur modo filii, qui saluantur, tunc autem nec nati, nec saluati essent. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusionem. Et quidem contra secundam arguit Durand. Primo quod probatio adducta de secundo sententiale male accipit integritatem mentis, quæ ad virginitatem requiritur. Illa enim est firmissimum propositum abstinendi a delectatione, quæ consistit in venereis, & hæc integritas se habet formaliter in virginitate. Ipsa autem immunitas vel in experientia delectationum se habet in virginitate materialiter. Neutrum autem horum potuit saluari cum actu matrimonii, vnde male accipitur integritas mentis pro persistencia rationis in actu suo. Absorbetur enim iudicium rationis in somno, & in multis ægritudinibus, ratione quorum nihil deperit cuiusque virtuti. Persistencia enim rationis, quæ requiritur ad virtutem, est quod ratio imperet actum debitum, & non diuertat ad aliquid contrarium virtuti, quæ existentem non soluitur virtuti nec quo ad actum, nec quo ad habitum. Secundo arguit contra hoc, quod dicit posicio, quod in statu innocentie soluta fuisset integritas carnis. Si enim per integritatem carnis intelligatur integritas membri corporalis, cum talis non saluatur sine diuisione aliquarum partium illius membri, quæ in lentitudine non est sine dolore, sequeretur quod passio animalis fuisset in statu innocentie, quod est falsum. Tertio arguit. Quia vt dicit Sanctus Thom. alibi dicit oppositum scilicet in prima parte, vbi tenet, quod mulieres concepissent & peperissent sine amissione virginitatis, potissime quantum ad integritatem corruptionis, & sic videtur quod probatio adducta de scripto contradicat probationi adductæ de summa. Quarto arguit. Quia virginitas non pertinet ad dignitatem naturæ humanæ absolute, quia nulla priuatio boni conueniens naturæ est bona secundum se, alioquin naturalis inclinatio esset ad malum, cum illud sit malum, cuius priuatio est bona. Contingit autem eam esse bonam propter aliud in quantum promouet ad maius bonum quam sit illud, quod prius. Virginitas autem est priuatio actus generationis, qui est conueniens naturæ, & intentus ab ea ad conseruationem speciei, igitur non est licita secundum se, nec bona, sed solum in quantum promouet ad maius bonum, & hoc modo in statu naturæ corrupte est licita virginitas, quia quis abstinere a delectationibus venereis, vt liberius vacet diuine contemplationi, a qua impeditur homo iunctus matrimonio, sed in statu innocentie nullam retardationem habuisset homo a contemplatione diuinorum ex matrimonio, & ideo tunc non fuisset licita virginitas. Quinto. Quia dato quod fuisset licita non tamen fuisset possibile virginem concipere aut parere secundum cursum naturæ, quia virginitas est in experientia delectationum venerearum, sed conceptus secundum viam naturæ non est sine experientia earum, ergo contradictionem implicat virginem concipere modo naturæ.

Sexto Quia male accipitur illud, quod est materiale in virginitate. Non enim hoc est integritas corruptibilis membri immo omnino per accidens se habet ad virginitatem. Materia enim virtutum moralium est aliqua passio animæ, & non illud, quod pertinet ad naturam corruptionis, propter quod si absque delectatione venereæ violetur signaculum corporalis membri aliquo casu, non magis præiudicat virginitati quam si ledatur manus aut pes. Vnde Angulsi. primo de ciuitate Dei, dicit quod mem-

Contra posicio de delectatione carnis in statu innocentie non tollit integritatem mentis, quæ ad virginitatem requiritur.

Virginitas non tollit integritatem carnis, quia in statu innocentie soluta fuisset integritas carnis.

Virginitas non tollit integritatem carnis, quia in statu innocentie soluta fuisset integritas carnis.

membrâ illa possunt diuersis casibus vulnerata vim perpetui, & medici saluti opitulantes quandoque hæc faciunt ibi, quæ horret aspectus. Obsterit enim virginitas cuiusdam ma- nu velut virginitatem explorans, dum in spiceret perdidit. Et subdit. Non opinor quemquam tam stolidè sapere, hic perisse estimet aliquid, & de ipsius corporis sanctitate, quæ- uis membri illius integritate iam perdit: igitur materia virginitatis non consistit in integritate membri corporalis, nisi per accidens, præcipue cum contingat virum sicut mulierem virginitatem amittere, in quo tamen non est necesse aliquam violentiam membri corporalis fieri. Propterea ergo materia virginitatis est in experientia delectationis, quæ consistit in feminis resolutione, quæ si fiat ex mentis proposito, & maxime per concubitum, soluit virginitatem. Patet ergo quod in actu matrimoniali in quolibet statu soluitur simpliciter virginitas. Hæc Durandus. Contra tertiam conclusionem arguit Scotus probando, quod soli nunc electi fuissent nati in statu innocentie. Primo quia omnis ordinate volens, post volitionem finis, immediate vult illud, quod est immediatius & proximum fini. Deus autem est ordinate volens, qui vult seipsum & bonitatem suam tanquam finem. Quod autem est proximum isti fini est bonum creaturæ rationalis vltimatum, siue communicatio beatifica suæ bonitatis. Ergo primo vult illud bonum creaturæ rationali, & postea vult gratiam, quæ ordinatur ad beatitudinem huius beati, vel ad fruitionem eius, & posterius vult istum beatum vel beatificabilem esse nasciturum a tali parente. Si igitur prius sunt beatificandi determinati quam nascantur à talibus parentibus, & per quoscunque parentes nascantur ex quo habent rationem posterioris, huiusmodi parentes non poterunt variare determinandos vel determinatos beatificandos à diuina voluntate, quin in certo vel eodem numero nascantur. Secundo. Quia Gregorius in quarto Moralium in fine sic dicit. Si parentem primam nulla rubigo peccati corrumpere, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, sed illi qui nunc per Redemptorem saluati sunt, soli ab illo electi nascerentur. Tertio. Quia si hoc negaretur, hoc videretur pro tanto, quia aliqui electi ex repro- bis sunt nati, sed tunc non fuissent reprobi: ergo nec filij eorum, vel oporteret dicere, quod vnus & idem homo filius electus posset esse à diuersis parentibus ita quod ille electus, qui nunc natus est de patre malo, oportuisset eum natum fuisse ab alio patre, quod est inconueniens. Si inquam conclusio illa poneretur, maxime videretur propter istam nunc factam rationem, sed ista non cogit, quia conceditur tanquam possibile, quod idem effectus numero potest generari a diuersis causis, quod patet, nam ignis a, talis quantitatis & virtutis, si ex tali materia talem ignem generaret, ignis b, eiusdem virtutis & quantitatis pro eodem instanti si in istam materiam ageret, eundem ignem in numero produceret, non obstante quod generans sit aliud & aliud numero, quia generatur non consequitur præcisè vnitatem vel pluralitatem ex generante. Vnde corpus organicum ad hoc, quod sit idem numero non requirit agens idem numero, licet requiratur ibi materia eadem numero, & existente materia eadem numero induceretur à diuersis agentibus eadem forma in numero: si ponamus ergo filios procreari de semine, quod est superfluum alimenti, idem alimentum in numero, quod etiam potuit esse in utroque statu, vel eadem materia nutrimenti, quæ potuit esse hic sub vna forma, & ibi sub alia forma feminis inducta ab vno agente per actum virtutis vegetatiuæ posset transmutari ad eandem formam ab alio agente, & sic esset idem numero, & tunc ille, qui nunc est filius reprobi, potuit fuisse filius electi. Hæc Scot. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectionibus prælibatis. Et ad primam contra secundam conclusionem dicitur, quod virginitas potest quintupliciter accipi. Primo modo pro integritate mentis & corporis, cum firmo proposito conseruandi talem integritatem quantum in se est, & vterius cum voto firmante tale propositum. Secundo modo prout includit duo prima, non autem tertium. Tertio modo prout

includit solum primum, scilicet integritatem mentis & corporis. Quarto modo prout includit integritatem mentis solum, non autem integritatem corporis. Quinto modo prout importat solum integritatem corporis. Horum autem modorum primus est strictissimus, & illo solum virginitas est virtus, vt dicit Sanctus Thomas secunda secunda quæstio. 152. articulo tertio in solutione. Secundo modo dicitur minus proprie, nec est proprie virtus, sed habitus, aut dispositio laudabilis. Tertio modo non est virtus nec habitus, aut dispositio, sed status personæ. Quarto & quinto modo similiter non dicit virtutem, nec habitum, aut dispositionem, sed statum, & sic huiusmodi modus est magis improprius quam quartus, & quartus quam tertius, & tertius quam secundus, & secundus quam primus. Secundo noto, quod integritas mentis, quam importat virginitas, potest esse quadruplex. Quandoque enim importat rectitudinem rationis & appetitus, & cum hoc immunitatem a consensu in delectationem veneream pro præterito, & præteriti, & futuro, ita quod mens nunquam consentit in talem delectationem, nec proponit consentire in futurum. Quandoque vero importat dissentium in talem delectationem in futurum, non autem priuationem aut negationem consensus pro præterito. Quandoque vero importat solum actualem persistenciam mentis tam quo ad rationem quam quo ad appetitum in bono virtutis, ita quod vtraque potentia actualiter tendit in castitatis bonum, licet non in hoc particulare bonum, quod est abstinere a delectatione venereæ, puta in castitatem coniugalem. Quandoque vero importat solum priuationem peruerse rationis & peruerse appetitus. Harum autem integritatum prima est perfectior quam secunda, & secunda quam tertia, & tertia quam quarta, quia prior includit sequentem, & aliquid addit. Sic enim intelligo prædictam diuisionem. Tertio noto, quod integritas corporis ad virginitatem requisita in proposito potest esse triplex. prima importat in experientiam venereæ voluptatis, & integritatem membri corporalis. Secunda vero importat primum, & non secundum. Tertia vero importat secundum, & non primum. Prima est perfectior secunda, & secunda quam tertia. Quarto noto, quod propositum seruandi tales integritates potest esse triplex. Primum est propositum seruandi talia in futurum in omnem euentum, ita quod pro nullo bono temporali vel spirituali æque bono vel meliori talia dimittatur. Secundum est propositum, quo quis paratus esset talia seruare si posset, vel si Deus iuberet, aut recta ratio diceret, dato quod actu non seruet talia, quia non potest, vel quia Deus, vel ratio dicit sibi oppositum pro nunc, puta quod nubat vel reddat debitum vxori. His præmissis dico, quod in quocunque statu tam innocentie quam culpæ per coitum voluntarium coniugalem amittitur virginitas strictè sumpta, sic quod non stat cum tali coitu. Patet quia cum tali voluntario coitu non stat integritas mentis aut corporis, nec propositum, nec votum inclusa in perfecta virginitate. Secundo dico, quod in statu innocentie cum coitu coniugali staret virginitas secundo vel tertio vel quarto modo dicta. Patet quia cum tali coitu conceptu & partu staret integritas mentis tertio & quarto modo dicta, staret etiam integritas corporis tertio modo dicta, staret iasuper propositum seruandi tales integritates, immo omnem integritatem loquendo de proposito tertio modo dicto. Tunc ad primum argumentum Durandi dicitur, quod Sanctus Thomas in secundo sententiarum sufficienter accipit integritatem mentis, quæ sufficit ad virginitatem improprie dictam. Ad illam enim non requiritur tale propositum, de quo loquitur arguens, vt patet per prædicta. Quia autem dicit arguens de absorptione rationis per somnum & ægritudinem & cæter. dicitur, quod licet talis absorptio non præiudicet virtuti quo ad habitum, præiudicat tamen virtuti quo ad suum esse potissimum & perfectissimum, quod consistit in actuali operatione, vnde talis absorptio concomitatur in statu isto coitum coniugalem,

Integritas mentis quam importat virginitas potest esse quadruplex.

Integritas corporis ad virginitatem requisita potest esse triplex.

Propositum seruandi tales integritates potest esse triplex.

Quomodo cum coitu coniugali amittitur vel staret virginitas & in statu naturæ corruptæ & in statu naturæ integre si peccata dicit.

galem, non autem in statu innocentie. Ad secundum dicitur, quod in statu innocentie fuisse soluta integritas carnis primo modo & secundo modo sumpta, non autem tertio modo sumpta. Ad tertium dicitur, quod S. Tho. cum dicit in 2. sent. quod in statu innocentie amissa fuisset integritas carnis, loquitur de integritate primo modo & secundo modo sumpta. Cum autem dicit in prima parte, quod talis integritas mansisset, loquitur de integritate tertio modo sumpta, ut patet expresse per verba August. quae introducit, & sic non est in dictis eius contradictio. Ad quartum negatur minor, si recte sumatur sub maiori, quia virginitas primo modo & secundo modo & tertio modo & quarto modo sumpta non includit puram priuationem immo habitum, aut actum recta ratione regulatum. Item posito quod virginitas stricte sumpta esset talis priuatio, non tamen virginitas improprie sumpta, quae non priuat, immo stat cum actu coniugali, & talis fuisset in statu innocentie, non autem prima. Ad quintum patet per dicta, quia loquitur & procedit de virginitate stricte sumpta. Nos autem non ponimus illam stare cum coitu coniugali, aut conceptu, vel partu naturali. Ad sextum dicitur, quod non vadit ad mentem S. Tho. in 2. sent. nec in prima parte nullam facit mentionem de formali, nec de materiali virginitatis, sed solum dicit, quod ad rationem virginitatis duo concurrunt, scilicet integritas mentis, & corporis, & per integritatem corporis intelligit integritatem primo modo vel secundo modo dictam, non autem tertio modo dictam. Verum est tamen, quod in 2. sentent. non ita expresse naturam virginitatis, sicut secunda secunda, ubi supra, & 4. sentent. dist. 33. q. 2. artic. 1. Vbi tractat materiam a proposito. Virginitas (inquit) integritas quaedam est, unde per priuationem corruptionis dicitur quae in actu generationis accidit. Vbi triplex est corruptio, vna corporalis tantum, in hoc quod claustra pudoris franguntur, alia spiritalis & corporalis simul, ex hoc quod per decisionem & motum seminis in sensu delectatio generatur: tertia est spiritalis tantum, ex hoc quod ratio huic delectationi se subijcit, in qua integritatem perdit quantum ad actum, quia impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut dicit Philo. 7. Ethicorum, & ipsa rationis absorptio corruptio dicitur. Haec autem corruptio tertia non est rationis actus, sed quaedam passio per accidens ei conueniens ex passione inferioris partis, sicut per somnum vel french & alias passiones corporales contingit actum rationis impediri per accidens. Cum ergo virtus & vitium in actu rationis consentientis aut dissentientis perficiant, in omnibus praedictis corruptionibus non inuenitur sufficiens ratio vicij aut virtutis, sed oportet addere rationis consentium vel dissentium. Et quia virginitas in genere moris est pertinens ad virtutem, ideo dicit Lucia, quod non inquinatur corpus nisi de consensu mentis iniquatione, scilicet licet opposita puritati virginitatis. Prima ergo corruptio, quae est corporalis tantum, non est materia virtutis, & vicij, nisi per accidens mediante aliqua animae passione. Vnde si per aliquam incisionem claustra pudoris rumpantur, non magis inuenit detrimentum virginitatis, quam si pes aut manus gladio incidatur. Sed secunda & tertia corruptio sunt materia virginitatis, & oppositi eius, sicut & aliae animae passiones sunt materia virtutum moralium, & oppositorum virtutum. Sed in actu rationis eligentis vel repudiantis corruptiones praedictas squaliter perficitur iniquatio, quam negat virginitas. Haec ille. Et multa alia bona ponit ibidem circa istam materiam. Ut puta quomodo virginitas quandoque dicitur habitum cum tali statu, quod potest exire in actum electionis seruandi in corruptione. Quandoque vero dicitur habitum sine tali statu. Item quomodo virginitas primo modo potest perdi cum peccato, & sine peccato, nec potest recuperari per poenitentiam & cetera. Vnde patet, quod dicitur arguens dissimulat se legisse Sanc. Thom. cum tamen in hac materia nil boni dicat, nisi quod de dictis Sancti Thomae vsurpauit, ut patet legenti quaestio. 152. in secunda secunda. Ad primum Scoti contra tertiam conclusionem patet responsio ex dictis Sancti Thomae in probatione conclusionis huius. Nam licet Deus ab aeterno determinauerit numerum electorum, hoc tamen fecit cum praesentia futuri casus. Vnde si nullus vnquam peccasset,

Capit. 14. & 10. et 11.

Ad argu. Scoti contra 1. et 2.

multi essent nunc electi, qui non sunt electi nunc, & econtra multi sunt nunc saluati electi & praedestinati, qui tunc nec nati nec praedestinati fuissent. Nec valet consequentia, parentes non possunt variare determinationem numeri praedestinatorum: igitur non alij sunt nunc, & alij essent tunc. Nec econtra alij sunt nunc praedestinati, & alij essent tunc: igitur parentes variauerunt aliquid circa diuinam praedestinationem. Cuius ratio est, quia variatio importat motum & successione, qua aliquid prius existens destructum fit. Hoc autem non infertur ex hoc quod dicitur, quod in tali casu sic fuisset, & in praesenti aliter est, quia isti duo casus non sibi succedunt, cum vnus eorum nunquam fuerit. Item non videtur verum quod arguens concludit, scilicet quod Deus prius voluerit ab aeterno gloriam & gratiam Petri aut Mariae quam personam ipsorum, aut eorum parentes, vel accidens quam subiectum illius. Nec valet probatio ad hoc facta, quia licet gloria & gratia sint secundum vnum ordinem proximiora & similia Deo & suae bonitati, aut vltimo fini secundum vnam considerationem quam substantiam in quibus sunt, fuerunt, aut erunt, tamen secundum aliam considerationem sunt posteriora, habent enim se sicut excedens & excessum in perfectione. Vno modo enim accidens est perfectius subiecto, & Deo similis. Alio modo econtra, potissime cum accidentia ordinentur ad perfectionem subiecti. Item quicquid sit de hoc concessio, quod prius ordine rationis Deus voluerit talia accidentia quam eorum substantiam, non oportet vltiorem processum valere, quia bene stat, quod Deus ab aeterno prauidit homines peccaturos, & posse non peccare damnandos, & posse non damnari, & ideo parte sui tot praedestinauerit, tamen simul cum hoc potuerit non tot nec tales, nec hos, sed alios plures, aut pauciores praedestinare. Nec ex tali possibilitate sequitur, quod in Deo fuerit aut esse potuerit mutatio, sed solum quod in ipso fuerit & esse potuerit potentia ad contraria, vel contradictoria, quod nullus catholicus negare potest. Ad secundum patet responsio per dicta Sancti Thomae in probatione conclusionis. Prima enim pars illius auctoritatis non aliud concludit, nisi quod ista condicionalis est vera. Si Adam non peccaret, in nullum peccatum originale transfunderet. Non autem concludit istam. Si Adam non peccasset: Adam non genuisset Caym. De quo tamen constat, quod fuit filius irae & Gehennae. Similiter secunda pars auctoritatis non est intelligenda, quod in illo casu quo Adam non peccasset soli Abel, Enoch, Noe, Abraam, Isaac, & sic de alijs nunc saluatis nati essent: Sed quod nullus natus ex Adam ex tali origine haberet obstaculum suae salutis, sicut nunc multi habent. Ad tertium negatur minor, quia dicitur, quod idem filius natus, qui nunc est generatus a talibus parentibus potuit generari ab alijs parentibus nullo modo distinctis. Et ad probationem ad hoc adductam dicitur primo, quod idem ignis ille idem numero qui generatur ex a, agente naturali, non potest naturaliter generari ab alio agente naturali quantumcumque sit eiusdem speciei cum a, & aequalis virtutis, & omnino similis dispositionis ad agendum. Secundo dicitur, quod illud idem numero corpus organicum, quod generatur est a talibus parentibus, puta Adae & Euae non potuit naturaliter generari ab Abraam & Sarra. Tertio dicitur, quod illud semen, vel illa caro, aut ille sanguis, qui generatur est ex virtute digestiua vel vegetatiua Petri, nunquam potuit naturaliter generari a virtute vegetatiua Ioannis. Quorum omnium rationem esse credo istam, quia scilicet causa & effectus sibi proportionaliter correspondent, ut sicut a calido fit calidum, ita ab hoc calido fit hoc calidum, & hic calor. Aliter inter causam efficientem & suum effectum non esset ordo per se, sed a casu. Nec effectus particularis & signatus haberet causam signatam, sed in differentem. Item quia concessa illa maxima Scoti, sequerentur multa inconuenientia. Ut puta, quod in casu quo multa luminaria equalis virtutis & equaliter approximata eidem diaphano essent, non intensus lumen causarent omnia quidem vnum solum. Patet consequentia, quia secundum imaginationem arguentis illum & eundem effectum quem causaret vnum illorum luminarium, causaret quodlibet illorum, & non alium effectum.

Deus in priuatio Petri per se non potest generari.

Deus in praedestinat quos prius & econtra.

Si Adam peccasset, quos prius & econtra.

In deca.

Quae in necessitate generantur.

Consequens est manifeste falsum. Item sicut arguit Adam super primo sententiarum, quaestione decimasextima. Non minus repugnat actiui vnico mere naturali producere in passio aliquo realiter & actualiter distincto effectum eundem numero, quem aliud eiusdem speciei natum esset sufficienter illo circumscripso producere, quam alteri actiui mere naturali alterius speciei respectu effectus ab eo producibilis in passio competentem realiter & actualiter distincto: igitur si vni repugnat, videtur quod cuiuslibet repugnabit. Sed alij repugnat hoc, quia visionem sententiam vel intellectum eandem numero, quam causat respectu sui hoc visibile, vel hoc intelligibile, nullum aliud visibile eiusdem speciei potest producere, quia nullum aliud sensibile natum esset sufficienter hoc circumscripso producere visionem propriam istius. Tum quia tunc non propria huius esset, vel nulli alteri deberetur propria visio causabilis per naturam, vel propositum. Tum quia actiuum mere naturale agit secundum vltimum suae potentiae, & ideo si potest haec albedo causare visionem propriam alterius albedinis, sufficienter facit, & non solum vnus alterius a se quam cuiuslibet infinitarum: igitur cum non sit maior ratio quod causat vnus quam alterius visionem, vel causabit propriam cuiuslibet, vel nullius, & non cuiuslibet alterius, quia tunc infinitas simul: igitur nullius alterius: igitur tantum propriam sui ipsius. Et sicut non potest causare visionem propriam alterius, ita nec albedo alia visionem huius. Praeterea. Omnis cognitio est signum naturale illius, quod per se signat tali potentiae, quam informat primo, aliter eadem cognitio posset esse non tot quin plurius distincta cognitio. Item nihil in mundo esset cognoscibile cognitione sibi propria. Et hoc sequitur correlarie, quod haec albedo siue posset causare plures visiones sui, siue tantum vnica, nunquam tamen poterit causare nec in eadem potentia, nec in alia aliquam de omnibus infinitis causabilibus in eadem potentia vel alia proprijs, respectu cuiusvisque alterius albedinis. Et cum hoc sit, & verum est, quod omnes visiones propriae quarumcumque albedinum causabiles sufficienter ab illis albedinibus, & potentijs visibilibus eiusdem speciei specialissima sunt eiusdem rationis, quia omnes cause concurrentes sunt eiusdem speciei cum causis concurrentibus respectu alterius causandae: igitur & cetera. Et quantum via haec arguendi de diuersis ignibus respectu eiusdem ignis numero causandi non possit ita euidens sumi ex proprijs conditionibus ignium, sicut haec ex proprijs conditionibus actuum & obiectorum, tamen omne argumentum quod fieret ad probandum oppositum de ignibus, aequo probaret oppositum de obiectis & visionibus, & ita naturaliter & necessaria causalitas est ex vna parte sicut ex alia. Ex quo patet euidenter, quod falsum est dicere, quod idem numero causabile sit a diuersis naturaliter obiectis, si aliqua sit possibilis cognitio vel propria visio huius albedinis: igitur per locum a simili innotescit haec ibi. Haec Adam in forma. Sed in oppositum arguit Scotus & Ocham, quod de eadem materia numero a diuersis agentibus numero distinctis producat idem effectus numero. Quia accipiamus minimam materiam naturaliter per se exalibilem summe dispositam ad combustionem, puta stupam, & approximatur sibi per diuinam potentiam duo vel tres ignes in eodem situ adaequato, quo facta illa stupa a quolibet illorum incenderetur alio modo, & in casu illo generabitur ex stupa vnus ignis a quolibet illorum existentium in eodem situ, vel a nullo. Nulla enim potentia quae habeat colorem posset assignari, quare magis esset ab vno quam ab alio, & tamen a quolibet omnium manifeste ibi produceretur si alij non adessent. Igitur quilibet illorum est causa totalis illius effectus illo modo, quo creatura potest esse causa totalis alicuius effectus. Ad hoc respondet Adam & bene, quod in illo casu ille effectus idem numero, qui producitur a duobus pluribus ignibus simul non potest produci ab vno illorum per se & solitarie sumpto, quia variato efficiente qualitercumque in numero vel entitate semper erit alius & alius effectus secundum numerum. Possit etiam dici secundum eundem, quod in tali casu materia acciperet diuersas formas secundum diuersa agentia, vel

quod vna pars integralis vel intensiua formae causabitur ab vno illorum ignium, & alia ab alio, vel quod nequam recipiet ab hoc, nec ab illo: & alias vias ponit ibi Adam, sed non videntur probabiles. Item ad argumentum Scoti secundo loco inductum contra tertiam conclusionem dicit Adam, quod si Adam non peccasset, electi habuissent eandem animas, non autem eadem corpora, & sic non oportet concedere, quod idem corpus potuit produci a diuersis patribus. Sed quia apud me dubium est, an eadem anima in numero possit infundi diuersis corporibus numero totaliter distinctis, ideo non teneo illam solutionem, sed eam quam ponit Beatus Thomas ubi supra. Gregor. tamen de Arimino super secundo sententiarum sequitur viam ipsius Adae quasi de verbo ad verbum. Sed adhuc potest argui pro via Scoti, & Ocham, sicut arguebat quidam socius Gregor. quod idem effectus numero naturaliter producibilis ab hoc agente & ab alio, est improducibilis agente totaliter distincto & naturali. Primo sic. Idem effectus numero est corruptibilis naturaliter ab hoc agente, & ab alio totaliter distincto: igitur & producibilis. Tenet consequentia. Quia non maior ratio videtur hic quam ibi. Antecedens patet, quia idem calor numero qui corripitur ab hac aqua, ita bene potest corripri ab alia aqua. Secundo. Quia duae possunt esse causae totales effectus eiusdem effectus, & qui est producibilis ab vna, est producibilis ab alia. Antecedens probatur, quia si duo ignes sufficienter approximarentur eidem stipuli, quilibet illorum sufficienter igniret illam sine alio. Tertio. Quia eiusdem effectus possunt esse duo fines totales: igitur duo causae agentes. Consequentia patet, quia non est maior ratio huic quam inde. Antecedens patet, quia aliquis potest aliquid effectum facere propter duos fines, quorum quilibet si per se esset, sufficienter moueret agens ad causandum illum effectum. Quarto. Quia si ille idem calor in numero, qui producitur ab a igne, non posset produci ab alio igne, tunc inter indiuidua eiusdem speciei esset ordo essentialis dependentiae. Quinto. Quia illam eandem sensationem in numero, quam causat nunc istud ouum, potest aliquod ouum naturaliter conseruare & continuare: igitur potest eam producere vel produxisse. Consequentia tenet. Sed antecedens probatur, quia si Deus poneret vnū aliud ouum totaliter simile in eodem situ cum isto, subrahendo causalitatem prioris, adhuc remaneret prior sensatio. Alioquin posset sentiens percipere differentiam inter vnū ouū, & aliud, quod est falsum. Ad primum istorum respondet Gregorius negando consequentiam, & eius probationem. Vnde a simili posset probari, quod a pluribus & diuersis secundum speciem equus & bos sint naturaliter producibiles. Et ita de alijs speciebus animalium perfectorum, quod tamen constat esse falsum. Nam equus est corruptibilis ab aqua, & ab igne & lapide cadente, & a multis alijs specie differentibus. Ad secundum dicit, quod si antecedens intelligatur de eodem effectu secundum numerum, sicut oportet intelligi, si consequens debeat inferri ad propositum, illud est negandum. Nam quamuis quilibet igniret per se, neuter tamen causaret formam ignis causabilem ab alio, vnde argumentum non probat, nisi quod idem effectus specie est producibilis ab vtroque. Ad tertium dicit, quod quicquid sit de antecedente intellectu de fine voluntario praesentato ab agente, de quali procedit probatio eius, negatur consequentia. Nec probatio ibi facta valet, scilicet quod non est maior ratio hinc quam inde. Vnde tali argumentationi sufficit instare. Similiter arguendo de quolibet effectu naturali, quod produci possit naturaliter ab agentibus naturalibus specie differentibus. Ad quartum dicitur, quod consequens potest concedi ad huc sensum, quod vnum indiuiduum dependet ab alio eiusdem speciei tanquam a per se causa extrinseca. Et si arguitur contra hoc, quia in essentialiter ordinatis non est processus infiniti qualitercumque ordinentur essentialiter: igitur inter indiuidua eius speciei non est ordo essentialis dependentiae. Et probatur consequentia, quia in illis est processus in infinitum. Et antecedens patet secundo Metaphysic. Dicitur ad hoc quod antecedens potest dupliciter intelligi. Vno modo quod respectu vnus effectus non sunt infinitae causae essentialiter ordinatae.

Ad idem iterum secundum Scotum & Ocham.

Text. com. 6.

In causis esse... Et hunc sensum habet Philosoph. 2. Met. & sic conceditur...

Vna conditio ad hoc quod...

Et hunc sensum habet Philosoph. 2. Met. & sic conceditur antecedens, & negetur consequentia...

DISTINCTIO. XXI.

QVAESTIO I.

Vtrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.



IRCA vigesimam primam distinctionem secundi sententiarum quaeritur. Vtrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter.

IN oppositum arguitur sic. Peccatum veniale est velut quaedam aegritudo animae, quemadmodum peccatum mortale est mors...

IN hac quaestione erunt tres breues articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sic haec conclusio. Non fuit possibile hominem durante statu primo innocentiae peccare venialiter.

Peccati nunc quomodo sit de veniali mortali. Idem infra ad secundum.

Peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium...

Quantum ad primum articulum sic haec conclusio. Non fuit possibile hominem durante statu primo innocentiae peccare venialiter. Hanc ponit S. Thom. prima secundae q. 89. artic. vbi sic ait.

Quia enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, ex hoc contingit, quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quia vero insurgat subitus motus in ratione ipsa...

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusionem. Vnde Aureolus contra illam arguit. Primo quia illud donum innocentiae non continebat perfectius ultimo fini...

Quantum ad tertium articulum dicitur ad obiectiones. Et ad primam siquidem dicitur, quod peccat per fallaciam secundum causam vel causam, quia quod cum gratia viatoris nunc iter peccatum veniale, non autem cum dono nullius originalis primorum parentum...

Quantum ad tertium articulum dicitur ad obiectiones. Et ad primam siquidem dicitur, quod peccat per fallaciam secundum causam vel causam, quia quod cum gratia viatoris nunc iter peccatum veniale, non autem cum dono nullius originalis primorum parentum...

Vnde patet, quod peccatum veniale, quod est in sensualitate ante deliberationem rationis in statu innocentiae esse non potuit, quia omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. Sed quia etiam in superiori ratione contingat esse peccatum veniale, postea alicui videri, quod saltem illud peccatum veniale in statu innocentiae in Adam esse potuit.

durante nullo modo poterat committere peccatum veniale. Haec ille. Ad argumentum pro parte affirmativa quaestiones factum in principio quaestio. respondet Sanctus Thomas de malo vbi supra in solutione quarti, vbi sic ait. Veniale & mortale peccatum in tantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur.

DISTINCTIO XXII.

QVAESTIO I.

Vtrum alicui creatura potuerit vel possit conferri quod sit impeccabilis per naturam.



IRCA vigesimam secundam distinctionem secundi sententiarum quaeritur. Vtrum alicui creatura potuerit vel possit conferri quod sit impeccabilis per naturam. Et arguitur quod sic. Quia impossibile est illum actum esse defectuosum, cuius principium est immutabiliter unum suae regulae...

IN oppositum arguitur. Quia impossibile est eidem secundum idem inesse opposita, secundum aliud vero nihil prohibet. Sed libero arbitrio creaturae secundum naturam inesse posse adherere suae regulae, vel non adherere, quod est posse peccare, vel posse non peccare...

IN hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sic haec conclusio. Impossibile est aliquam naturam rationalem factam vel factibilem esse impeccabilem per naturam. Hanc ponit Beatus Thomas prima parte quaestio. 63. articulo primo, vbi sic dicit. Tam angelus quam quaecunque creatura rationalis si in sua sola natura consideretur potest peccare.

tatem ducit exercitum. Sic igitur in sola diuina voluntate peccatum esse non potest. In qualibet autem voluntate creaturæ peccatum potest esse secundum conditionem suæ naturæ. Hæc ille. Idem ponit 2. sententiarum distinct. 2. 3. questio. 1. artic. 1. ubi sic ait. Nulli creaturæ communicatum est, nec communicabile fuit, quod peccabile, propter hoc conditionem suæ naturæ. Cuius ratio est, quia cum omne causatum dependet sicut a causa sui esse à Deo, oportet quod si sibi relinquatur, deficiat, quandoque influentiam causæ recipit, conferuetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter, vel ita quod sit in potestate causæ à causa sua recedere quantum ad aliquid, vel non recedere, vel ita quod non sit in potestate eius. Et primum pertinet ad liberum arbitrium, quia hoc est essentiale libero arbitrio, ut possit facere vel non facere. Si autem causæ suæ non adheret, oportet quod deficiat. Vnde dicit August. 3. super Genes. ad literam. Homo sibi Deo præsentem illuminatur, absente autem continuo tenebratur, & ita impossibile fuit ut seruata libertate arbitrii alicui creaturæ conferretur, ut secundum conditionem naturæ suæ peccare non possit. Est enim ibi quasi quedam contraditio implicatio, quia si est liberum arbitrium, oportet quod causæ suæ possit inherere, vel non inherere. Et si non potest peccare, non potest causæ suæ non inherere, & sic sequuntur contradictoria. Sed naturæ diuinæ, quæ ex se rectitudinem habet, conuenit per conditionem naturæ suæ ut deficere non possit, sicut nec ab esse, ita nec à rectitudine bonitatis. Et quibuscumque hoc conferretur, ut peccare non possint, vel ut per gratiam confirmantur in bono, hoc habent per donum gratiæ, per quod filij Dei efficiuntur, & quodammodo diuinæ naturæ consortes. Hæc ille. Idem ponit de veritate, questio. 24. artic. 7. ubi sic ait. Nulla est, nec esse potest creatura, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ei ex puris naturalibus conueniat, quod peccare non possit. Cuius ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis causatur actionis defectus. Vnde si quid est, in quo principia actionis nec in se deficere possint, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem deficere, sicut patet in motibus cœlestium corporum. Ea vero in actionibus deficere possibile est, in quibus principia agendi possunt deficere vel impediri, sicut patet in generalibus & corruptibilibus, quæ ratione suæ naturæ transmutabilis defectum in principijs actiuis participant, unde & eorum actiones deficientes proueniunt. Propter quod in operibus naturæ frequenter peccatum accidit, sicut patet in partibus monstruosis. Nam nihil aliud est peccatum siue in rebus naturalibus, siue artificialibus, siue voluntarijs dicatur, quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi, ut patet in secundo Physic. Disturbatur autem natura rationalis prædicta libero arbitrio ab omni alia natura agente. Nam qualibet alia natura ordinatur ad aliquod particulare bonum, & actiones eius sunt determinate respectu illius boni. Natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter. Sicut enim verum absolute est obiectum intellectus, ita etiam & bonum absolute est obiectum voluntatis. Et inde est, quod ad ipsum vniuersale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus pertinere potest. Et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indistincte, etiam respectu immaterialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proueniat sub ratione cuiusdam similitudinis, sicut calidum calefacit, oportet si aliquid agens est, quod secundum suam actionem ordinetur ad aliquod particulare bonum, ad hoc quod eius actio naturaliter sit indefectibilis, quod ratio illius boni naturaliter & immobiliter inhiat ei. Sicut si alicui corpori inest naturaliter immutabilis, immutabiliter calefacit. Vnde & natura rationalis, quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multifarias non potest habere naturaliter actiones indeficientes à bono, nisi ei inhiat naturaliter & immobiliter ratio vniuersalis & perfecti boni, quod quidem esse non potest nisi in natura diuina. Nam Deus solus est actus nullius potentie permixtionem recipiens, & per hoc est bonitas pura & absoluta. Qualibet vero

Implicat contradictionem creaturam rationalem esse impeccabilem per naturam

Tex. con. 22. Sola natura rationalis ordinatur ad bonum simpliciter

creatura, etiam in natura sua habeat permixtionem potentie, est bonum particulare. Quæ quidem permixtio potentie ei accidit propter hoc, quod est ex nihilo. Et inde est, quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile, & confirmatum in bono. Creatura vero hoc inesse est impossibile, propter hoc quod est ex nihilo, ut Damascen. & Gregor. Nissenus dicunt. Et ex hoc quod est particulare bonum, in quo fundatur ratio mali, ut dicit Dionysius quarto capitulo de diuinis nominibus. Hæc ille. Ex quibus potest formari triplex ratio. Prima talis est. Omne voluntarium agens, cuius virtus differt à regula suæ actionis, potest habere actum rectum & non rectum, sed omnis creatura rationalis est huiusmodi: igitur & cetera. Secunda sic. Omne agens, in cuius potestate est adherere causæ suæ, & non adherere, potest in suo actu à rectitudine declinare, & defectuosum actum elicere, sed omnis creatura rationalis est huiusmodi: igitur & cetera. Tertia talis. Omne agens, cuius actionis principia deficere possunt vel impediri, potest causare actionem defectuosam & peccatum, sed omnis creatura rationalis naturæ suæ derelicta est huiusmodi: igitur & cetera. Maior patet, & minor probatur, qualibet natura rationalis potest habere actum respectu vniuersalis boni, non autem habet in se rationem vniuersalis boni: ergo potest deficere & impediri in suis actibus, quibus appetit bonum. Et in hoc primus articulus causa breuitatis terminatur.

Quam ad secundum articulum ponenda sunt obiectiones. Et quidem contra præmissa arguit Durandus. Primo sic. Aut tu loqueris absolute de creatura, an possit fieri impeccabilis per naturam, vel stricte de creatura intellectuali, quæ est liberi arbitrii. Si primo modo, certum est, quod Deus potest facere, & fecit multas creaturas impeccabiles per naturam, scilicet omnes creaturas irracionales, quia liberum arbitrium est, quod peccatur, & recte viuunt, sicut nunc loquimur de peccato. Sed creaturæ irracionales carent libero arbitrio: ergo peccare non possunt, sicut nec recte viuere rectitudine meriti. Si secundo modo, sic esset videndum per quid competit creaturæ posse peccare. Et vtrum illud inhiat necessario omni creaturæ, vel vtrum oppositum possit ei inesse per naturam. Primum autem istorum dicit se alibi declarasse, & ostendisse, quod impossibile est peccatum esse in voluntate, nisi præcedente aliquo defectu in ratione, siue ille defectus sit error, vel nescientia, vel inconsideratio. Ac per hoc patet, quod si potest communicari creaturæ, quod ex suis essentialibus semper actu & sine errore consideret omnes circumstantias, ex quibus aliquid potest iudicari eligibile, vel fugibile, vel etiam si hoc actu consideret quandoque occurrit eligendum vel fugendum, quod talis creatura esset impeccabilis per naturam. Et si non, dicendum ergo, quod eligibilia & circumstantiæ eligibilia aut deducuntur ex principijs legis naturæ, aut deducuntur ex principijs & dictamine legis supernaturalis, puta fidei vel disciplinæ. Si primo modo, sic dicendum est, quod Deus potuit facere & forte fecit creaturam impeccabilem per naturam. Quod sic probatur, quia maioris ambitus sunt ea, quæ deducuntur ex primis principijs speculabilibus, quam ea quæ deducuntur ex principijs practicis, quia plura sunt cognoscibilia à creatura quam agibilia per illam, sed Deus potest facere, & forte fecit creaturam, quæ actu cognoscit omnia speculabilia naturalia, & omnes habitudines eorum naturales, vel saltem dum cognoscit actu aliquod ens naturale, videt in eo omnes habitudines & circumstantias. Hoc enim ponitur de angelis, qui non per discursum, sed intuitive vident in natura rei quæcumque ei attribuntur naturaliter, vel ab ea remouentur: ergo similiter potest communicari alicui creaturæ, vel in communicatum est, quod actu & sine errore consideret omnia agibilia ab ipsa, vel saltem dum occurrit aliquod eligendum in actu, & sine defectu videret omnes circumstantias secundum, quas illud est eligibile, vel non eligibile, quo inexistente peccare non potest. Secundo sic. Sicut est gradus in corporalibus, ita & in spiritualibus, sed est aliquod corpus, quod ex gradu suæ naturæ habet non

Contra hoc arguit Durandus. Primo sic. Aut tu loqueris absolute de creatura, an possit fieri impeccabilis per naturam, vel stricte de creatura intellectuali, quæ est liberi arbitrii. Si primo modo, certum est, quod Deus potest facere, & fecit multas creaturas impeccabiles per naturam, scilicet omnes creaturas irracionales, quia liberum arbitrium est, quod peccatur, & recte viuunt, sicut nunc loquimur de peccato. Sed creaturæ irracionales carent libero arbitrio: ergo peccare non possunt, sicut nec recte viuere rectitudine meriti. Si secundo modo, sic esset videndum per quid competit creaturæ posse peccare. Et vtrum illud inhiat necessario omni creaturæ, vel vtrum oppositum possit ei inesse per naturam. Primum autem istorum dicit se alibi declarasse, & ostendisse, quod impossibile est peccatum esse in voluntate, nisi præcedente aliquo defectu in ratione, siue ille defectus sit error, vel nescientia, vel inconsideratio. Ac per hoc patet, quod si potest communicari creaturæ, quod ex suis essentialibus semper actu & sine errore consideret omnes circumstantias, ex quibus aliquid potest iudicari eligibile, vel fugibile, vel etiam si hoc actu consideret quandoque occurrit eligendum vel fugendum, quod talis creatura esset impeccabilis per naturam. Et si non, dicendum ergo, quod eligibilia & circumstantiæ eligibilia aut deducuntur ex principijs legis naturæ, aut deducuntur ex principijs & dictamine legis supernaturalis, puta fidei vel disciplinæ. Si primo modo, sic dicendum est, quod Deus potuit facere & forte fecit creaturam impeccabilem per naturam. Quod sic probatur, quia maioris ambitus sunt ea, quæ deducuntur ex primis principijs speculabilibus, quam ea quæ deducuntur ex principijs practicis, quia plura sunt cognoscibilia à creatura quam agibilia per illam, sed Deus potest facere, & forte fecit creaturam, quæ actu cognoscit omnia speculabilia naturalia, & omnes habitudines eorum naturales, vel saltem dum cognoscit actu aliquod ens naturale, videt in eo omnes habitudines & circumstantias. Hoc enim ponitur de angelis, qui non per discursum, sed intuitive vident in natura rei quæcumque ei attribuntur naturaliter, vel ab ea remouentur: ergo similiter potest communicari alicui creaturæ, vel in communicatum est, quod actu & sine errore consideret omnia agibilia ab ipsa, vel saltem dum occurrit aliquod eligendum in actu, & sine defectu videret omnes circumstantias secundum, quas illud est eligibile, vel non eligibile, quo inexistente peccare non potest. Secundo sic. Sicut est gradus in corporalibus, ita & in spiritualibus, sed est aliquod corpus, quod ex gradu suæ naturæ habet non

non solum quod sit perfectum in se, sed etiam in operatione actu aliquo ad omnia alia, quæ sunt vel esse possunt, sic quod statim dum essent, actioni ipsius subijcerentur, ut patet de sole, vel saltem de corpore cœlesti. Ergo similiter in creaturis spiritalibus est dare aliquam, quæ non solum est perfecta in se, sed in propria operatione respectu omnia aliorum, quæ sunt vel esse possunt, sic quod statim ut essent, actioni illius subijcerentur. Operatio enim substantiæ spirituales est intelligere: igitur &c. His autem stantibus non potest peccare: igitur possibile est dare creaturam quæ per naturam sit impeccabilis quo ad legem naturalem. Ad idem arguitur ab alijs primo sic. Illud quod non arguit infinitam perfectionem, est communicabile creaturæ, sed esse impeccabile per naturam, non arguit infinitam perfectionem: igitur &c. Maior nota est, sed minor probatur per argumentum factum in principio. Secundo sic. Lumen gloriæ non excedit in infinitum lumen naturale, cum vtrunque sit finitum & creatum. Poterit ergo creati angelus, cuius lumen naturale æquabitur in essentia & virtute lumen gloriæ alterius, & sic ex naturalibus videbit Deum per essentiam, sicut nunc videt beati per gloriam, & eodem modo erit impeccabilis. Tertio. Sicut se habet visus corporalis ad omnia visibilia, sic se habet intellectus ad omnia intelligibilia, sed Deus potest facere visum corporalem tantæ efficacitæ, quod videret omnia visibilia absque exteriori lumine superaddito: ergo similiter potest facere intellectum tantæ efficacitæ, quod videret vel intelligeret omne intelligibile absque lumine gloriæ superaddito, & sic idem quod prius. Aureol. quoque arguit contra quoddam tactum in tertia probatione, scilicet quod ideo nulla voluntas creata sit impeccabilis, quia est ex nihilo. Contra hoc arguit, quia secundum te creatura ex gratia potest esse impeccabilis, & tamen etiam gratia est de nihilo. Item potest argui. Quia Deus potest creare vnam intelligentiam, quæ esset essentialiter visio Dei & dilectio, & frui sine aliquo accidente sibi superaddito, sed talis intelligentia esset naturaliter impeccabilis: igitur &c. Maior patet. Tum quia non implicat contradictionem. Tum quia Philosophi posuerunt, quod quilibet intelligentia est visio, vel cognitio sui met: ergo possibile est intelligentiam esse cognitionem alterius à se. Nec apparet quare non ita respectu obiecti, quod est Deus quam alterius. Tum quia hoc tenent multi, sicut Adam 1. sententiarum Minor probatur, quia implicat aliquem esse beatum, & peccare, vel clare videre Deum & peccare. Et in hoc secundo articulo terminatur.

Quam ad tertium articulum respondendum est obiectionibus supradictis. Et quidem ad duo prima dicuntur, quod efficaciter concludunt verum, sed non contra nos. Nam totum illud, quod concluditur, concedit Sanctus Thomas de maiore, quarto. 16. artic. 3. ubi sic ait. In nullo quod ad ordinem naturæ pertinet, potuit malum angelis consistere. Malum enim non inuenitur in his, quæ sunt semper in actu, sed solum in his, in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur 9. Metaphysic. Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quicquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum statim à principio habuerunt, tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant. Vnde relinquunt, quod peccatum a diabolo non fuit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Hæc ille. Item articulo secundo sic dicit. Appetitus nihil aliud est quam inclinatio quædam in appetibile, & sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus supernaturalis, vel intellectus, vel rationalis sequitur formam apprehensam. Non enim est nisi boni apprehensio per sensum, vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc, quod discorderet ab apprehensione, quam sequitur, sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula. Et ideo considerandum est vtrum illa apprehensio, quam sequitur inclinatio huius appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula, vel non. Si enim non habeat superiorem regulam, qua dirigi debeat, impossibile est, quod sit malum in tali appetitu, & hoc quidem conuenit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam, qua dirigi debeat, & ideo in eius

appetitu non potest esse malum. Bonum enim est, quod moueatur huiusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam. Vnde Dionysius dicit quarto capitulo de diuinis nominibus, quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus diuinis, quia non habet superiorem regulam, qua dirigi possit, ideo in eius appetitu vel voluntate malum esse non potest. In homine autem est duplex apprehensio superioris regula digenda. Nam cognitio sensitiua habet dirigi per rationem, & cognitio rationis per sapientiam seu legem diuinam. Dupliciter igitur potest esse malum in appetitu hominis. Vno modo, quia apprehensio sensitiua non regulatur secundum rationem. Et secundum hoc dicit Dionysius quarto capitulo de diuinis nominibus, quod malum hominis est præter rationem esse. Alio modo, quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam & legem diuinam. Et secundum hoc Ambrosius dicit, quod peccatum est transgressio legis diuinæ. In substantijs autem à corpore separatis est vna cognitio tantum, scilicet intellectualis regulanda vel dirigenda secundum regulam sapientie diuinæ, & ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc, quod non sequitur ordinem superioris regulæ, scilicet sapientie diuinæ. Et per hunc modum demones facti sunt mali voluntate. Hæc ille. Ex quibus patet, quod mens Sancti Tho. est, quod aliqua natura rationalis vel intellectualis potuit esse impeccabilis hoc modo, quod non potest transgredi legem naturalem, cum quo stat, quod nulla creatura rationalis potest esse impeccabilis per naturam, habito respectu ad legem supernaturalem. Et in hoc bene dicit Durandus. Vbi cumque (inquit) potest esse error, vel inconsideratio circumstantiarum rei eligibilis, ibi potest esse peccatum & defectus debite electionis. Sed in omni creatura potest esse error vel inconsideratio circumstantiarum rei eligibilis, circumstantiarum dico, quæ sumuntur ex lege supernaturali fidei vel discipline, has enim nulla creatura potest secundum se nosse, cum dependant ex mera Dei voluntate, sed noscuntur ex diuina reuelatione, & semel reuelata non semper considerantur, quod tamen illud eligendum occurrit, saltem non hoc habet conditio creaturæ, immo contrarium. Nam sicut intellectus noster propter sui imperfectionem discursiuus est respectu intelligibilium naturalium, nec simul omnes condiciones intelligibiles apprehendit, sic intellectus angelicus imperfectus est respectu supernaturalium intelligibilium, nec simul omnes condiciones eorum apprehendit. Et ideo circa talia potest habere errorem, vel nescientiam, aut inconsiderationem. Patet ergo, quod nulla creatura intellectualis potest esse impeccabilis per naturam quo ad eligibilia, quæ deducuntur ex principijs legis supernaturalis fidei vel discipline, licet possit esse impeccabilis modo prædicto. Ad primum aliorum negatur minor. Patet, quia si esset aliqua natura rationalis vel intellectualis simpliciter impeccabilis per naturam, hoc non posset contingere, nisi quia non haberet superiorem regulam à qua dirigi deberet, sicut dictum est, & si sic, ipsa esset Deus, & infinite perfectio nis. Ad secundum, negatur consequentia. Cuius rationem assignat Sanctus Thomas secundo sententiarum distinct. 2. 3. questio. 1. in solutione quinti ubi sic ait. Quando alicui naturæ conuenit aliquod accidens ex influentia superioris tantum, non potest inferior natura illud accidens per se habere, nisi efficeretur natura superioris, sicut si aer illuminatur actu per ignem, non potest esse, quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo, quod si confirmatio in hit creaturæ rationali solum per gratiam, quæ est quoddam spirituale lumen & similitudo luminis increati, non potest esse, quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem hanc habeat vel gratiam, nisi efficeretur diuinæ naturæ, quod est omnino impossibile. Hæc ille. Ex quo patet, quod licet lumen gloriæ non excedat in infinitum lumen naturale, non tamen sequitur, quod possit creati aliquod naturale lumen æquale lumen gloriæ, quia illa duo lumina sunt diuersarum specierum. Sicut non valet consequentia. Homo non in infinitum excedit brutorum genus: ergo potest dari brutum æquale homini. Sed contra solutionem Sancti Thom. arguit Durandus. d. quod illa maxima, quam Capreolus 2. sententiarum. Cc 4. assu-

Angelus est natus impeccabilis in ordine ad naturam, non autem in ordine ad supernaturalem legem Dei.

Quando alicui naturæ conuenit aliquod accidens ex influentia superioris tantum, non potest inferior natura illud accidens per se habere, nisi efficeretur natura superioris, sicut si aer illuminatur actu per ignem, non potest esse, quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis.

Contra hoc dicit Durandus. Non potest fieri lumen naturale æquale lumen gloriæ.

affinitate, scilicet quod quando aliquod accidens inest inferiori naturae tantum ex influentia superioris, non potest inferiori naturae illud accidens per naturam habere, nisi effice retur naturae inferioris naturae &c. Illa (inquit) habet veritatem, si illud accidens esset vnus rationis vtrique, vt patet in exemplo dato ibidem. Si autem illud accidens non sit vnus rationis in eis, non oportet quod si efficiatur conaturali naturae inferiori, qd p hoc ipsa efficiatur in gradu superioris naturae, immo oppositum, quia cu effectus aequiuocus nunquam aequetur suae causae aequiuocae, si gratia & gloria, quae sunt effectus Dei aequiuoci millesies fierent creaturae naturales, non propter hoc ipsa equaretur creatori. Et iterum non ponitur, qd gratia vel gloria possint fieri conaturales alicui creaturae; sed qd potest talis creatura fieri a Deo, quae tantum possit per suum lumen naturale, quantum potest nunc beatus per lumen gloriae, sicut potest creare oculum, ita lumen in se, quod se videt sine exteriori lumine, sicut nos videmus cum adiutorio exterioris luminis. Ad istud dicitur primo, quod illa maxima non solum habet veritatem, vbi tale accidens est vnus rationis, immo vbi est alterius, quia lumen gloriae siue sit vnus rationis in omnibus videntibus Deum, siue in Deo & creaturis, siue alterius rationis, tamen ipsum est necessaria, & sufficiens dispositio ad hoc, quod diuina essentia vnatur intellectui creato tanquam forma intelligibilis, & quodammodo deiformet intellectum creatum ad videndum Deum, ita quod & tenet locum virtutis actiue in hoc quod fortificat lumen intellectus creati, & virtutis passiue in hoc, quod disponit intellectum creatum ad hoc, quod sit capax formae diuinae per modum formae intelligibilis, sine inhaesione tamen & dependentia. Et ideo sicut est impossibile aliquid habere naturaliter vltimam dispositionem ad formam ignis, & propriam virtutem ignis, vel saltem virtutem inseparabilem a forma ignis, & cum hoc non habere formam substantialem ignis naturaliter sibi vnitam, ita impossibile est, quod alicui creaturae sit conaturale lumen gloriae, & quod diuina essentia non sit sibi conaturalis tanquam naturaliter sibi vnita per modum formae intelligibilis. Dicitur secundo, quod vti que verum est, quod dato, qd gratia & gloria essent alicui creaturae conaturales, non propter hoc sequeretur, qd illa creatura equaretur Deo simpliciter. Sequeretur tamen, quod illa creatura naturaliter esset Deus per participationem vltimatam, quod est impossibile. Dicitur tertio, quod impossibile est, quod aliquod lumen naturale creaturae facte vel factibili sit aequale potens lumen gloriae in quocunque gradu participato, aut quod in tantum eleuet aut deiformet intellectum creatum, sicut lumen gloriae facit. Dicitur quarto, quod lumen corporale potest esse conaturale alicui creaturae creato, non autem lumen gloriae alicui creaturae. Cuius ratio est dicta, quia scilicet lumen gloriae est dispositio vltima ad formam infinitam & increatam, non autem quocunque lumen corporale. Ad tertium patet per praedicta, quod similitudo non valet. Hic tamen dicit Durandus, qd dato quod aliqua creatura posset ex suis puris naturalibus videre Deum per essentiam, non tamen ex hoc esset impeccabilis, quia etiam nec in beatis visio diuina secundum se & absolute sufficit ad impeccabilitatem, quia videntes Deum, vt dicit, non propter hoc vident omnia, quae ad eos pertinent, nisi eis reuelentur. Et vltimus dicit, qd absque visione Dei per essentiam creatura posset esse impeccabilis, dummodo actu consideraret circumstantias omnium eligibilium ab ipsa. Sed ista responsio multa falsa implicat, & contrariae vige Sancti Thomae. Primum est, quod possibile est creaturam clare videntem Deum peccare, & non diligere Deum super omnia. Secundum, qd possibile est creaturam clare videntem Deum per essentiam ignorare aliqua pertinentia ad ipsam, & necessaria ad vitandum peccatum mortale, vel veniale, vel ad benefaciendum moraliter. Et de his forte alias Domino concedente videbitur. Ad arg. Aureol. dicitur, quod licet anima beata sit de nihilo tam quo ad essentiam quam quo ad omnia eius accidentia, tamen gratia consummata, quae est lumen gloriae, est vltimata participatio diuinitatis, & quaedam deformatio, ita quod anima per tale lumen sit inherens non solum per modum passionis cito transeuntis, vt in Paulo & Moyse in raptu, sed per modum habitus

fixi trahit animam ad Deum, qui non est ex nihilo, sed esse subsistens infinitum, aeternum, in annihilabile. Et ideo similitudo non valet, nec instantia. Ad argum. vlt. loc. adductum negatur maior. Et ad primam probationem dicitur, quod contradictio implicat aliquid naturaliter subsistens esse visionem Dei, & non esse infinitum. Ad secundam dicitur, qd positio Philosophi, & ad argum. implicat contradictionem. Cuius causam assignat S. Thom. prima parte, q. 5, artic. 1. Vbi querit. Vtrum essentia angeli sit lumen intelligere. Sed pro confirmatione eorundem, quae dicta sunt in solutione secundariorum contra obiectionem & instantiam Durand. notandum est, qd S. Thom. 4. sentent. distinct. 49. q. 2. artic. 2. Ad hoc (inquit) quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod diuina essentia vnatur intellectui vt intelligibilis forma quodammodo. Forma autem non coniungitur perfectibili, nisi quando perfectibile habet dispositiones, quibus efficitur susceptibile talis formae, sicut corpus non vnatur animae, nisi quando in corpore sunt dispositiones conuenientes ad animam suscipiendam. Vnde oportet ad hoc, quod intellectus vnatur essentiae diuinae modo praedicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis, preparans ipsum ad vnionem praedictam. Et hoc est lumen, quod intellectus percipit ad videndum Deum per essentiam. Haec autem dispositio non potest esse naturalis alicui intellectui creato. Vltima enim dispositio ad formam secundum eandem rationem recipitur in perfectibili & forma ipsa, ita qd si vnus est naturale & aliud, quia perfectibile per vltimam dispositionem ad formam contingit ipsam formam. Forma autem, quae est diuina essentia, omni facultatem & capaciatem naturalem excedit. Potentia enim & proprius eius actus semper accipiuntur in eodem genere. Vnde potentia & actus diuidunt quodlibet genus entis, vt patet 3. Physic. Et ideo facultas siue potentia creaturae non se extendit nisi ad formam sui generis. Et sic essentia diuina, quae est extra omne genus, excedit naturalem facultatem cuiuslibet intellectus creati. Et ideo dispositio vltima, quae est ad vnionem intellectus cum tali essentia excedit omnem facultatem naturalem, vnde non potest esse naturalis, sed supra naturam. Et ista dispositio est lumen gloriae, de quo dicitur in Psalmo. In lumine tuo videbimus lumen &c. Haec ille. Ex quibus patet, quomodo solutio ibidem data secundum mentem S. Thomae procedit. Ad argumenta in principio quaestionis facta patet solutio per praedicta. Et haec de quaestione. Benedicimus Deum, Amen.

DISTINCTIO XXIII.
QVAESTIO I.

Vtrum in statu innocentiae Adam viderit Deum per essentiam.



IRCA vigesimam tertiam distinctionem 2. sentent. queritur. Vtrum in statu innocentiae Adam viderit Deum per essentiam. Et videtur quod sic. Quia secundum August. 14. de ciuitate Dei, primo homini non deerat quicquam, quod bona voluntas adipisceretur, sed nihil melius bona voluntas potest adiacere.

In visio diuinae essentiae: ergo hoc homini in statu innocentiae non deerat. **I**n oppositum arguitur. Quia dicit Ioannes in canonica sua. Deum nemo vidit vnquam: igitur &c. **I**n hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones. **Q**uanto ad primum articulum sic haec prima conclusio. Primus homo Deum per essentiam non vidit secundum commune statum illius vitae. Hanc conclusionem ponit S. Thom. prima parte, q. 93. artic. 1. vbi sic dicit. Primus homo Deum per essentiam non vidit secundum commune statum illius vitae, nisi forte dicatur, qd vidit Deum in raptu quando immitte soporem in Adam, vt dicitur Genes. 2. Et huius ratio est, quia cum diuina essentia sit propria beatitudo, hoc modo se habet intellectus videns

videns diuinam essentiam, ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem, quod nullus homo potest per voluntatem ad beatitudinem auerri. Naturaliter enim & ex necessitate homo vult beatitudinem, & fugit miseriam. Vnde nullus videns Deum potest voluntate auerri a Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam sic in amore Dei stabiliuntur, quod in aeternum peccare non possunt. Cum ergo Adam peccauerit, manifestum est, quod Deum per essentiam non videbat. Haec ille. Item de veritate. q. 18. artic. 1. sic dicit. Quidam dixerunt, quod Deum per essentiam videri contingit non solum in patria, sed etiam in via, quamuis non ita perfecte in via sicut in patria. Et secundum hoc homo in statu innocentiae mediam habuit visionem inter visionem beatorum, & hominis visionem post peccatum, quia minus perfecte vidit quam beati, perfectius vero vidit quam homo post peccatum. Sed istud dictum est contrarium scripturae testimonio, quae concorditer in diuina visione beatitudinem ponunt vltimam hominis. Vnde ex hoc ipso, qd aliquis Deum per essentiam videt, beatus est. Et sic nullus adhuc in via ad beatitudinem exiit, Deum per essentiam videre potuit, nec etiam ipse Adam in statu innocentiae, vt communis opinio tenet. Quis etiam veritas ratione ostendi potest. Cuiuslibet enim naturae conuenit aliquid vltimum assignare, in quo eius vltima perfectio consistit. Homini autem in quantum homo est, perfectio non consistit nisi in actu intellectus, ex quo habet quod homo sit. In operatione autem intellectus possunt differere gradus distincti qui dupliciter. Vno modo ex diuersitate intelligibilium. Quanto enim obiectum intelligibile perfectius est, tanto excellentior est eius intelligentia. Vnde vt dicitur 10. Ethic. perfectissima operatio intellectus est operatio intellectus bene dispositi ad optimum intelligibile. Sicut pulcherrima visio corporalis est visus bene dispositi ad pulcherrimum sub visum. Alio modo in operatione intellectus accipiuntur gradus ex modo intelligendi. Possibile est vnum & idem intelligibile diuersimode ad diuersos intelligi ab vno perfectius, & ab alio minus perfecte. Non est autem possibile vt vltimus terminus perfectionis humanae accipiatur secundum aliquem modum intelligendi, quia in istis modis intelligendi possunt considerari infiniti gradus, quarum vnus alio perfectius intelligit. Nec est aliquid ita perfecte intelligens, quod non possit cogitari alium perfectius intelligere, nisi Deus, qui infinita limpiditate oia intelligit. Vnde oportet quod vltimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquid perfectissimum intelligibile, quod est essentia diuina. In hoc igitur vnaqueque tota rationalis creatura beata est, quod essentiam Dei videt, non ex hoc qd ita limpide vel plus vel minus eam videt. Non ergo visio viatoris ad visionem beati distinguitur per hoc, quod est perfecte & minus perfecte videre, sed per hoc qd est videre, & non videre. Et ideo cum Adam adhuc fuerit in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit. Haec ille. Ex quibus potest formari duplex ratio non vidit. Prima talis est. Nullus potens peccare Deum per essentiam videt ex conditione status. Adam in primo statu erat potens peccare: igitur in illo statu ex conditione status non videbat Deum per essentiam. Secunda talis est. Nullus viator nondum beatus Deum per essentiam videt, sed Adam in primo statu ex conditione status erat viator, & nondum beatus: igitur non competebar ei ex tali statu Deum per essentiam videre. Secunda conclusio. Adam in primo statu videbat, seu cognoscebat Deum quadam altiori cognitione quam aliquis purus viator post peccatum communiter videat. Hanc ponit S. Thom. prima parte, vbi supra. Vnde post verba superius allegata sic subdit. Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quam nunc cognoscimus, & sic quodammodo eius cognitio media erat inter cognitionem praesentis status, & cognitionem patriae, quae Deus per essentiam videtur. Ad cuius euidentiam considerandum est, qd visio Dei per essentiam diuiditur contra visionem Dei per creaturam. Quanto autem aliqua creatura est altior & Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur, sicut homo expressius videtur per speculum, in quo clarius eius imago resultat. Et sic patet, quod multo euidentius videtur Deus

per intelligibiles effectus, quam per sensibiles & corporeos. A consideratione autem plena & lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti per hoc, qd distrahitur a sensibilibus, & circa ea occupatur. Sed sicut dicitur Eccles. 7. Deus fecit hominem rectum. Haec autem fuit relictio hominis diuinitus instituti, vt inferiora superioribus subderentur, & superiora ab inferioribus non impederentur. Vnde primus homo non impediatur per res exteriores a clara & firma contemplatione intelligibilium effectuum, quam scilicet ex irradiatione primae veritatis percipiebat, siue naturali cognitione, siue gratuita. Vnde Augustinus dicit 11. super Genes. ad literam, quod fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, & si non tanta participatione diuinae essentiae, quantum capiunt angeli. Sic igitur per huiusmodi effectus intelligibiles Dei Deum clarius cognoscebat quam modo cognoscimus. Haec ille. Item de veritate vbi supra in solutione primi sic dicit. In aliqua visione triplex medium est considerare, vnum est medium sub quo videtur, aliud quo videtur, quod est species rei visae, aliud a quo accipitur cognitio rei visae, sicut in visione corporali medium, sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, & visus percipitur ad videndum. Medium autem quo videtur, est ipsa species rei visibilis in oculo existens, quae sicut forma videns, in quantum est videns, principium est visus operationis. Medium autem, a quo accipitur est, sicut speculum, a quo interdum species alicuius visibilis; puta lapidis fit in oculo, non immediate ab ipso lapide. Et haec tria in visione intellectuali inueniuntur, vt lumen corporali correspondet lumen intellectus agentis, quasi medium sub quo intellectus videt, species vero visibili species intelligibilis, qua intellectus visibilis fit actu intelligens, medio vero a quo accipitur visio cognitio, sicut speculo comparatur effectus, a quo in cognitionem causae deuenimus, ita etiam similitudo causae nostro intellectui non imprimitur immediate ex causa, sed ex effectu, in quo similitudo causae respundet, vnde huiusmodi cognitio dicitur specularis propter similitudinem, quam habet ad visionem, quae fit per speculum. Homo igitur in statu post peccatum indiget ad cognoscendum Deum medio, quod est quasi speculum, in quo resultat ipsius Dei similitudo. Oportet enim vt per ea quae facta sunt, in inuisibilia eius deueniamus, vt dicitur Rom. 1. Hoc autem medio non indigebat homo in statu innocentiae. Indigebat autem medio, quod est quasi species rei visae, quia per aliquod spirituale lumen menti hominis influxum diuinitus, quod erat quasi similitudo expressa lucis increatae, Deum videbat, sed hoc medio non indigebat in patria, quia ipsam Dei essentiam per se ipsam videbat, non per aliquam similitudinem eius intelligibilem vel sensibilem, cum nulla creatura similitudo a Deo possit perfecte Deum representare, vt per eam videns ipsam Dei essentiam cognoscere aliquis possit. Indigebat autem lumine gloriae in patria, quod erit, quasi medium, sub quo videtur secundum illud Psal. In lumine tuo videbimus lumen, eo qd ipsa visio nulli creaturae est naturalis, sed soli Deo, vnde nulla creatura in eam ex sua natura peringere potest, sed ad eam consequendam oportet, qd illustretur lumine diuinitus emisso. Secunda autem visio, quae est per medium, quod est species, est naturalis angelo, sed est supra naturam hominis, vnde ad eam indiget lumine gratiae. Tertia vero est competens naturae hominis, & huiusmodi. **Q**uo medio indigebat angelus in cognitione naturae Dei. **H**omo post peccatum indiget triplici medio ad videndum Deum, quod est lumen eleuans vel dirigens mentem. Beati autem vno tantum medio indigent scilicet lumine eleuante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio, ipse enim met est lumen, quo

Deus fecit hominem rectum, vt inferiora superioribus subderentur, & superiora ab inferioribus non impederentur.

In visione triplex medium est considerare, vnum est medium sub quo videtur, aliud quo videtur, quod est species rei visae, aliud a quo accipitur cognitio rei visae, sicut in visione corporali medium, sub quo videtur, est lumen, quo aliquid fit actu visibile, & visus percipitur ad videndum.

Quo medio indigebat primus homo in statu innocentiae ad videndum Deum.

Psalm. 55.

Quo medio indiget angelus in cognitione naturae Dei.

Homo post peccatum indiget triplici medio ad videndum Deum, quod est lumen eleuans vel dirigens mentem. Beati autem vno tantum medio indigent scilicet lumine eleuante mentem. Ipse autem Deus seipsum videt absque omni medio, ipse enim met est lumen, quo

quo seipsum videt. Hæc ibi. Similia dicit 2. sentent. dist. 23. q. 2. artic. 1. vbi sic ait. Sicut in litera dicitur modus, quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitione viæ, qua nunc Deum cognoscimus, & cognitionem patriæ, qua Sancti in gloria vident. Vnde ad huius evidentiam videndum est quot modis Deus possit videri. Sciendum autem quod tripliciter videri potest. Vno modo per suam essentiam. Alio modo per effectum aliquem eius fluentem in intellectu videtis. Tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videtis, in quo diuina similitudo resultat. Huius exemplum in visione corporali inspicere potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculo informas, & huic comparatur primus modus videtis Deum, qui est per essentiam. Et hic quidem modus ex conditione suæ naturæ nulli naturæ debetur, nisi diuinæ, in qua idem est sciens & scitum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam, & huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu videtis. Et hic quidem modus videndi conuenit angelo secundum conditionem suæ naturæ, quia vt in libro de causis dicitur. Omnis intelligentia scit quod est supra se, per id quod est ei causa, vnde cognoscens ipsum lumē naturę suę quod est similitudo luminis increati Deum videt. Vultus autem hominis relucens in speculo videtur ab oculo, non quidem per similitudinem eius immediate in oculo relictam, sed per similitudinem eius relucentem in speculo, ex quo resultat in pupilla, & huic comparatur illa visio, qua Deus videtur per effectum extra intellectum videtis, siue per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarū naturali cognitione Philosophi in Deum deuenerunt, siue per effectum spirituale, sicut est in visione fidei illius, qui adheret his, quæ alijs reuelata sunt per influentiam spirituales luminis. Et ideo dicitur nunc in speculo videre secundum Apost. Modus enim iste competit homini secundum conditionem naturæ suæ, quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per speciem rerum, quas apud se habet, quia per obiecta venit in cognitionem actiui, & per actus in cognitionem potentiari. Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturæ suæ debetur, eleuatur angelus & homo per gloriam. Vnde illa est visio beatorum, quam homo in primo statu non habuit. Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi angelo, & supra naturam hominis eleuatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ, sicut in viris contemplatiuis patet, quod diuinas reuelationes merentur, & multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis iustitiæ. Tertius autem modus est communiter viatorum etiam post statum culpæ. Vnde patet, quod idem modus, quo Adam in primo statu Deum videbat, medius erat inter vtrumque. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Cognoscere Deum per speciem non à phantasmatis abstractam sed ex irradiatione diuini luminis impressam est cognitio minor visionis Dei beatifica, & maior visionis Dei à puro viatore post peccatum secundum communem cursum habita, sed cognitio Dei, quam habebat Adam in primo statu fuit huiusmodi: igitur &c. Tertia conclusio. Adam in statu primo non solum cognoscebat Deum per speciem immediate à Deo impressam, imo per speciem à rebus creatis acceptas. Itam ponit S. Tho. de veritate. q. 28. artic. 2. vbi sic ait. Secundum Boetium libro de consolatione. Natura à perfectis principium sumit, quod etiam in operibus diuinis considerari potest. In quolibet enim opere ea, quæ prima sunt, perfectionem habent, vnde cum in statu innocentie constitueretur Adam ab ipso Deo, vt totius generis humani principium, non solum à quo natura propagaretur in posteros, sed etiam quod in alios originale iustitiam transfunderet, oportet ponere hominem in statu innocentie duplicem perfectionem habuisse, vnam quidem naturalem, aliam autem gratis à Deo concessam supra debitum naturalium principiorū. Secundum autem naturalem perfectionem sibi competere non poterat, vt Deū cognosceret, nisi ex creaturis, quod dicitur sic patet. In nullo enim genere potentia passiuæ extenditur, nisi ad illa, ad quæ extendit se potentia actiuæ, & ideo dicit Commentator q. Metaphys. quod non est aliqua potentia passiuæ in natura, cui

Tripliciter Deus videtur potest.

Conformitas visionis intellectus ad corporalem.

lectio. 1.

Intellectus noster non potest intelligere seipsum nisi per speciem.

Natura à perfectis principium sumit.

In quo differant cognitio naturalis primi hominis de Deo & naturæ.

non respondeat potentia actiuæ. In natura autem humana duplex potentia ad intelligendū inuenitur. Vna quasi passiuæ, quæ est intellectus possibilis, alia quasi actiuæ, quæ est intellectus agens, & ideo intellectus possibilis secundum naturalem viam non est in potentia, nisi ad illas formas, quæ per intellectum agentem intelligibiles sunt. Hæc autem non sunt nisi formæ sensibilium rerum, quæ à phantasmatis abstractantur. Nam substantiæ immateriales sunt intelligibiles per seipsas, non quia nos eas intelligibiles facimus, & ideo intellectus noster possibilis non potest se extendere ad aliqua intelligibilia nisi per illas formas, quas intellectus agens à phantasmatis abstractit, & in de est quod nec Deum, nec aliquas substantias immateriales cognoscere possumus, nisi per res sensibiles, sed ex perfectione gratiæ habebat homo in primo statu, vt Deum cognosceret per inspirationem internam ex irradiatione diuinæ sapientiæ, per quem modum Deum cognoscebat non ex visibilibus creaturis, sed ex quadam spiritali similitudine suæ menti impressa, ita igitur in homine duplex Dei cognitio erat, vna, quæ cognoscebat Deum conformiter angelis per inspirationem internam, aliam qua cognoscebat Deum conformiter nobis per sensibiles creaturas. Differat autem hæc eius secunda cognitio à cognitione nostra, sicut differat inquisitio habentis habitum scientiæ, qui ex notis considerat ea, quæ ante nouerat ab inquisitione addiscentis, qui ex notis ad ignota nititur peruenire. Nos autem aliter Deum notum habere non possumus, nisi ex creaturis ad eius notitiam perueniamus. Adam vero Deum aliter sibi notum, scilicet per internam illustrationem ex creaturis considerabat. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Perfectio gratiæ non excludit perfectionem naturæ, sed potius quicquid constituitur vt principium proximum propagandi naturæ, & transferendi gratiam, debet esse vtraque perfectione perfectum. Adam autem constitutus fuit in primo statu, vt principium propagandi naturam rationalem, & transferendi gratiam aliquo modo: igitur debuit esse vtraque perfectione perfectus: vltro sed perfectio naturalis hominis quo ad intellectum est, vt cognoscat Deum ex sensibilibus creaturis: igitur hoc in statu primo habuit. Et hæc de primo articulo.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra prædicta. Et quidem contra secundam conclusionem arguit Durandus, probando quod Adam in statu primo non cognouit Deum per talem speciem influxam. Primo. Quia nulla cognitio sensitiua, aut intellectiua humana vel angelica fit per speciem, sicut dicit se sufficienter probasse. Secundo. Quia si aliqua cognitio per speciem fieret, & homo in statu innocentie cognouisset Deum per tales species, illa cognitio fuisset beata, quia beata visio est hoc quod Deus clare videtur, & non enigmatica, sed cognitio vel visio diuinæ essentia per speciem immediate à Deo acceptam est clara & non enigmatica, sed est facie ad faciem, sic enim vnus videt alium: ergo &c. Tertio. Quia aut talis cognitio erat intuitiua, aut abstractiua, non intuitiua, quia tunc fuisset beatifica, nec abstractiua, quia vel per illam cognoscebat Deum esse trinum & vnus euidenter, aut non. Si detur secundum, tunc talis non erat aliorum omni cognitione Dei, quæ potest haberi per creaturas, quia non apparet aliqua aliorum nisi illa, quæ est per fidem, quæ extendit se etiam in nobis ad aliqua ad quæ ratio naturalis sumpta ex creaturis non se extendit. Si detur primum. Contra hoc arguitur multipliciter. Primo sic. Impossibile est cognitionem abstractiuam cuiuscunque rei esse primam, sed necessario sequitur aliam priorem, ex qua deducitur, sed in puro viatore non potest præesse aliqua cognitio, ex qua euidens cognitio abstractiua de Deo possit deduci: ergo impossibile est, quod cognitio abstractiua de Deo communicetur viatori. Maior probatur inductione & ratione. Inductione sic. Deus nihil cognoscat abstractiue, puta res antequam sint, nisi cognoscendo essentiam suam intuitiue, similiter & angelus primo cognoscat essentiam suam intuitiue & ex ea deducitur cognitio abstractiua aliorum. Similiter experimur in nobis, quod omnem cognitionem abstractiuam intellectiuam præcedit cognitio sensitiua, & similiter est in brutis, si habeat aliquam cognitionem abstractiuam. Non autem sunt plura cognoscencia quam Deus, angelus, nos, & bruta, quare & cetera. Dicitur

Constitutum dicitur quod dicitur. Vtrum in dicitur in dicitur. Vnde dicitur in dicitur.

Vtrum homo per seipsum cognoscatur. Vnde dicitur in dicitur.

Vtrum cognitio per seipsum cognoscatur. Vnde dicitur in dicitur.

Dicitur forte, quod hæc inductio solum concludit illud, quod est conuenienter secundum cursum naturę sed non concludit quin aliter possit fieri diuina virtute. Sed contra hoc arguitur sic. Certum est, quod Deus non intelligit, nec intelligere potest abstractiue alia à se, nisi cognoscendo intuitiue essentiam suam per quæ cognoscit alia: angelos dimittamus, quia parum scimus de eis, & loquamur de nobis, de quibus est quod. Concessum est ab omnibus, quod secundum cursum naturę vires interiores tam sensitiuę quam intellectiue non possunt exire in actum nisi prima cognitione intuitiua alicuius sensus exterioris, quia non habent immediatum ordinem ad res exteriores, sed solum mediante cognitione sensitiua exteriori, & propter hanc mediationem omnes actus interiorum virium sunt abstractiui & non intuitiui. Ex hoc arguo sic. Si virtute diuina fieret quod intellectus, & alie vires interiores exirent in actus suos respectu rerum exteriorum absque vlla præsuppositione quoruncunque actuum sensitiuę haberent quo ad tales actus immediatum ordinem ad res exteriores, sicut & sensus, sed actus sensuum exteriorum sunt intuitiui propter immediatum ordinem ad obiecta sua: ergo & actus intellectus & aliarum virium interiorum essent intuitiui & non abstractiui propter eandem causam. Si ergo aliqua cognitio sit abstractiua, oportet quod eam præcedat aliqua alia, quam præsupponat, vel ex qua deducatur, & sic patet, quod illa inductio concludit, quod sicut est in Deo, ita est in nobis, nec possibile est oppositum fieri. Quarto principaliter sic. Prima cognitio necessaria est entis in actu, sed talis necessario est intuitiua, vt probatur: ergo omnis alia cognitio supponit intuitiuam & ex ea deducitur. Maior patet, quia non ens non potest cognosci, nisi per ens, nec ens in potentia, nisi per ens in actu, vt habetur q. Metaphys. ergo prima cognitio ex qua omnis alia dependet, est entis in actu. Minor probatur, quia illa cognitio est intuitiua, quæ fertur immediate in rem, vt sibi præsentem secundum eius actuale existentiam, quod patet ex ratione cognitionis intuitiue prius posita. Sed prima cognitio, quæ est entis in actu, vt præcogniti fertur in ens actu secundum eius actuale existentiam, cum hoc sit formaliter, vt ratio sui obiecti, & fertur immediate in ipsum, quia non mediante alia cognitione, cum illa sit prima, nec mediante aliquo cognito, cum illud sit primum: ergo talis cognitio est intuitiua, quam supponit omnis alia cognitio, tunc vtraque, sed in puro viatore non potest præcedere aliqua cognitio, ex qua deducatur talis abstractiua, quam tu ponis, quia illa cognitio, vel esset eiusdem cogniti, scilicet Dei, aut alterius. Non alterius, quia illud esset creatum ex nihilo, nullo aut creato præcognito potest deduci talis cognitio Dei, per quam certitudinaliter, & expresse cognoscatur. Deus esse trinus & vnus. Nec potest esse eiusdem cogniti. Dei, quia vel esset abstractiua, vel intuitiua, si abstractiua, adhuc ipsam præcederet alia quædam, de qua quæreretur, vt prius, & esset processus in infinitum. Relinquitur ergo, quod illa esset intuitiua, sed non potest communicari viatori, cum sit beatifica: ergo nec abstractiua. Quinto sic. Si talis cognitio abstractiua esset possibilis viatori, aut essentia diuina secundum se, & immediate præsentaretur intellectui, aut mediare aliquo alio. Si primo modo, tunc esset cognitio intuitiua, sicut visio coloris in pariete, & talis non potest communicari viatori. Si secundo modo, aut illud esset medium cognitum, aut ratio cognoscendi, sicut quidam ponit de specie, non medium cognitum, quia nihil creatum potest per modum obiecti cogniti ducere in tam perfectam cognitionem Dei, quod expresse cognoscat esse trinum & vnus. Si autem illud medium sit solum ratio cognoscendi vt species, tale medium non faceret cognitionem abstractiuam, sed intuitiuam, quia quandoque aliqua res est præsens semel realiter potentia cognitiue, & præsentatur ei in ratione obiecti cognoscibilis per solam speciem, illa cognitio est intuitiua, quia potentia fertur in talem rem, vt sibi realiter præsentem in ratione obiecti immediate cogniti, quia species non est medium cognitum, sed solum ratio cognoscendi. Exemplum de cognitione sensitiua visua. Sed essentia diuina est secundum se præsens realiter cuiuscunque potentie cognitiue, & cuiuslibet rei. Si ergo ipsa præsentetur in ratione obiecti co-

gnoscibilis per solam speciem illi potentie, quæ est capax eius, necesse est talem cognitionem esse intuitiuam. Sexto. Quia cognitio abstractiua de Deo aut est æque perfecta sicut intuitiua, aut perfectior, aut minus perfecta. Si sit æque perfecta, vel perfectior, tunc sicut vna est beatifica, & incommunicabilis viatori, ita & alia. Si autem dicatur, quod sit minus perfecta. Contra. Deus non habuit ab æterno de rebus creabilibus nisi cognitionem abstractiuam, quia creaturæ non fuerunt ab æterno præsentibus Deo semel suum esse reale, eo quod ab æterno nihil erant, nunc autem habet de eis vel de aliquibus earum cognitionem intuitiuam. Hæc autem non est perfectior prima, alioquin Deus profecisset in cognitione rerum, quod est impossibile: ergo cognitio abstractiua non est minus perfecta quam intuitiua, & per consequens est beatifica, & incommunicabilis viatori sicut intuitiua. Hæc Durandus. Ex quibus velle, quod nulla notitia abstractiua possit communicari puro viatori per speciem infusam aliorum cognitione, qua Deus cognoscitur naturaliter ex creaturis, vel per lumen cõe fidei. Contra eandem conclusionem arguit Sco. opposito modo probando, quod virtute diuina possit cõicari puro viatori cognitio certa & expressa & euidens de articulo fidei puta quod Deus sit trinus & vnus, per puro viatori per hoc quod talis notitia cõicata fuerit. Adæ in primo statuto potuit cõicari viatori, quæ non ponit ipsum extra terminos viæ, sed cognitio abstractiua, quod Deus sit trinus & vnus, quantumcunque sit certa vel expressa, aut scientifica nõ ponit hominẽ extra terminos viæ: igitur potest cõicari viatori. Maior patet, quia nihil repugnat viatori, vt viator est, nisi illud, quod faceret eum extra terminos viæ, omnis enim repugnantia resoluitur in contradictionem. Minor probatur, quia sola cognitio intuitiua, quam Apollolus vocat à facie ad faciem, est beatifica, & ponit hominem extra statum vię, sed cognitio abstractiua quantumcunque sit expressa & perfecta citra intuitiuam imperfectionem importat, quia habet abstractiuam adhuc desiderat intuitiuam: igitur nulla cognitio abstractiua ponit hominem extra statum viæ. Secundo sic. Prior cognitio potest haberi sine posteriori, sed cognitio abstractiua quantumcunque perfecta & scientifica est prior intuitiua, quæ sola est beatifica: ergo potest haberi ab homine sine ea, & sic homo remanebit purus viator. Maior de se patet. Minor probatur, quia cognitio intuitiua cum respiciat rem secundum esse præsentis existentie, se habet per additionem ad abstractiuam, quæ respicit rem secundum eius quidditatem absolute, & sic est posterior ea. Tertio. Quia quicquid faceret essentia diuina, si esset præfens intellectui sub ratione obiecti naturaliter mouētis, potest facere voluntas diuina, dato quod diuina essentia non sit illo modo præfens, sed si essentia diuina esset præfens intellectui nostro in ratione obiecti naturaliter mouētis, ipsa causaret cognitionem quid dicitur suæ & omniū, quæ sunt in ea, expressam & perfectam: igitur hoc idem potest facere voluntas diuina absque prædicta præfentia, sed illa cognitio esset abstractiua &c. Maior patet, quia voluntas diuina potest suppleri vicem cuiuscunque causæ mouētis. Minor de se patet. Quarto. Quia Paulus qui in raptu vidit diuinam essentiam, & post raptum habuit memoriam de visione, & de re visa, quia ipse locutus est de hoc secunda Corinth. 12. Illa autem cognitio memoratiua non fuit intuitiua, sed abstractiua: ergo ista impossibilis homini sine illa, & sic idem quod prius. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium restat prædictis obiectionibus respondere. Et quidem ad primum Durandi negatur antecedens. Sicut enim patet ex præcedentibus quæstionibus tam humana quam angelica cognitio fit per species, nec suæ probationes ad oppositum valent, vt supra ostensum fuit. Ad secundum negatur conditionalis adiumpta. Et ad probationem illius negatur minor. Omnis enim cognitio habita de Deo per quamcunque speciem est enigmatica, quia nulla talis repræsentat diuinam essentiam perfecte. Vnde B. Thom. prima parte q. 12. artic. 2. sic dicit. Ad videndum Deum requiritur aliqua similitudo Dei ex parte visus potentie, quæ scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum, sed ex parte rei visæ, quia necesse est aliquo modo vniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentiam

Contra eandem Scot. Quod per virtutem diuinam per puro viatori communicari certo & euidens cognitio de articulo fidei.

Ad arg. Durandi contra secundam dicitur 3. conclusio quarta.

Omnis cognitio habita de Deo per speciem creatam est enigmatica.

sentiam videri dicit. Primo quidem, quia sicut dicit Dionysius primo capitulo de divinis nominibus. Per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo possunt superiora cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporea. Multo igitur minus per speciem creatam quantacunque potest essentia Dei videri. Secundo. Quia essentia Dei est ipsum esse ipsius quod nulli formae creatae competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo representans videnti Dei essentiam. Tertio. Quia divina essentia est aliquid incircumscribitum continens in se supereminenter quicquid potest significari & intelligi ab intellectu creato, & hoc nullo modo potest representari per aliquam speciem creatam, quia omnis forma creata determinata est secundum rationem aliquam sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi, unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri, quod est erroneum. Dicendum est ergo, quod ad videndam Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visus potentiae, scilicet lumen gloriae confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo. In lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam representet, ut ipsa in se est. Hae illi. Cum autem dicat arguens, quod cognitio, quae est per speciem immediate acceptam, dicitur visio facie ad faciem, falsum est. Unde Sanctus Thomas quarto sententiarum distinctio 49. questione secundae articulo primo, in solutione decimiseptimi argumenti sic dicit. Creaturae corporales non dicuntur immediate videri nisi quando id quod est in eis coniungibile visui, vel intellectui ei coniungitur. Non sunt autem coniungibiles per essentiam suam ratione materialitatis, & ideo tunc immediate videntur quando earum similitudo intellectui coniungitur, sed Deus per essentiam suam est coniungibilis intellectui, unde non immediate videretur, nisi essentia sua coniungeretur intellectui, & haec visio immediata dicitur visio faciei. Et praeterea. Similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eandem rationem, quae est in re, licet non secundum eundem modum essendi, & ideo similitudo illa ducit in illam rem directe. Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectus nostri in Deum. Hae illi. Ex quibus patet, quod ad clarum Dei visionem nullo modo aenigmaticam non sufficit quaeque species creata, & quod cognoscere Deum per talem speciem non est cognoscere clarum, nec facie ad faciem, sed in aenigmate, sicut dicit Augustinus 15. de Trinitate, & recitat Sanctus Thomas prima parte ubi supra. Cum enim inquit dicit Apostolus. Videntur nunc per speculum & in aenigmate, speculi & aenigmati nomine quaeque similitudines ab Apostolo signatae intelligi possunt, quae accommodatae sunt ad intelligendum Deum. Ad tertium dicitur, quod cognitio illa quam habuit Adam in primo statu de Deo per speciem infusam non fuit intuitiva, sed abstractiva. Et cum quaeritur an per illam Adam cognosceret evidenter Deum esse trinum & unum. Dicitur quod non, sed hoc tenebat fide implicite vel explicita. Nec tamen ex hoc sequitur, quod eius cognitio non esset altior nostra. Unde Sanctus Thomas de veritate. questione decima octava articulo tertio, sic dicit. Adam in primo statu fidem habuit, quod quidem apparet si fidei obiectum consideremus. Ipsa enim veritas prima prout est non apparet, est fidei obiectum. Dico autem non apparet neque per speciem, sicut beatis apparet, neque per naturalem rationalem, sicut aliqua Philosophus de Deo nota sunt, ut eum esse incorruptibilem, & alia huiusmodi. Adam autem non solum sciebat illa de Deo, quae naturali cognitione cognosci possunt, sed amplius, nec tamen ad videndum essentiam pervenerat, unde constat, quod de Deo fidei cognitionem habebat. Sed fides est duplex, scilicet secundum duplicem auditum, & duplicem locutionem, est enim fides ex auditu, ut dicitur Roman. 10. Est enim quaedam locutio exterior, qua Deus nobis per Praedicatorum loquitur, quaedam interior, qua loquitur nobis per inspirationem internam. Dicitur autem ipsa interior inspiratio locutio quaedam ad similitudinem locutionis exterioris. Sicut enim in exteriori locutione proferimus ad intellectum & vires sensu-

ipsum rem, quam notificare cupimus, sed signum illius rei, scilicet vocem significativam, ita Deus interiori inspicendo non exhibet essentiam suam ad videndum, sed aliquid suae essentiae signum, quod est aliqua spiritualis similitudo suae sapientiae, ab utroque auditu, fides in cordibus fidelium oritur, per auditum interiori in his, qui primo fidem acceperunt & docuerunt sicut in Apostolis & Prophetis. Unde Psalmo. Audiam quod loquatur in me Dominus Deus. Per secundum vero auditum fides oritur in cordibus aliorum fidelium, qui per alios homines cognitionem fidei accipiunt. Adam autem primo fidem habuit, ut primo fidem edoctus a Deo, ideo per internam locutionem fidem adhibere debuit. Hae illi. Simile dicitur secunda secunda. questione quinta articulo primo. Ad omnia vero alia, quae adducit non necessario oportet respondere, quia non procedunt contra nos, sed contra Scotum, qui ponit talem notitiam abstractivam possibilem communicari viatori, quia evidenter cognosceretur Deus esse trinus & unus. Sanctus Thomas vero hoc non ponit, verum quia argumenta illa non solum procedunt contra ponentes notitiam abstractivam & evidentem, immo contra ponentes obscuram & aenigmaticam, ideo in quantum possunt ledere opinionem Sancti Thomae dicendum est ad illas. Unde ad illud, quod adducitur in tertio argumento, scilicet quod omnis notitia abstractiva alicuius obiecti praesupponit aliquam intuitivam priorem, ex qua deducatur. Respondendum est per interruptionem, illa enim maior falsa est. Nec valet probatio per inductionem, nec per rationem, & quidem ad inductionem dicitur primo, quod illa inductio falsum assumit ex parte Dei, scilicet quod in Deo sit duplex cognitio, quarum una deducatur ex alia. In Deo siquidem non est nisi unica cognitio, quae tamen habet pro primario obiecto essentiam divinam, & pro obiecto secundario creaturas, & ita arguens non probat maiorem assumptam veritatem habere in Deo, sed solum, quod Deus prius secundum nostrum modum intelligendi intelligit essentiam suam intuitivam quam creaturas abstractivae. Hoc tamen non est ex aliquo essentiali ordine abstractivae ad intuitivam, sed hoc accidit ex eo, quia per eandem intelligibilem formam intelligit principale obiectum & secundarium, & ideo prius intelligit primum quam secundarium. Si autem per diversas species intelligibiles intelligeret illa duo obiecta, tunc non porteret etiam ibi talem ordinem, quod cognitio creaturarum villo modo dependeret a cognitione divinae essentiae. Dicitur secundo, quod illud quod adducit de angelo expresse falsum est, quia cognitio, quae angelus cognoscit alia a se, non deducitur casualiter a notitia intuitiva, quae seipsum cognoscit, quia per aliud intelligit se, & per aliud alia a se, scilicet per species influxas & concreatas. Nec villo modo intuitiva sui causat abstractivam cognitionem, quam habet angelus de alijs a se. Item falsum est, quod angelus non cognoscit a se intuitivae, sed tantum abstractivae, nec solum est falsum, immo erroneum, quia tunc nec esset beatificabilis, nec damnabilis. Dicitur tertio, quod causa cur in nobis omnem abstractivam praecedat intuitiva est, quia nos intelligimus per species a phantasmatis abstractas, sed si intelligeremus per species a Deo influxas, tunc non oporteret, quod abstractiva causaretur in nobis ab intuitiva mediate vel immediate, & istud apparet in anima separata, quae cognoscit per species influxas seipsum, & alias animatas, & angelos, saltem de ratione, & multa alia, sicut ostendit Sanctus Thomas prima parte. quaestio 89. articulo primo de secundo, & quarto sententiarum distinctio 59. questione prima articulo primo. Dicitur quarto, quod probatio minoris negat per rationem non valet. Tum, quia illud quod adducit de cognitione Dei solutum est. Tum secundo, quia illud quod falsum assumit de angelis probari non potest. Tum tertio quia illius quod dicitur de nobis, scilicet quod sensus interiores & intellectus secundum eursum consuetum non possunt exire in actum non praesupposita sensatione exteriori, causa est, non illa, quam arguens assignat, scilicet quod cognitio abstractiva essentialiter in quantum huiusmodi praesupponat intuitivam, sicut causam sui. Sed causa huius est, quia secundum eursum consuetum intellectus & vires sensu-

ficii interiores non acquirunt actum primum, scilicet speciem sensibilem, aut intelligibilem, nisi in ministerio virtutum sensitiarum exteriorum. Huiusmodi autem oppositum factum fuit in angelis, & in Adam, & posset fieri in quolibet nostrum virtute divina, & sic de per accidens est, quod intellectus abstractiva praesupponat sensationem intuitivam. Dicitur quinto, quod causa, quare sensus exteriores sunt in intuitu, sensus autem interiores, & ipsi intellectus sunt abstractivi, non est illa, quam assignat arguens, scilicet quia sensus exteriores habent immediatum ordinem ad res extra, non autem sensus interiores, nec intellectus, loquendo de immediatione ordinis potentiae ad obiectum, de qua procedit argumentum, scilicet quod ideo potentia dicitur intuitiva, quia cognitio eius immediate causatur ab obiecto sine specie media, aut quia talis cognitio non sequitur aliam cognitionem primam, a qua causatur. Sed causa vera est, quia intellectus & vires sensitiuae interiores pro statu isto non directe & immediate cognoscunt singula sensibilia, & materia extrinsecum in quantum huiusmodi, quo ad suum existere & aias condiciones in diuinales, sed feruntur in essentiam rei, cum aliqui abstractivae a conditionibus individualibus, cum quibus habet esse in rerum natura. Cuius signum est, quia huiusmodi potentia indifferenter cognoscunt rem, siue sit existens, siue non existens, praesens aut absens, & ideo per talem cognitionem non potest per certitudinem iudicari de obiecto, vtrum sit vel non sit, vtrum sit praesens vel absens, nec de alijs conditionibus contingentibus obiecti. Talia autem possunt certitudinaliter iudicari per sensum exteriori. Cuius causa est, quia species, quae sensus exterior sit in actu, representat huiusmodi condiciones particulares obiecti, non autem species obiecti, quae est in intellectu humano, aut sensu interiori certitudinaliter. Si autem species recepta viribus interioribus sensitiuis, aut intellectibus infallibiliter representaret existentiam & non existentiam, praesentiam, aut distantiam obiecti, sicut contingit in speciebus concreatis angelo, tunc sicut angelus intuitivae intelligit obiecta exteriora, & habet immediatum ordinem ad illa, sic similiter esset de intellectu humano, & de viribus sensitiuis interioribus. Item aliud falsum assumit, scilicet quod sensus interiores, aut intellectus nullo modo sunt intuitivi, sed tantum abstractivi. Cuius falsitas patet, quia intellectus potest intueri actum suum, & seipsum, & essentiam animae. Ipsa etiam phantasia intuetur idola, & phantasmata sua, quicquid sit de rebus sensibilibus exterioribus. Unde secundum Gregorium & multos alios omnis cognitio abstractiva respectu unius obiecti est intuitiva respectu alterius, sicut memoratio, vel phantasia, quae recolo aliquod praeteritum, vel absens, est abstractiva respectu illius obiecti exterioris, & est intuitiva respectu alicuius speciei vel phantasmatis representantis illud obiectum externum. Et oneam etiam est dicere, quod intellectus humanus nullam rem exterioriorem possit intueri. Dico sexto, quod vera causa distinctionis notitiae intuitivae ab abstractiva, si talis distinctio admitti debeat, est ista, quia notitia intuitiva habet immediatum ordinem ad obiectum in ratione termini, hoc est, quia cognitio intuitiva immediate terminatur ad obiectum, & ad individuales condiciones obiecti necessarias, aut contingentes, siue causatur ab obiecto immediate, siue non. Cognitio autem illa dicitur abstractiva, quae non immediate terminatur ad obiectum quantum ad tales individuales condiciones, ita quod ex natura huius notitiae non est, quod per illam talia certitudinaliter possint deprehendi, sed talis notitia solum terminatur ad nudam quidditatem obiecti, aut ad quidditatem sub conditionibus praesentibus, aut praeteritis, aut coaetis per ipsum cognoscentem, sicut patet de phantasia. Vbi sciendum est, quod ipse Durandus 1. sententiae. q. 1. prologi. artic. 3. sic dicit. Ponentes dictam opinionem, scilicet Scotus distinguunt duplicem cognitionem, scilicet intuitivam & abstractivam. Vocant autem cognitionem intuitivam illam, quae immediate tendit ad rem sibi praesentem obiectivae secundum eius actuale existentiam, sicut cum video colorem existentem in panete, vel rosam, quam in manu teneo. Abstractivam autem vocant omnem cognitionem, quae habetur de re, non sic realiter praesente

Psalm. 11.

Quid sit cognoscere faciem ad faciem.

Cognitio ad Deum per speciem infusam non fuit intuitiva, sed abstractiva.

Fides duplex secundum duplicem auditum & duplicem locutionem.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Psalm.

Distinctio de notitia intuitiva & abstractiva aequaliter distinctio in cognitionem evidens est, & an est. Quales praesentia obiecti faciat notitia intuitiva, & quales absentia abstractiva.

Vnum quod cognotur in quantum est actu, quod sensus.

pro mi-

pro minore, scilicet quod omnis illa cognitio sit intuitiva, quae non presupponit aliam priorem cognitionem, nec aliud obiectum praecognitum. Hoc enim non sufficit ad rationem intuitivae. Sed est in argumento petio principij, vult enim probare quod omnis abstractiva nascatur ex intuitiva, & hoc assumit in sibi & quipollenti, scilicet q prima cognitio entis in actu sit intuitiva tanquam per se notum. Dicitur tertio, quod concessis maiore & minore consequentia non valet. Dato enim quod prima cognitio angelij sit intuitiva, non sequitur, q omnis abstractiva sequens sit causata ab illa intuitiva, quia non semper prioritas temporis arguit prioritatem causalitatis, potissime vbi prioritas temporis de per accidens interuenit inter illas. Ad quintum dicitur primo quod directe procedit contra Scot. ponentem noticiam abstractivam evidentem respectu articulo rum Trinitatis communicabilem viatori, no autem procedit directe contra S. Thom. qui hoc non ponit. Verumtamen quia assumit, quod omnis noticia habita per speciem immediate sumptam ab obiecto est intuitiva, negatur dictum eius. Et ad probationem illius dicitur, quod ad hoc quod cognitio dicatur intuitiva non sufficiunt illa, quae arguens ponit, scilicet quod obiectum sit secundum se realiter praesens potentiae cognitivae, & quod representetur potentiae cognitivae in ratione obiecti. Ultra hoc enim requiritur quod representetur potentiae cognitivae ipsum obiectum, vel per essentiam obiecti unitam potentiae per modum formae intelligibilis, aut sensibilis, vel per aliquam speciem obiecti perfecte representantem obiectum, non solum quantum ad quidditatem obiecti, vel aliqua generalia praedicata affirmativa vel negativa, sed vterius quantum ad esse, vel non esse obiecti, & alias conditiones in diuinales contingentes, aut necessarias, secundum quas existit in rerum natura in se. Non autem est necessarium, quod omnis species representans diuinam essentiam representet eam cum omnibus istis, & ideo non omnis cognitio Dei per speciem est intuitiva, quod manifeste patet, quia ut dicit August. de Trinitate, & recitat S. Thom. prima parte. quaestio. 12. artic. 2. quoadocumque in via Deum cognoscimus, sit aliqua similitudo Dei in nobis. Et constat, q nullus viator Deum intuitivo cognoscit. Ad sextum dicitur, quod cognitio abstractiva habita de Deo a viatore est minus perfecta quam eius intuitiva. Et cum probatur oppositum. Dicitur primo quod probabiliter potest dici quod Deus omnia praesentia, & futura, & praeterita cognoscit intuitivo, quia secundum S. Thom. vbi supra, omnia talia scit scientia visionis. Secundo dicitur, quod posito quod Deus de talibus non habeat noticiam intuitivam, sed abstractivam tantum, tunc consequentia ibidem facta non valet. Noticia intuitiva Dei de Antichristo non est perfectior qua abstractiva: igitur ita est in nobis. Tum quia in Deo eadem notitia quandoque est intuitiva, quandoque abstractiva sine quacunque variatione notitiae ipsius, aut potentiae cognitivae, sed per solam variationem, aut mutationem obiecti, scilicet in nobis. Tum quia in Deo notitia abstractiva ad tot se extendit obiecta ad quae intuitiva, scilicet in nobis. Tum quia perfectio vel nobilitas diuinae notitiae non mensuratur ex parte obiecti creati, quod est secundarium, sed ex parte obiecti increati, quod est primum. Secus autem est in nobis, vbi tales notitiae habent diuersa obiecta principalia. Obiectum autem principale diuinae cognitionis semper est idem. Et haec sufficiunt ad obiectiones ipsius Durandi pro nunc. Ad argumenta Scot. respondet Durandus. Ad primum siquidem dicit, quod cum dicitur, omnis illa cognitio est communicabilis viatori &c. hic est duplex defectus. Primus est quia ad hoc quod aliqua perfectio sit communicabilis alicui, oportet quod illa perfectio sit in se possibilis, quia quod est impossibile esse, non potest alicui communicari, & ideo debet dici sic in maiori propositione, quod omnis illa cognitio, quae est secundum se possibilis &c. & tunc minor propositio si directe sumatur sub maiore est falsa, quia cognitio abstractiva, qualem isti ponunt, non est secundum se possibilis, quia cum omnis cognitio sit alicuius cognoscens, ista nullus est, nec esse potest, nec Dei, nec creaturae, neque pro statu viae, nec patrie: & q non sit possibilis Deo, de se clarum est, quia illa cognitio est imperfecta

Non omnis notitia habita per speciem immediate sumptam ab obiecto est intuitiva:

Cognitio abstractiva habita de Deo a viatore est minus perfecta quam intuitiva.

Ad argumenta Scot. contra secundum

respectu cognitionis intuitivae, ut ipsimet dicunt. Nihil autem imperfectum potest esse in Deo. Quia etiam non sit possibilis creaturae beatae, ut beata est, & qua distinguitur a non beata, non est nisi cognitio beata, quae est intuitiva, & non abstractiva. Quia autem non sit possibilis creaturae in statu viae, ipsi incumbit probatio, vel manifeste pertinet principium. Secundus defectus est, quia homo viator duo dicit, quae se habent sicut excedentia & excessiva, quia non omnis homo est viator, immo quidam sunt comprehensores, nec omnis viator est homo, quia angeli fuerunt viatores, & adhuc Deus potest creare angelos, qui essent in statu viae. Potest ergo aliquid repugnare homini viatori quatenus homo est, quod non repugnat ei quatenus viator est, sicut esse angelum repugnat homini viatori in quantum homo est, quia idem non potest esse homo & angelus, sed non repugnat ei in quantum est viator, quia angelus fuerunt, & adhuc possunt esse viatores sicut homines. Debet ergo poni in maiori propositione, quod illa cognitio, quae est possibilis secundum se, nec repugnat omni viatori, nec in quantum homo, nec in quantum viator, potest ei communicari. Et tunc in minori propositione debet probari, quod cognitio abstractiva sit talis quo ad singularia membra, quod non sit nisi de ultimo membro, & ideo ratio est dupliciter defectuosa. Haec Durandus. Mihi apparet, quod Durandus non sufficiens probat talem abstractivam esse impossibilem. potissime creaturae beatae, non videtur enim repugnare quin virtute intuitivae, quia beatus intuetur Deum posset in ipso creare abstractiva talis, quae euidenter apparet Deum esse trinum & unum, potissime diuina virtute. Nec Durandus oppositum probat, sed solum, quod cognitio beati, & beatifica est intuitiva. Sed cum hoc ita quod beatus habeat duplicem cognitionem, vnam beatificam, & aliam non beatificam. Item talem abstractivam esse nullam simpliciter contraditionem, ideo dicitur, quod quicquid sit de possibilitate talis cognitionis, non tamen valet consequentia talis. Abstractiva est communicabilis viatori ex diuina gratia: igitur sicut Ada vel angelo communicata in statu viae, quia non omne possibile communicari viatori fuit eis communicatum. Ad secundam rationem respondet Durandus negando minorem, quia ut dicit, cognitio intuitiva prior est quam abstractiva, ut dicit se probasse, & ideo intuitiva potest haberi sine abstractiva, & non e converso. Et cum probatur, quod abstractiva sit prior, quia tenet in quidditatem rei abloque, intuitiva autem tendit in rem secundum esse actus existentiae. Concedatur, quamuis abstractiva ad aliud se extendat quam ad cognitionem quidditatis, ut prius dictum fuit, sed illo concilio ex hoc non sequitur, quod abstractiva sit prior. Nam sensitiva exterior, quae praecedit illam abstractivam tendit in rem secundum esse praesentis existentiae. Quia autem additur quod talis cognitio se habet per additionem ad abstractivam, non est verum, sed totum e contra, sicut vna cognitio potest se habere per additionem ad aliam, scilicet secundum praesuppositionem. Nec argumentum ex parte cognitorum valet, nec simpliciter, nec in proposito, non simpliciter, quia accidentia se habent per additionem ad substantiam tanquam posteriora, & tamen cognitio accidentium tam sentitiva quam intellectiva praecedit cognitionem substantiae. Item in proposito esse actualis existentiae non se habet in Deo per additionem ad quidditatem, cum fuerit penitus idem, unde illa ratio nihil concludit. Haec Durandus. Mihi apparet, quod ista responsio continet aliqua falsa. Primum est, quod omnis notitia abstractiva presupponit intuitivam, ut causam sui. Hoc enim falsum est, ut prius saepe dictum fuit. Nec valet quod dicit de praesuppositione sententiae ad intellectionem, quia licet ita de facto sit, tamen alicui ceco nato posset imprimere species colorum, quibus abstractivae intelligeret colores, & in tali casu abstractiva non dependeret ab aliqua intuitiva sentitiva. Secundum falsum est, quod abstractiva se habet per additionem ad intuitivam, & hoc siue additio illa intelligatur secundum praesuppositionem, ut ipse dicit, siue intelligatur sic, quod quicquid cognoscitur per intuitivam cognoscitur per abstractivam, & ultra. In hoc enim sensu dicitur illud esse falsum, & oppo-

homo rebus est raptus in qua vi

duplex visio

& oppositum eius est verum, & in hoc sensu loquitur Scotus. Tertio dicitur, quod infantia quam affert contra Scotum de accidentibus respectu substantiae non est ad propositum, quia Scotus intelligit sicut & verum est, quod obiectum intuitivae se habet ex additione ad obiectum abstractivae hoc modo, quia includit illud, & aliqua alia, hoc modo vero non se habent accidentia ad substantiam, vel si sic se habent, tunc falsum dicit Durandus, quod accidentia cognosci possunt non cognita substantia explicite vel implicite. Quarto dicitur, quod infantia quam affert in proposito de indistinctioe esse ab essentia in Deo non valet, quia licet talia non distinguantur realiter, differunt tamen ratione, in quantum quod vnum illorum potest cognosci abstractivae sine alio. Quinto dicitur ad argumentum Scot. quod dato, quod illa notitia abstractiva de Deo esset possibilis, non tamen sequitur, quod fuerit communicata primo parenti. Ad tertium respondet Durandus, quod ista ratio nihil concludit pro opinione Scot. sed pro opposito, si tamen aliquid concludat, quod sic patet resumendo rationem Scot. quicquid faceret essentia diuina, si esset praesens intellectui in ratione obiecti naturaliter mouentis, potest facere voluntas diuina sine tali praesentia essentiae, sed si diuina essentia esset praesens intellectui nostro in ratione obiecti naturaliter mouentis, ipsa causaret perfectam cognitionem intuitivam sui, & non abstractivam: ergo voluntas diuina sine praesentia essentiae in ratione naturaliter mouentis potest causare noticiam perfectam intuitivam, & non abstractivam, quod est contra eos. Haec Durandus, & bene in hoc. Ad quartum dicit, quod memoria quam habuit Beatus Paulus post raptum de visione quam habuerat in raptu, & de re visa non fuit expressa cognitio diuinae essentiae, qualem isti ponunt, nec expressa cognitio visionis beatae, sed solum in quodam confuso recordabatur re Deum vidisse, sicut Nabuchodonosor recordabatur se vidisse in somno aliquid mirum & mirabile, & non recordabatur quid esset in speciali. Cuius ratio est, quia omnis cognitio memoratiua fit per aliquam impressionem representantem rem memoratam per modum obiecti medij, sed quicquid sit de specie in visione beata, nullus tamen vnquam posuit, quod essentia diuina possit esse expressa, & quo ad quidditatem representari per aliquod creatum se habens in ratione obiecti medij, & ideo illa memoria Beati Pauli non potuit esse expressa cognitio Dei abstractiva, qualem isti ponunt. Haec Durandus & bene. Nisi quod semper rehgat ponere speciem praeriam actui intelligendi, vel ab eo derelictam, licet latenter eam confiteatur. Cum autem dicit, quod nullus posuit ante Scotum essentiam Dei esse praesentem per aliquod creatum se habens in ratione obiecti cogniti, videtur falsum. Nam Beatus Thomas prima parte. quaestio. 94. articulo primo sic dicit, in solutione tertij. Duplex est medium, quoddam, in quo simul videtur illud, quod per medium videri dicitur, sicut homo videtur per speculum, & simul videtur cum speculo. Aliud medium est per cuius noticiam in aliud ignotum deuenit, sicut est medium demonstrationis, & sine tali medio Deus videbatur, non tamen sine primo medio, non enim oportebat primum hominem in Dei cognitionem deuenire per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium, sed simul in effectibus praecipue intelligibilibus Deum suo modo cognoscebat. Haec ille. Et si dicatur quod tale medium non erat expressa Dei similitudo, patet quod immo secundum eum in de veritate vbi supra. Verumtamen dicitur, quod talis species primo homini impressa licet representaret diuinam essentiam expresse, quo ad rationem alicuius attributi, puta sapientiae, non tamen quo ad omnium attributorum perfectionem rationem, & ideo per talem speciem non habebatur visio propria diuinae essentiae, aut cognitio abstractiva, qualem ponit Scotus. Ad argumentum in principio quaestioe factum dicit Sanctus Thomas prima parte vbi supra in solutione secundi, quod bona voluntas est voluntas ordinata. Non autem esset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti vellet habere quod ei promittebatur pro premio. Haec ille. Et haec de quaestione. Benedicatur Deus, Amen.

Vtrum liberum arbitrium sit potentia pure passiva.



liberum arbitrium se habet ad vtrumlibet: ergo ut sic est potentia pure passiva.

In oppositum arguitur sic. Quia secundum Beatum Augustinum primo de libero arbitrio culpa est malum quod facimus, & eadem ratio est de merito. Sed omnis actus liberi arbitrij est meritum vel culpa: ergo ad omnem actum liberi arbitrij nos habemus actiue, tanquam ad bonum vel malum, quod facimus.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Liberum arbitrium est quaedam potentia animae in nobis. Hanc ponit B. Tho. prima parte. q. 83. art. 2. vbi sic dicit. Quamuis liberum arbitrium nomen quaedam actum secundum propriam significationem vocabuli, tamen secundum communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id, quod est principium huius actus, scilicet quo homo libere iudicat. Principium autem actuum in nobis est & potentia & habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere per scientiam, & per intellectivam potentiam; oportet ergo q liberum arbitrium sit potentia vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quia autem non sit habitus, nec potentia cum habitu manifeste apparet ex duobus. Primo quidem, quia si est habitus, erit naturalis, hoc enim est naturale homini, q sit liberi arbitrij. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea, quae sunt liberi arbitrij, vel sunt libero arbitrio, quia ad ea, respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quae naturaliter inclinamur, non sunt libero arbitrio sicut dictum est de appetitu habitudinis, vnde contra propriam rationem liberi arbitrij est q sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem eius est, q sit habitus non naturalis, & sic relinquatur, q nullo modo sit habitus. Secundum hoc apparet, quia habitus dicuntur, secundum quos nos habemus ad passionem, vel ad actum bene vel male, ut dicitur 2. Ethic. Nam per temperantiam nos bene habemus ad concupiscentias. Per intemperantiam autem male. Per scientiam autem bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel male, vnde impossibile est, q liberum arbitrium sit habitus, relinquatur ergo, q sit potentia. Haec ille. Simile dicit de veritate. q. 24. artic. 4. & 2. sent. distin. 24. q. 1. arti. 2. Ex quibus potest formari talis ratio. Omne quod est in nobis naturale principium actuum indifferens ad bene & male eligendum nominat potentiam animae, & non actum, nec habitum, sed liberum arbitrium est huiusmodi: igitur &c. Secunda conclusio. Liberum arbitrium est vnica potentia, & non multa. Hanc ponit S. Tho. de veritate. q. 24. artic. 5. vbi sic ait. Duplici ratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium esse plures potentias. Vna quidem ex hoc q videbant per liberum arbitrium nos posse in actum omnium potentiarum, vnde ponebant liberum arbitrium esse quasi totum vniuersale respectu omnium potentiarum. Sed hoc esse non potest, quia sic sequeretur, q in nobis sint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem. Multi enim homines sunt multa animalia, nec ad hoc ponendum cogimur ratione predicta. Omnes enim actus diuersarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium nisi mediante vnico actu, qui est eligere. Secundum hoc enim libero arbitrio mouemur, q libero arbit. moueri eligimus & sic de alijs actibus. Vnde

Capit. 48.

Liberum arbitrium non est actus nec habitus, nec potentia cum habitu.

Capit. 5.

Opin. duplex q liber. arbit. sit plures potentiae, & vtriusque opin. reprobat.

ex hoc

ex hoc non ostenditur liberum arbitrium esse plures potestas, sed esse unam potentiam mouentem sua virtute diuersas potestas. Alia vero consideratione mouebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua, quae ad diuersas potestas pertinet. Iudicium quod est rationis, & appetitum, qui est voluntatis. Vnde dixerunt liberum arbitrium colligere in se plures potestas per modum, quo totum integrale continet suas partes. Hoc autem esse non potest, cum n. actus qui libero arbitrio attribuitur, eligere sit vnus specialis actus, non potest à duabus potentijs immediate progredi, sed progreditur ab vna immediate, & ab altera mediate, in quantum. scilicet quod est prioris potentiae in posteriori relinquitur, vnde restat quod liberum arbitrium fit vna potentia. Hanc ille. Simile ponit 2. sen. vbi supra artic. 2. vbi sic dicit. Liberum arbitrium quidam posuerunt esse non determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationalis animae, sicut totum vniuersale suas partes, hoc autem non videtur conueniens. Tum quia oportet, quod multiplicatis potentijs liberum arbitrium multiplicaretur esse, multi enim homines sunt multa animalia, & non vnum. Tum quia oportet, quod ratio liberi arbitrii in singulis potentijs saluaretur, quod non potest esse, quia actus qui libero arbitrio assignatur, non est cuiuslibet potentiae, sed alicuius determinatae. Et ideo alij dicunt, quod liberum arbitrium colligit multas potestas, sicut totum integrale suas partes. Nec hoc videtur conueniens, quia potentiae non possunt esse partes integrales alicuius vnus, si accipiatur vnus simpliciter, nisi forte dicatur vnum, quod est aggregatio vel ordine. Liberum autem arbitrium non potest esse vnus, sed simpliciter, cum sibi vnus actus attribuitur. Quidam autem dicunt, quod liberum arbitrium colligit plures potestas. s. voluntatem & rationem, sicut habitus vtriusque, propter quod dicitur facultas voluntatis & rationis. Sed hoc vel improprrie dicitur, vel si nomen habitus proprie sumatur, non potest esse immediate vnus habitus duarum potentiarum, quia vnus habitus ad vnum actum ordinatur, qui est vnus potentiae. Ideo aliter dicendum est, quia aliquid dicitur colligere plura dupliciter. Vno modo essentialiter, sicut totum colligit suas partes. Alio modo virtualiter, sicut quando virtus plurimum rerum in vno participat. Secundum hoc ergo dico, quod liberum arbitrium non colligit plures potestas essentialiter, sed virtualiter, quasi vna potentia determinata, sicut n. est in potentijs animae, quae cum omnes ab essentia animae oriuntur quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo originis huiusmodi, vt. origo vnus potentiae originem alterius praesupponat, quae mediante quodam modo ab essentia animae procedat, quod ex actibus considerari potest. Actus n. vnus potentiae necessario actum alterius praesupponit, sicut actus appetitiue actum apprehensiuae. Et inde est, quod sicut virtus essentiae animae in potentia relinquitur, ita etiam virtus potentiae prioris relinquitur in sequenti, & inde est, quod aliqua potentia virtutes plurimum potentiarum in se colligit, & sic est in libero arbitrio, quod ex actu eius patet, eligere n. quod actus eius ponitur, importat discretionem & desiderium, vnde eligere est alterum alteri praeparare. Hanc autem duo sine virtute voluntatis & rationis perfici non possunt. Vnde patet, quod liberum arbitrium virtutem rationis & voluntatis colligit, propter quod facultas vtriusque dicitur. Hanc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Si liberum arbitrium includeret in se multas potestas realiter distinctas in inclusione essentiali, vel hoc est per modum totius vniuersalis, vel per modum totius integralis, vel per modum habitus ad duas potestas pertinentis, sed nullo istorum modorum potest includere multas potestas essentialiter: igitur &c. Tertia conclusio. Liberum arbitrium non est potentia cognitiua, sed appetitiua. Hanc ponit S. Th. prima parte. q. 83. arti. 3. vbi sic ait. Proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc n. liberi arbitrii esse dicimus, quod possumus vnum recipere alio recusato, quod est eligere, & ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrat aliquid ex parte cognitiue virtutis, & aliquid ex parte appetitiue. Ex parte quidem cognitiue requiritur consilium, per quod iudicatur quid sit alteri praefendum. Ex parte autem appetitiue requiritur,

Liberum arbitrium non colligit plures potestas essentialiter sed virtualiter. Quomodo vna potentia animae ab alia oriatur.

Ad electionem necessaria.

quod appetendo acceptetur id, quod per consilium iudicatur, & ideo Aristoteles in 6. Ethic. sub dubio derelinquit, vtrum principaliter electio pertinet ad cognitiuam, vel ad vim appetitiuam. Dicit n. quod electio vel est appetitus intellectus, vel intellectus appetitus. Sed in 3. Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectus nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est id, quod est ad finem, hoc autem in quantum huiusmodi est ratio boni, quod dicitur, vnde cum bonum in quantum huiusmodi sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit actus appetitiue virtutis, & sic liberum arbitrium est appetitiua potentia. Hanc ille. Ex quo potest formari talis ratio. Omnis potentia electiua, & electiois elicitiva est formaliter appetitiua, sed liberum arbitrium est huiusmodi: igitur &c. Quarta conclusio. Liberum arbitrium est ipsa eadem potentia, quae dicitur voluntas, & non est potentia a voluntate realiter distincta. Hanc ponit S. Th. ibidem artic. 4. vbi sic ait. Potentia appetitiua oportet esse proportionatas potentijs apprehensiuis, sicut autem ex parte apprehensionis intellectus se habent intellectus & ratio, ita ex parte appetitus intellectus se habent voluntas & liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis electiua, & hoc patet ex habitu obiectorum & actuum. Nam intellectus importat simplicem acceptationem alicuius rei, vnde intelligi dicuntur proprie prima principia naturaliter, quae sine collatione per se ipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est deuenire ex vno in cognitionem alterius, vnde proprie de conclusionibus ratiocinatur, quae ex principijs innotescunt, similiter ex parte appetitus velle importat simplicem appetitum alicuius rei, vnde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum. Vnde proprie est eorum, quae sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitiuis principijs ad conclusionem, cui propter principia assentiamus, ita in appetitiuis se habet finis ad ea, quae sunt ad finem, & propter finem appetuntur, vnde manifestum est, quod sicut se habet voluntas ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electiuam, id est ad liberum arbitrium. Obiectum est autem supra, quod eiusdem potentiae est intelligere & ratiocinari, sicut eiusdem virtutis est quietere & moueri, vnde eiusdem potentiae est velle & eligere. Et propter hoc voluntas & liberum arbitrium non sunt duae potentiae, sed vna. Hanc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Potentia volutiua finis, & electiua eorum, quae sunt ad finem non sunt duae potentiae, sed vna & eadem, sed voluntas & liberum arbitrium sic se habent sicut potentia volutiua finis, & electiua eorum, quae sunt ad finem: igitur non sunt duae potentiae, sed vna & eadem. Maior patet per simile de ratione & intellectu. Minor patet ex quid nominis terminorum. Eandem conclusionem ponit 2. sent. vbi supra artic. 3. & de veritate. q. 24. artic. 6. Quinta conclusio. Liberum arbitrium seu voluntas non est potentia pure passiva, immo est actiua & motiua. Hanc conclusionem intendit S. Th. prima parte. q. 8. artic. 4. vbi sic ait. Aliquid dicitur mouere dupliciter. Vno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis mouet efficientem. Et hoc modo intellectus mouet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, & mouet ipsam vt finis. Alio modo dicitur aliquid mouere per modum agentis sicut alterans mouet alteratum, & impellens mouet impulsum, & hoc modo voluntas mouet intellectum, & omnes alias animae vires, vt dicit Anselmus in lib. de similitudinibus. Cuius ratio est, quia in omnibus potentijs actiuis ordinatis illa potentia, quae respicit finem vniuersalem, mouet potentias quae respiciunt fines particulares, & hoc apparet tam in naturalibus, quam in Politicis. Coelum enim, quod agit ad vniuersalem conseruationem generabilium & corruptibilium, mouet oia inferiora corpora, quorum vnumquodque agit ad conseruationem proprie speciei, vel indiuidui. Rex etiam qui intendit bonum ceteri totius regni, mouet per suum imperium singulos prepositos ciuitatum, qui singulis ciuitatibus regimini curam impendunt. Obiectum autem voluntatis est bonum & finis in cetero, quolibet enim potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conueniens, sicut visus ad cognitionem coloris, & intellectus ad cognitionem veri, & ideo voluntas per modum agentis mouet

Capitulum
Electio
per se
electio
Capitulum

liberum
arbitrium
quod
est
potestas

liberum
arbitrium
quod
est
potestas

Voluntas
est
intellectus
& motus
maior
vires
quod
mouet
ab intellectu

tis mouet omnes animae potestas ad suos actus, praeter vires naturales vegetatiue partis, quae nostro arbitrio non subduntur. Hanc ille. Simile ponit prima secundae quaestio. nona articulo primo. Vbi probat quod voluntas mouet omnes alias potestas animae. In tertio vero articulo dicit. Ad voluntatem pertinet mouere alias animae potestas ex ratione finis, qui est voluntatis obiectum. Sed sicut dictum est hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principia in intelligibilibus. Manifestum est autem, quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit se ipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionis, & hoc modo mouet seipsum. Et similiter voluntas per hoc, quod vult finem mouet seipsum ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hanc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Nulla potentia mouens alias ad suos actus est meae passiva, immo est aliquoties actiua, sed voluntas est huiusmodi, igitur &c. Secundo sic. Omnis potentia mouens seipsum ad suum actum est actiua, & non pure passiva, sed voluntas est huiusmodi igitur. Maior nota est. Minor probatur, quia sicut se habet intellectus respectu conclusionis deducibilium ex principijs ita se habet voluntas respectu eorum quae sunt ad finem, sed intellectus actu cognoscens principia potest se mouere ad actum cognoscendum conclusionis, igitur voluntas actu appetens finem potest se mouere ad eligendum ea, quae sunt ad finem. Et in hoc primus articulus terminatur &c.

Quantum ad secundam articulum arguitur contra praedicta. Et quidem contra primam conclusionem arguitur quidam sic. Liberum arbitrium dicit principium actum liberorum, sed nulla potentia, non potest secundum se esse principium talium actuum, sed solum medianibus quibusdam actibus, ergo liberum arbitrium non nominatam potentiam, sed aliquem actum. Maior supponitur. Sed minor probatur, quia primus actus, qui est liber seu in potestate nostra est deliberatio, vel conclusio deliberationis. Alioquin actus penitus indeliberati essent in potestate nostra, quod est falsum. Sed neuter praedictorum actuum est in potestate nostra mediante aliquo actu elicitio a voluntate, & alio elicitio a ratione, quia deliberatio non elicitur a voluntate, cum sit actus intellectus, sed solum imperatur ab ea mediante aliquo actu ab ea elicitio item omnem actum voluntatis praecedat aliquis actus rationis, ergo deliberatio, & conclusio deliberationis, quae sunt primi actus liberi, non sunt in potestate nostra, nisi medianibus alijs actibus. Et sic videtur, quod liberum arbitrium sit actus, vel potentia sub actu. Arguit etiam Durandus, quod liberum arbitrium non nominet potentiam absolute sic. Si liberum arbitrium nominaret aliquam potentiam absolute, omnes actus istius potentiae essent liberi, sed nulla est potentia, cuius omnes actus sint liberi, igitur &c. Maior patet de se Minor probatur a Durando in omnibus potentijs animae. Actus enim vegetatiue potentiae non sunt liberi arbitrii, sed sunt pure naturales. Actus etiam sensitiue partis non sunt liberi arbitrii, quia non habet iudicium de proprijs actibus. Item non omnes actus intellectus sunt liberi, sicut ille, qui est respectu primorum principiorum, nec omnes actus voluntatis, saltem ille qui est respectu boni secundum eius communem rationem, ergo liberum arbitrium non nominat aliquam potentiam absolute. Relinquitur ergo, quod nominat proprietatem potentiae, vel potentiam sub proprietate. Secundum sic. Quando aliqua potentia habet aliam & aliam habitudinem ad aliud & aliud obiectum, secundum vtrumque potest sortiri nomen proprium, sicut videmus in intellectu, quod quia habet aliam habitudinem ad principia, in quae fertur intuitiue & sine discursu, & aliam ad conclusiones, quas discurrendo & conferendo deducit ex primis principijs, ideo secundum primam vocatur intellectus, secundum vero secundam habitudinem vocatur ratio. Eodem modo est circa voluntatem. Habet enim voluntas aliam habitudinem ad communem rationem boni, respectu cuius necessitatur quaedam immutabilitate, & aliam respectu bonorum particularium contingentium, quibus administratur ratio mali & fugibilis, respectu quorum non necessitatur, sed potest hoc vel illud eligere, vel refutare.

Et secundum primam conclusionem vocatur proprie voluntas, sed secundum secundam proprietatem, vel habitum dicitur liberum arbitrium, non sola iosa, sed etiam intellectus respectu eorumdem. Libertas ergo nominat proprietatem voluntatis, quam habet respectu eorum, ad quae non necessitatur. Et liberum arbitrium nominat voluntatem & intellectum sub hac proprietate. Et utraque dictarum habitudinum, circa intellectum & voluntatem magis debet dici proprietates naturae quam habitus, quia habitus semper dicit aliquid additum potentiae. Quam si quandoque dicatur habitus & improprie, hoc quidem tolerandum est, quo ad primam habitudinem intellectus & voluntatis secundum quam determinatur ad vnum, sed nullo modo quo ad secundam secundum quam habet quandam indeterminationem. Semper enim habitus importat quandam determinationem potentiae. Contra secundam tertiam & quartam conclusionem arguit Durandus probando quod accipiendo libertatem pro immunitate a coactione intellectus aequae liber est respectu sui actus, qui est intelligere, sicut voluntas respectu sui actus, qui est velle, & sic quod liberum arbitrium includat duas potestas per modum totius vniuersalis, aut integralis, aut proprietatis communis. Primo arguit sic actus qui est secundum inclinationem rei non potest esse violentus vel coactus, sed omne intelligere est secundum inclinationem intellectus sicut velle est secundum inclinationem voluntatis, igitur nullum intelligere respectu intellectus est coactum vel uiolentum, nec aliquod velle respectu voluntatis. Maior de se patet, quia causa praedicta est in subiecto. Opponuntur enim esse secundum inclinationem rei, & esse violentum seu coactum. Minor manifesta est, quia inclinatio intellectus est ad omne intelligere, omnes enim homines natura scire desiderant, ut dicitur primo metaphysice, & intellectus est quo est omnia fieri, vt dicitur tertio de anima, vnde eius naturalis inclinatio est ad omne cognoscere.

Contra secundam tertiam & quartam conclusionem arguit Durandus. 2. dist. 24. cap. 3.

Secundo arguit sic. Omne illud, quod potest cogi, habet inclinationem determinatam & determinatum modum, sed inclinatio intellectus ad intelligere non est determinata, nec secundum modum determinatum, ergo intellectus non potest cogi respectu intelligere, & sic est liber libertate, quae est immunitas a coactione. Maior patet quia enim lapis habet determinatam inclinationem ad locum deorsum & secundum determinatum modum, scilicet secundum modum suae grauitatis, ideo potest cogi, aut quia impellitur sursum, aut quia impellitur deorsum velocius quam requirat sua grauitas, sed si lapis haberet inclinationem ad omnem locum, & ad omnem modum motus, impossibile esset quod violentaretur ad aliquem motum vel locum, quia vbiunque moueretur & qualitercunque, aequaliter esset secundum inclinationem suam. Similiter quia materia prima de se est in potentia ad omnem formam, determinatur autem ad hanc vel ad illam per qualitates certas, ideo considerado naturam materiae primae secundum se, omnis generatio est naturalis, & nulla violenta. Sed considerado dispositiones materiae determinantes ipsam inueniuntur quaedam generationes violentae. Et sic patet maior, scilicet quod omne illud, quod potest cogi habet determinatam inclinationem, & secundum determinatum modum. Minor similiter manifesta est. Non enim intellectus habet aliquam determinatam inclinationem ad vnum intelligere, & non ad aliud, nec secundum vnum modum, sed habet inclinationem ad omne intelligere, & secundum omnem modum, quare &c. Et sic patet, quod intellectus non cogitur, nec cogi potest respectu actus intelligendi, sicut nec voluntas respectu actus volendi. Et idem est intelligendum de quacunque potentia apprehensiuam vel appetitiuam respectu sui actus elicitii. Tertio arguit quod accipiendo libertatem pro ut dicit immunitatem a necessaria determinatione respectu oppositorum, quae nihil aliud est quam facultas ad opposita, quae sola dicitur libertas arbitrii, adhuc intellectus sit per prius & principaliter liber quam voluntas. Vbi notat prius, quid est illud, mediante quo habemus in potestate nostra exire, in aliquem actum. Capreol. secundum. Sent. D d actum.

actum, vel non exire, aut exire in aliquem actum, vel eius oppositum. Et dicit, quod illud est tam in Deo quam in nobis notitia quam habemus de contingenti connexione aliquorum volubilium ad per se, & necessario volubilia. Ex eo enim, quod aliquod medium iudicatur non necessarium ad consequendum finem, quem volumus, possumus sistere a iudicio concludente illud esse eligendum, & per consequens ab electione. Et per idem principium possumus repellere omnia occurrentia, quae nata essent secundum se concludere illud esse eligendum, dum tamen sint contingentia, quod si tale medium eligatur, libere eligatur, quia potuit non eligi, cum non sit necessarium ad finem, quem volumus. Rursus quia finis, quem volumus, non potest haberi, nisi per illud medium, vel aliquod aliud, ideo necessarium volumus indeterminate aliquod medium, per quod finem consequamur, & ideo sicut in potestate nostra est sistere, vel suspendere conclusum iudicium illius vel istius medij determinate, sic in potestate nostra est per eundem actum cum voluntate praedicta mouere ad inquirendum, quod illorum mediorum acceptabitur, ut melius. Ex quo alterum illorum indeterminate est necessarium, inquisitio fiet imperando exercitium virum inferiorum ministrantium obiectum intellectui & voluntati sub diuersis rationibus appetibilis vel respiciibilis, omnibus tamen contingenter se habentibus. Hoc supposito arguit sic. Illa potentia est per prius & principalis libera, per cuius actum habemus prius & principalis dominium actuum nostrorum sed talis potentia est intellectus magis quam voluntas, ergo intellectus prius & principalis est liber quam voluntas. Maior de se patet. Minor probatur, quia cum per duos actus habeamus dominium caeterorum, scilicet per notitiam connexionis contingentis aliquorum volubilium ad per se & necessario volubilia. Connexionis dico contingentis quantum ad quodlibet eorum determinate, sed necessarium quantum ad aliquod indeterminate: & iterum per voluntatem qua volumus necessario alterum indeterminate & non hoc vel illud determinate, per prius habemus tale dominium & principalis per notitiam praecedentem quam per actum voluntatem sequentem, quia ex primo monstratur secundus, & non contra. Notitia autem illa pertinet ad intellectum, igitur &c. Quarto arguit ex eodem supposito. Illa potentia per prius & principalis est libera, cuius actum habemus prius & principalis in potestate nostra, sed talis est intellectus, & non voluntas, igitur &c. Maior patet de se minor probatur, quia primi actus, qui sunt in potestate nostra, sunt iudicium conclusum alicuius eligendi, & ipsa electio. Inter hos actus autem prius est iudicium conclusum, quod pertinet ad intellectum, quam electio pertinet ad voluntatem. Electio autem regulatur per iudicium conclusum, & non e conuerso. De terminatur etiam electio necessario ad illud, quod libere conclusum est, ita quod voluntas non potest in oppositum, nec respicere quod sibi propopositum est, si intellectus iudicauerit aliquid finaliter, & complete ut eligendum, ut dicit se alias probasse, & sic tota libertas electionis continetur in libertate iudicii conclusum. Et sic patet, quod intellectus est prius liber & principalis quam voluntas. Ad idem arguunt quidam sic primo. Sicut se habet cognoscens ad viuens, ita se habet liberum ad cognoscens sed omne cognoscens est volens, & secundum omne illud quo cognoscit viuunt, ergo similiter omne liberum est cognoscens, & secundum omne illud, quo est liberum cognoscit. Sed per voluntatem non cognoscimus, sed solum per intellectum, ergo per voluntatem non sumus liberi, sed per intellectum.

Secundo. Quia potentia, quae est magis indifferens ad oppositum, est magis libera, sed intellectus est magis indifferens ad opposita quam voluntas, igitur est magis liber. Maior patet, quia ratio liberi arbitrii consistit in differentia, per quam possumus in aliquid, vel eius oppositum, ergo potentia, quae magis est indifferens ad opposita, est magis libera. Minor probatur, quia potentiae rationales sunt ad opposita, ut dicitur nono metaphysici. Sed intellectus est magis rationalis quam voluntas, cum sit rationalis per essentiam, voluntas autem solum per participatio-

Tex. com. 10.

nem, igitur &c. Tertio. Illa potentia est magis libera, quae minus dependet ab alia. Et hoc statim probatur per illud, quod dicitur primo metaphysici, quod liberum est gratia sui. Sed intellectus minus dependet a voluntate quam econtra, quia voluntas non potest exire in actum sine actu intellectus primo. Intellectus autem ad hoc quod exeat in actum, non praerigit actum voluntatis primum, ergo intellectus est liberior quam voluntas. Quarto. Liberum arbitrium dicitur esse facultas rationis & voluntatis. Hoc ergo aut intelligitur de utroque per se, aut de utroque simul. Si de utroque per se sequitur quod utrumque sit liberum arbitrium & aequaliter, cum aequaliter pertineant ad definitionem. Si de utroque simul, idem sequitur per eandem rationem, & sic videtur, quod utraque potentia sit aequaliter libera. Arguit ad idem etiam Godofredus nono quolibet quae sit prima sic. Sicut libertas est in actu, quia egreditur a potentia libera, ita libertas est in potentia, quia egreditur a natura libera. Sed intellectus radicatur in eadem natura immateriali & libera cum voluntate, ergo intellectus est potentia aequae libera sicut voluntas. Nec potest dici, quod natura det libertatem potentiae volituae scilicet libertatem formaliter, quia illam formaliter non habet natura quia si formaliter natura habet libertatem, & ideo voluntas habet eam eadem ratione & intellectus. Secundo. Quia anima secundum id totum, quod est ad imaginem Dei, libera est, quia sicut nihil est seruicium in Deo quia nec quantum ad intellectum, nec quantum ad voluntatem, ita nec in toto illo, quod est ad imaginem Dei. Sed anima non minus est ad imaginem Dei secundum intellectum quam secundum voluntatem, igitur &c. Tertio. Quia ponere quod voluntas habeat causaliter libertatem a forma apprehensa, male dicitur est quia forma apprehensa se habet ad voluntatem sicut obiectum ad potentiam. Sed nihil est dicere, quod potentia habeat libertatem ab obiecto, ergo &c. Licet enim oportet obiectum proportionari potentiae sicut motorem mobili, & potentia libera & abstracta exigit obiectum liberum & abstractum, non tamen habet ab illo libertatem. Quarto. Quia dicere, quod apprehendit intellectus formationem ut malam, quia in ordinata, & ut bonam, quia delectabilem, quod voluntas per se se determinet ad alterum eorum considerandum est inconueniens. Quia si voluntas non determinetur ad volendum considerare alterum ex tali consideratione bifurcata, nec ex alia superueniente consideratione qua iudicetur alteri istorum est insistentem, tunc voluntas, quae quantum erit de se a nullo erat determinata, & per consequens indeterminata quantum est de se antequam determinaretur, sequitur quod indeterminate potest se determinare ad agendum, quod est contra eos. Si autem dicant, quod hoc est possibile intellectui, scilicet quod indeterminate se determinet, sed non voluntati, quia hoc est natura sua, est petitio principii, & assertio sine ratione. Quinto. Quia si determinare se est reducere se in actum, tunc voluntas actiuat vel actuat se, quod est contra se. Si autem determinare se nihil reale dicit tunc non oportet sollicitari de isto determinare, quia nihil reale dicit.

Sexto. Velle considerare hoc vel illud, & velle sistere in hac consideratione non illa, est quidam actus uolendi, sed secundum te voluntas non potest determinare intellectum ad hanc considerationem vel illam, nisi primo sit determinata ad hoc, quod velit hanc considerationem vel illam, ergo si voluntas determinet se ad volendum hanc vel illam determinationem voluntas causat in se actum uolendi, quo vult talem considerationem, quod est contra ponentes, quod voluntas non causat in se aliquem actum uolendi.

Septimo. Quia finis non dicitur actuare & determinare voluntatem, nisi secundum quod apprehenditur sub illa ratione, sub qua natus est mouere voluntatem ad volendum, sed illud quod est ad finem, quando apprehenditur in ordine ad finem, se habet ad mouendum voluntatem sicut finis, ergo quod est ad finem pro tali hora habet determinare & actuare voluntatem, nec voluntas habet determinare se ipsam. Vnde si illud, quod est ad finem non praeretur uoluntati sub illa ratione sub qua sit

fit sufficiens mouere, oportebit ulterius procedere secundum processum intellectus practici, quousque occurrat sub tali ratione, sub qua sit sufficiens mouere. Oportet. Quia quod dicitur, quod voluntas non potest determinare intellectum, nisi prius se ipsam determinet, falsum est, quia voluntas nihil determinat vel agit, nisi mediante actu uolendi, unde illud habet determinare, quod habet velle. Sed voluntas directe & per se non habet velle suum actum, sed directe, & per se actum aliarum voluntatum, quia intelligit, & sic de aliis, igitur voluntas non potest se determinare priusquam intellectum. Immo prius determinat intellectum, & postea ab intellectu determinatur ulterius, in quantum ille potentiae mutuo se mouent, ita tamen quod voluntas non determinat intellectum, aut fantasiam impellendo ad suos actus nisi prius sit determinata non a se, sed ab intellectu iudicante bonum esse considerare & fantasiam hoc vel illud, quia semper intellectu est prius voluntati. Si autem queratur, cum proponitur voluntati fornicatio sub duplici ratione, puta sub ratione mali, quia inordinata, & sub ratione boni, quia delectabilis, unde habet voluntas determinate velle considerare delectationem, & non deordinationem. Dicitur quod hoc habet ex hoc, quod intellectus iudicauit determinate in se de delectatione delectationis. Et si ulterius queratur, unde intellectus hoc habet iudicare. Dicitur quod hoc potest contingere ex dispositione considerantis, vel secundum naturam, vel secundum habitum corruptum, vel passionem, quae cum aliquantulum immoratur in tali cogitatione inflammato appetitu sensitivo apprehendit fornicationem conuenientem, & ex negligentia, quia non se statim retrahit a tali cogitatione potes auertere fragilitatem suam, si uellet vni ratione consilium philosophi secundo ethici, qui dicit, quod circa delectationem oportet facere & vni vice, quia senes erga helenam scilicet non immorari tali considerationi, sed fingere. Et sic patet, quod non bene assignatur libertas. Nono. Quia liberum dicitur, quod est gratia sui, ut patet primo metaphysici, & qui scit se regere, & qui est causa suae inclinationis, ita quod non determinate & necessario inclinatur ab alio ad aliquod vnum determinatum, sed sit in potestate sua se determinare ad hoc, vel ad illud. Non habere autem determinationem oportet facere & rationem ad hoc determinate, vel ad illud contingit, alicui ex hoc, quod est abstractum a materia habens in limitationem, per cognitionem & amorem in ens, & bonum vniuersale, & habet determinare finem, & quomodo debeat, & possit se determinare in finem. Hoc autem inest alicui secundum quod habet potentias immateriales, & non coartatas per materiam, ideo libertas secundum quam aliquis est dominus suorum actuum, consistit in naturam immaterialem & abstractam, & potentiam appetituam & cogitiuam in tali natura fundatas, sicut sunt intellectus, & voluntas, & ideo utraque potentia est quae libera suo modo. Decimo quia sicut libere potest voluntas velle hoc, aut illud, ita intellectus potest libere iudicare de hoc vel illo, & vnaqueque earum ex se formaliter est libera. Sed vna mouet aliam, mutuo in vniuerso, quo exercent actum suum libere in quantum mutuo se mouent. Vndecimo. Quia homo non habet dominium sui actus secundum alteram istarum potentiarum tantum, immo in omni actu in quo homo secundum liberum arbitrium mouet, requiritur actus vniuersus. Quod patet, quia vnicuique statim occurrit, quod non est cuiuslibet assentiendum, & quod non debet se per consensum alicui rei applicare, nisi per deliberationem appareat vtrum expediat. Ex hoc autem natus est sequi actus uolendi in voluntate, quo velit inclinare vires, quarum est deliberare, vel deliberationi deferre ad deliberandum, & terminata deliberatione mouetur voluntas ad volendum illud, quod per deliberationem conclusum est melius esse, & sic etiam voluntas indirecte mouet se ipsam, & est sibi causa sequentis volitionis, quia etiam per deliberationem generalem voluit se eligere illud, quod inueniretur per deliberationem esse melius. Arguit etiam Bernardus de gannaco in impugnationibus Henrici quolibet. 14. q. 5. vbi probat, quod voluntas non sit liberior quam intellectus. Primo. Quia causa quare aliqua potentia sit libera est, quia

est vniuersalis, i. quia habet obiectum vniuersale, quod se habet indifferenter ad contenta sub vniuersali. Habet autem potentia vniuersale obiectum, quia est illimitata ratione materiae, & quia est potentia essentiae immaterialitas, & ideo prima radix libertatis est immaterialitas essentiae, secunda vniuersalitas obiecti, tertia indifferetia obiectorum ad particularia, vel ad multa. Constat autem quod intellectus est aequaliter potentia essentiae immaterialis, sicut & voluntas, & est aequaliter illimitata limitatione organi & materiae, sicut voluntas, & secundo habet obiectum aequae vniuersale, quae verum & bonum conuertuntur, & tertio consimilis indifferetia inuenitur veri vniuersalis ad vera particularia, sicut boni vniuersalis ad bona particularia, & ideo tanta libertas est in ratione sicut in voluntate. Secundo. Quia sicut intellectus necessario fertur in verum, vel apparens sibi verum, ita voluntas necessario fertur in bonum sub ratione boni, & sicut intellectus non necessario fertur in hoc vel illud verum sed indifferenter potest ferri in alterum, quia per considerare rem secundum quamlibet eius conditionem, vel absolutam, vel coparatam, nisi sit tale verum, quod de natura sua sit euidentius, ita quod eius euidentia non pendat nisi ex notitia terminorum, ut sunt primae principia. Similiter voluntas fertur in bonum necessario, quia si uelit aliquid, oportet quod uelit sub ratione boni, tamen indifferenter potest uelle hoc bonum vel illud ratione cuius indeterminationis non est necessitata ad unum, sicut sunt potentiae materiales. Vnde illud, quod tollit libertatem ab eis, ponit eam in intellectu & voluntate. In determinatione respectu eorum, in quibus inuenitur ratio per se obiectorum, Tertio. Quia si voluntas dicitur liberior intellectu, hoc videretur pro tanto, quia licet intellectus sit differens quantum est de se ad considerandum hoc verum vel illud vel hanc rem sub hac conditione, vel illa, tamen intellectus non habet executionem suae libertatis nisi per imperium volitatis. Sed hoc non impedit propter duo. Primum est, quia causa quare voluntatis imperat in intellectu ut consideret hoc vel illud determinate, licet sit immediate a voluntate, tamen non est ab ea nisi per iudicium intellectus, quod iudicat pro illa hora melius esse, quod res consideretur secundum illam vel illam conditionem, & ita intellectus determinando voluntatem determinat se ipsum ad hoc ut consideret hoc vel illud, mediante tamen voluntate. Vnde in ista determinatione est quasi agens primarium respectu voluntatis, quae est quasi secundarium & immediatum & ideo cum ea primaria plus influat quae secundaria, plus facit intellectus ad determinationem sui quam voluntas, & ideo non est dandum minus liber quam voluntas. Secundum est, quia tu dicis de intellectu dicam de voluntate, quae sicut voluntas est in differens ad volendum hoc bonum vel illud, in quantum huiusmodi vel ad volendum & nolendum, ita oportet quod haec indifferetia determinetur per rationem, quae iudicat pro nunc hoc esse melius vel non melius, ita quod nunquam fertur voluntas in hoc, nisi quia ratio non ostendit solum hoc esse bonum & illud, sed etiam quia ratio dicit hoc nunc magis esse uolendum, vel non uolendum, & ideo plus dependet determinatio uoluntatis ab intellectu quam e conuerso. Et ideo plus & magis iudicialiter & formaliter est libertas in intellectu quam in voluntate, licet nec intellectus possit eam exequi sine uoluntate, nec voluntas sine intellectu. Arguit contra eandem Aureolus probando, quod liberum arbitrium non sit vna potentia tantum, scilicet voluntas, quia de ratione liberi arbitrii est non tantum libere uelle, sed libere arbitriari. Sicut enim arbitrii est liberum, sic libere finit, vni libere sentire vel sententiarum ita est actus intellectus practici, sicut velle est actus uoluntatis. Confirmatur per definitionem Magistri quam ponit in littera. Vbi dicit, quod liberum arbitrium est facultas intellectus & volitatis. Secundo. Quia cum dicitur quod liberum arbitrium est uoluntas ut continens in virtute actum potentiae deliberatiuae. Quarto (inquit) quid intelligis per virtutem. Aut enim intelligis potentiam, & tunc erunt duae potentiae scilicet voluntas, & ipsa virtus. Aut igitur illa virtus dicit actum, aut habitum aut aliud accidens. Non actum, quia liberum arbitrium est principium actus. Nec dicitur habitum secundum se, nec apparet quod aliud accidens aliud ab actu & habitu sit illa virtus. Tertio sic. Liberum arbitrium est proprietates duarum potentiarum confluentis ex connexionem illarum: ergo non est vna potentia. Antecedens Capreol. secundum Sent. D d 2 pro-

Quia scilicet & quinta arguitur. Vbi liberum arbitrium ut una potentia tantum est uoluntas.

probat sic. Illud oritur ex connexione duorum actuum, quod non est altero illorum dempto, sed dempta ratiocinatione, seu etiam actu voluntatis non est in potestate nostra arbitrari, nec velle similiter est in potestate nostra, nec velle liberi arbitrii. Demas enim actum deliberatum, & tamen est in potestate nostra velle liberi arbitrii, ut patet in pueris & ebriosis. Eodem modo econuerso pone actum deliberatum, & non ponas actum voluntatis iam non est in potestate nostra velle liberi arbitrii, comparando enim obiectum ad intellectum non habet intellectus aliquid de liberare, igitur oportet quod libertas proneniat sibi aliunde ab aliquo, quod determinat eum intrinsece. Hoc autem est voluntas ut est prior ipso velle, igitur liberum arbitrium, est proprietas duorum potentiarum. Sicut enim est proprietas intellectus, quod possit ratiocinari: sic est proprietas intellectus & voluntatis ut concurrunt simul, & confluit ex eis facultas, quae est posse liberare arbitrii, & haec est libertas arbitrii. Quarto. Quia non solum habemus libertatem respectu actus voluntatis, immo respectu actus intellectus, igitur est proprietas vniuersae. Antecedens probatur, quia si non, non erit in potestate nostra arbitrari, & si arbitrari non sit in potestate nostra, tunc actus prudentiae, qui est sententiae dicere & vltimum videre, de quo loquitur Aristoteles sexto ethi. non erit in potestate nostra, cum tale videre sit formaliter in intellectu, alia actus prudentiae est in potestate nostra, quod est contra Philosophum ponentem prudentiam virtutem moralem, & per consequens est habitus electiuus, quod non esset, si non esset in potestate nostra. Contra quoniam conclusionem arguit probando, quod voluntas, quae dicitur liberum arbitrium non sit causa effectiua actuum elictorum liberi arbitrii vel actuum suorum. Primo sic. Quia distinctio potentiae actiuae posita quinto metaphysic. est quod est principium transmutandi aliud, igitur nec voluntas, nec aliquid est principium agendi in se. Secundo. Quia materia & efficiens non coincidunt secundo physici. hoc autem sequeretur secundum hanc viam. Nam eadem voluntas esset materia, & efficiens volitionis. Tertio. Quia relationes oppositae non possunt fundari in eodem simul. Relationes autem agentis & patientis, mouentis & moti, sunt relationes oppositae, igitur neutrae possunt fundari in eodem, & per consequens nec idem potest agere in se, nec mouere se. Quarto. Quia praedicte relationes sunt reales ex parte vniuersae, cum sint de secundo modo relationum. Eiusdem autem ad se non est realis relatio, ut patet quinto metaphysic. Quinto. Si conclusio sit vera, sequitur quod principium productiuum erit pars eius, quod ab ipso producat per se. Nam cum per se non fiat forma, debet compositum, ut patet septimo metaphysic. per productiuum in proposito erit compositum ex voluntate & volitione, & voluntas quae est pars eius, erit productiuum, consequens est falsum. Tum quia aliquid esset sibi causa efficiendi contra Argumentum primo de trinitate. Tum quia cum producat aequiuocum nobilior sit productio, sequeretur quod voluntas, quae est producat esset nobilior illo composito seu voluntate volente, quod patet esse falsum. Sexto. Quia philosophus tertio de anima dicit, quod in motu locali animalis est aliquid mouens immobile, scilicet bonum appetibile, & est ibi mouens, quod mouetur scilicet appetituum. Mouetur enim art, quod appetit secundum quod appetit, & appetitus id est appetitio vel appetere actus, aut motus quidam est. Est igitur intentio philosophi, quod bonum appetibile mouet appetitum ad suum actum, & illum causat in eo. Ipsum autem appetituum inquantum appetit mouetur, & per consequens non causat in se suum appetitum. Septimo. Quia Commentator secundum physicommento. 48. dicit, quod contingens equaliter non inuenitur in potentiis agentibus per se sed in potentiis passiuis, & earum in eis quarum preparatio ad receptionem duorum contrariorum est equalis, siue sit anima, siue non anima. Sed voluntas est potentia contingens equaliter respectu huiusmodi actuum suorum, sicut patet nono metaphysic. igitur non est potentia actiua, sed mere passiuua. Constat per rationem eius ibidem, quoniam a contingente equaliter non potest altera prouenire de-

Cap. 6.

text. com. 17.

Vtrum voluntas seu liberum arbitrium sit potentia actiua respectu principii actus.

Tex. com. 15.

Tex. com. 11.

Tex. com. 14.

Tex. com. 10.

terminata, cum neutra sit reliqua dignior quantum ad hoc. Omnia ista argumenta recitat Gregorius contra se. Et videntur sumpta de quolibet secundo Godofredi quaestione septima vbi ponit ea sententia. Octavo secundum eundem Godofredum arguitur sic. Si voluntas, possit se mouere ad actum suum, aut hoc esset per essentiam suam naturam, aut per aliquam dispositionem sibi superadditam. Non primo modo, nec secundo igitur nullo modo. Maior nota est. Sed probatur minor. Et primo quantum ad primam partem primo sic. Quia si nuda essentia voluntatis moueret se ad actum suum, tunc idem & secundum idem esset in actu, & potentia respectu eiusdem, quod est impossibile. Secundo. Quia inconueniens est, quod illud quod est tale eminentiori modo, faciat se tale modo inferiori, sed esse tale virtualiter est eminentius quam esse tale formaliter, nam nobilior est esse calidum virtualiter quam formaliter, ergo inconueniens est ponere, quod voluntas virtualiter volens faciat se volentem formaliter. Et ex hoc etiam sequitur, quod inconueniens est ponere in eodem subiecto duas qualitates, quarum una sit potentia actiua, secundum quam virtualiter sit tale, & alia sit potentia passiuua, secundum quam sit in potentia, ut sit formaliter tale. Tertio quia quando actiuum est praesens passiuo semper sequitur actio, sed si nuda voluntas mouet se ipsum actiuum, est praesens semper passiuo, quia idem non potest esse abens sibi: ergo voluntas semper erit in actu volendi, quod est falsum. Sed dicitur, quod non mouet se, quia absentia obiecti impedit. Contra quia sicut videmus communiter in omnibus rebus, absentia alicuius non impedit actionem, nisi quia facit ad illam actionem actiue vel passiuue, sicut non potest esse calefactio calefactiuo absente, vel materia calefactiua, ergo si absentia obiecti impedit actionem voluntatis, oportet quod obiectum requiritur ut actiuum, vel ut subiectum, vel materia talis actionis. Constat quod non ut materia, ergo requiritur ut actiuum, & sic habetur quod obiectum mouet. Si dicas quod non, immo voluntas mouet se praesente obiecto, ita poterit dici de omnibus aliis, quod aqua calefacit se, & lignum comburit se, sed hoc non potest facere, sine igne praesente, quod est inconueniens, & sic patet, quod primus modus est impossibilis. Quia autem nec voluntas moueat se secundo modo, scilicet quod compositum ex voluntate & affectione sibi inherente mouet se, vel voluntas cum tali dispositione mouet se ipsam, ita quod mouens & motum sunt idem, sed ratio actiua, & ratio passiuas motus sunt diuersae non subiecto, sed essentialiter.

Contra hoc arguitur primo. Quia nulla dispositio actiua vel passiuua adueniens alicui agendum vel patienti debet ipsum trahere extra rationem actiui vel patientis, immo debet ipsum perficere in ratione agentis vel patientis, sed de ratione actiui est quod agat in aliud secundum quod aliud ex quinto metaphysic. & de ratione patientis est quod patiat ab alio secundum quod aliud, ergo nulla dispositio actiua vel passiuua adueniens alicui potest facere quod agat in seipsum, vel patiat a se ipso, & sic voluntas per nullam dispositionem additam poterit se mouere. Secundo. Quia licet pars essentialis alicuius compositi possit esse ratio agendi vel patienti, non potest tamen esse mouens vel motum, quia compositum est mouens, & per se motum, sed illud, cui conuenit esse per se motum est, potentia respectu illius motus secundum omne, quod est in eo, ergo si tale compositum est actiuum talis motus secundum aliquid, quod est in eo, sequitur quod secundum illud erit in actu & in potentia, quia mouens secundum quod tale est in actu. Nec valet si dicas quod est in actu virtuali, & in potentia formalis, quia idem potest dici de nuda voluntate, & per consequens sicut nuda voluntas non potest se mouere, ita nec tale compositum. Tertio. Quia si in eodem subiecto concurreret dispositio actiua & passiuua respectu eiusdem, dato quod differret per essentiam, sequitur quod illud subiectum existeret virtualiter tale in actu secundum unam dispositionem faceret se formaliter tale in actu per aliam, & sic ens tale nobiliori modo faceret se tale minus nobiliori modo. Quarto. Quia secundum Commentatorem 8. phy graue non potest se mouere, quia non habet diuisibilitatem

Vtrum voluntas sit potentia actiua respectu principii actus.

litate in partibus, vel diuersitate, scilicet si sufficeret diuersitas essentiarum concurrentium in idem subiectum, quae summa sit ratio agendi, & alia ratio patienti ad hoc, quod compositum secundum unum se mouere & secundum aliud moueretur, non posset negari, quin graue moueret se ipsum, quia est diuisibile in grauitatem, & substantiam quantam actu. Et sic si dicitur differentia sufficeret, posset poni quod graue moueret se per grauitatem, & moueretur secundum quod est substantia quantam actu, ergo secundum Commentatorem oportet ponere quod nihil potest mouere se secundum diuersa, quae sunt idem subiecto, sed oportet dare diuersas partes sicut & dispositio nobis actiua & passiuas distinctas, oportet enim agens & passiuum esse contraria secundum philosophum. Quinto. Quia philosophus in de motu animalium vult, quod aliqua parte animalis oportet esse immobilem, in qua sit anima, sicut motor per aliquam potentiam motiuam ad mouendum non se ipsam, sed alias partes animalis ab illa parte situ distinctas, quod non oporteret, si idem subiecto posset mouere seipsum. Sexto. Quia Commentator dicit secundum physic. quod esse indifferens equaliter ad opposita est contradictio potentiae passiuae, quam oportet reduci in actum ab alio, sed voluntas est indifferens ad oppositas volitiones, ergo siue voluntas ponatur nuda siue affecta quamdiu accipitur ut indifferens ad opposita, oportet quod moueat ab alio determinante nec ad alterum oppositorum, quod non potest esse nisi obiectum. Et si dicatur, quod voluntas mouet se, sed hoc non potest nisi mediante obiecto sicut causa sine qua non, ita etiam poterit dici de ligno, quod calefacit, & comburit se, & quod in eo erat virtualiter forma ignis, sed hoc non facit nisi praesente igne, sicut causa sine qua non. Et si dicatur quod subiectum facit aliquid, non quidem actum, sed aliquem influxum determinantem voluntatem ad motum, quo habito voluntas mouet se ad actum volendi. Non valet, quia ita poterit dici de ligno, quod recipit quandam influxum ab igne, quo habito mouet se ad formam ignis, & similiter poterit dici de ligno, quod calidum est, quia idem agens disponit ad formam principalem & efficit eam, excepta anima rationali, quae propter sui nobilitatem sit per creationem, maxime cum similem influxum recipiat intellectus, ut quidam ponunt cum obiectum sit illud quod causat actum intelligendi. Sed forte dicitur, quod non est simile de voluntate, & de ligno, & igne, quod ligno aequaliter disposita & approximata igni aequaliter calefiunt. Sed non sic delectabile oblatum duobus aequaliter dispositis mouet eos ad uolendum, ut patet in exemplo Augustini de ciuitate Dei capitulo duodecimo. Et ex hoc videtur quod non similiter oportet ponere voluntatem moueri ab obiecto sicut lignum ab igne. Sed hoc non valet, quia poterit dici quod in hoc differunt voluntas & lignum, quin vniuersum moueat seipsum, si possibile est idem mouere seipsum. Sed in hoc quod quia virtus voluntatis est abstracta, ut mouet se, quod potest non mouere, quia non necessario mouet. Sed virtus ligni, quia non est abstracta, sed est naturalis & contracta mouet necessario. Nec potest non mouere sicut aut dicunt, quod voluntas mouet. Etenim necessario respectu vniuersi, licet non respectu aiorum, & sic non poterit poni, quod voluntas in hoc differat ab aliis quod mouet se, & alia non, sed aliter & aliter mouere. Et sic oportet dicere quod voluntas moueat ab alio, sicut ab obiecto, & sic patet minor octauum argumentum principalis. Nono principaliter arguitur in eodem proposito tertio quolibet quaestio. Sexta. Sicut se habet relatio ratio, nis, ita relatio realis: sed relatio rationis exigit differentiam rationis, quia de ratione relationis est referri ad aliud relationum rationis, ergo realis relatio exigit differentiam realem eius, quod refertur ad illud, ad quod refertur. Sed idem non potest habere differentiam realem ad seipsum. igitur idem per essentiam non potest referri realiter ad seipsum, sed mouens refertur ad motum, & agens ad passum igitur & Decimo. Quia igitur idem non differat seipso equaliter in hoc, quod ponitur causa effectiua & subiectum alicuius, sed relatio realis exigit differentiam realem eorum, quae referuntur, ergo impossibile est quod idem referat

tur per essentiam ad seipsum relatione reali mediante quocunque cuius sit causa effectiua & subiectum. Nec potest dici, quod ibi erit differentia media inter differentiam rei & differentiam rationis scilicet differentia secundum intentionem, quia sicut omne ens, vel est ens secundum rationem, vel secundum rem, ita omnis differentia vel est differentia secundum rem, vel secundum rationem, si, et in utraque differentia inueniantur diuersi gradus. Undecimo. Quia sicut differentia realis, quae est inter voluntatem & suum actum, non sufficit ad hoc, quod voluntas relatione reali referatur ad suum actum, nec econuerso, pari modo nec differentia secundum rationem voluntatis ad seipsum, ut causa effectiua, & subiectum sui actus, sufficeret ad hoc, quod relatione reali voluntas ad seipsum referatur. Duodecimo. Quia quando aliqua referuntur medianter aliquo realiter, oportet, quod illud sit medium inter ea secundum rem, sicut calefactio est medium secundum rem inter agens & passiuum, quia ibi est dare medium, si extrema realiter diuersa, sed actus volendi non potest poni medium secundum rem inter voluntatem, ut est causa effectiua, & ipsam voluntatem, ut est subiectum sui actus, quia non est ibi dare duo extrema realiter igitur & Undecimo notandum, quod actio & passio sunt quidam modi essendi existentes circa id, quod acquiritur in passio. Relationes autem agentis & passiuas non sunt actio & passio, alioquin actio & passio essent in praedicamento relationis, sed sunt diuersa res existentes in agente & passio. Decimo tertio. Quia actus mediante quo aliqua referuntur ut mouens & motum, sic se habet circa ipsum, ut dictum est, quod sunt quidam modi essendi quidam actio & passio, sed tales modi essendi non possunt esse circa actum voluntatis, si volens moueat seipsum, quia actio & passio, quae sunt vere in praedicamento actionis & passionis requirunt realem diuersitatem agentis & passiuas, ergo voluntas non potest dicto modo referri ad seipsum medianter suo actu. Decimo quarto. Quia si voluntas est causa effectiua, & subiectum sui actus in nullo dependet ab obiecto, quod est inconueniens, quia sicut cognoscens refertur ad cognoscibile relatione reali, sicut mensuratum ad mensuratum, sic volens ad volibile, a quo habet bonitatem & speciem. Decimo quinto. Quia si idem subiecto per formam inherentem ei faceret se in actu, tunc illa eadem forma se haberet respectu illius subiecti & ut forma informans, & ut mouens, & sic non distingueretur causalitas efficientis, & formae, quod est inconueniens. Decimo sexto. Quia passiuum non potest esse causa effectiua eius, quod recipit, quia eo perficitur, sed quando passiuum recipit aliquid de nouo, recipit illud, & eo perficitur secundum omnem dispositionem, quae illius receptionem mouet. Quod patet ex duobus. Primo quod non potest dici, quod id quod est nouiter receptum ponat se inter substantiam & alia accidentia, quia hoc erit fictio, secundo quia cum accidentia quodam ordine inhaerent subiecto, oportet quod accidens superueniens perficiat subiectum medianteribus omnibus accidentibus praecedentibus: ergo subiectum per nullam dispositionem in eo existentem potest se reducere de potentia in actum. Decimo septimo. Quia sicut se habet tangens & tactum in tactu mathematico quantum ad quantitatem molis ita se habet tangens & tactum in tactu physico quantum ad quantitatem virtutis. Sed in tactu mathematico requiritur quod tangens, & quantitas tangentis sit extra tactum & distinctum ab eo supposito, ergo & in tactu virtutis oportet, quod virtus tangens sit extra tactum & distinctum ab eo subiecto. Decimo octavo. Quia si idem subiecto posset esse agens & passiuum, non posset concludi ex relatione producti distinctio realis suppositorum in diuinitis, quod est inconueniens, igitur. Haec sunt argumenta Godofredi.

Potest etiam argui contra conclusionem eo modo, quo arguit Adam contra se primo sententiarum, quaestione nona. Quia si voluntas est causa effectiua suae uolitionis libere, tunc ipsa sufficeret approximata, vel praesens alteri voluntati simili posset uolitionem in illa alia causare, sicut in seipsa. Consequens est falsum, propter consequentiam per medium, quo probat hanc Doctorem subtilis in materia Capreoli. secundum Sent. Dd 3 de

de locutionibus angelorum de intellectu, quia omne agens aliquem effectum in aliquo passio, in quocunque passio simili, & similiter disposito potest, nisi impediatur con similem effectum agere, sed uoluntas secundum te cau fat in se uolitionem, & uoluntas sibi similis est sufficienter præfens, & est con simile passum igitur &c. Secundo. Si uoluntas se haberet actiue ad actus suos scilicet uolitiones, Aut hoc esset in quantum uoluntas, uel in quantum uolens se uelle. Non in quantum uoluntas, nec cum semper sit uoluntas, semper uellet. Nec quia uolens, quia cum non sit uolens, nisi per uelle, idem esset causa sui ipsius. Nec quia uolens se uelle, quia actus reflexus non est causa actus simplicis, sed potius e contra igitur &c. Tertio. Quia intellectus se habet mere passiuè ad actum intellectus practici, igitur & uoluntas ad suam electionem se habet mere passiuè. Consequenter patet sed probatur antecedens. Quia si ad talem actum intellectus se haberet aliquo modo actiue, hoc est, uel per aliquem actum intelligendi, uel per aliquid præuium omni actui. Non per aliquid actum intelligendi, quia duo actus intelligendi non possunt esse simul, causa autem & effectus necessario sunt simul. Nec per aliquid præuium omni actui puta per nudam potentiam, uel per speciem, quia quicquid agitur a cognoscente antequam sit cognoscentes, necessario agitur, quia quantum ad hoc cadit in gradum non cognitum. Sed quicquid agitur per intellectum, uel per aliquid existens in eorum cognitioni agitur ab intellectu, ut est non cognoscentes ergo necessario agitur. Ex tali ergo actiuitate non est libertas. Restat igitur quod sufficit ad libertatem sola passiuitas potentie. Quarto. Illud quod competit alicui nihil agenti, potest competere pure passiuo, sed libertas competit alicui nihil agenti, scilicet Deo, qui libere iudicauit, & uoluit ab æterno res fieri in tempore, & tamen nihil egit ab æterno, ergo libertas potest competere potentie pure passiuæ. Ad idem arguit Durandus primo. Quia quo ad iudicium conclusiuum intellectus, & electionem uoluntatis experimur in nobis duplici libertate. Una est, quia possumus hos actus habere, uel non habere, alia est quia habentes tales actus non necessario tendimus per eos in eorum obiecta loquendo de necessitate absoluta, sed sic est in proposito, igitur. Maior patet, quia libertas arbitrii in cognoscente & uolente non excludit nisi coactionem, & absolutam necessitatem. Minor declaratur, quia tendentia potentie in talia obiecta per tales actus, nec est coacta, nec necessaria necessitate absoluta. Et confirmatur ratio. Nam sicut ab æterno Deus libere decreuit, aut uoluit aliqua fieri in tempore, non quia potuit non habere tales actus iudicii uel electionis quantum ad essentiam actus, sed quia intellectus diuinus practicus & uoluntas non habent necessitatem habitudinem ad talia uolita, sic nos habentes tales actus libere per ipsos iudicamus, & uolumus aliqua fieri præter libertatem quam habemus respectu talium actuum in posse habere eos, uel non habere. Loquendo ergo de tali libertate dicendum est, quod ad eam nihil facit actiuitas. Cuius ratio est, quia illud nihil facit per se ad libertatem, quo exclusio remanet tota libertas, & tota ratio libertatis, sed exclusio actiuitate remanet tota libertas, & tota ratio libertatis, igitur &c. Minor probatur, quia talis libertas consistit in habendo talem actum respectu talis obiecti, ut dictum est. Sed per hoc, quod potentia agit, non habet in se actum, quem agit, sed potius per hoc quod ipsum recipit, quia si ageret & non reciperet, sicut est in actionibus transeuntibus, non haberet ipsum. Si autem reciperet, & non ageret, nihilominus haberet ipsum, igitur &c. Passiuitas autem per se facit ad talem libertatem, in quantum tales actus sunt quædam perfectiones realiter a potentia differentes & de nouo existentes in ea, quia eos non haberet, nisi eos recipere. Recipere autem est passiuum. Absolute autem loquendo nec actiuitas, nec passiuitas per se faciunt ad liber

Ad idem arguit Durandus, dist. 24, q. 2.

tatem, nisi ratione materie, quia si actus esset indifferens essentialiter a potentia in nobis, sicut in Deo potentia non se haberet ad talem actum actiue nec passiuè, quia uoluntas & idem secundum essentiam simplicem, non potest esse actiuum uel passiuum respectu sui ipsius, quia quod agit, agit aliud a se, & quod recipit, recipit aliud a se. Loquendo tamen de prima libertate, per quam possumus tales actus habere uel non habere, tunc dicendum, quod potest pure passiuè, & nullo modo actiue, nec quo ad exercitium actus, nec quo ad determinationem actus non potest esse libera. Illud tamen, quod est pure passiuum quo ad determinationem actus dum tamen sit actiuum respectu exercitii actus, potest esse liberum. Secundo arguit contra probationem conclusionis, quod uolito finis non sit causa uolitionis eius, quod est ad finem, nec uoluntas cum prima uolitione sit causa secunda, quia uolito finis & electio eorum quæ sunt ad finem, aut sunt idem actus realiter, aut duo. Si sunt unus & idem non est ibi causalitas, quia idem non est causa sui ipsius. Si sunt duo, tunc non possunt esse simul, & sic unus non est causa effectiua uel receptiua alterius, quia causa & effectus simul sunt. Conceditur tamen, quod actus eligendi ea, quæ sunt ad finem procedit ex actu uolendi finem. Est enim necessaria præsuppositio inter multa quæ non se habent sicut causa & effectus. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectiōnibus supradictis. Et quidem ad primum contra primam conclusionem negatur minor, si intelligatur, quod nuda potentia uoluntatis nullo modo sit principium actus liberi arbitrii, nec totale, nec partiale, nec proximum, nec remotum. Conceditur tamen, quod nuda potentia non est totale, nec proximum principium actus liberi arbitrii, sed sufficit, quod sit primum & partiale, quia etiam, nec ipse intellectus, nec sensus est totale, nec proximum principium sui actus, cum concurrat ibi species intelligibilis uel sensibilis, per quam potentia elicit actum suum, & sic minor negatur. Et ad eius probationem dicitur primo quod deliberatio non est primus actus liber, quia omnem deliberationem præcedit uoluntas finis, qui quidem actus uolendi est liber licet non pertineat ad liberum arbitrium. Vnde Sanctus Thom. de ueritate quæstione uigesima quarta art. 1. in solutione uigesima. Cum (inquit) electio sit quoddam iudicium agendis, uel iudicium sequatur, de hoc potest esse electio quod sub iudicio nostro cadit. Iudicium autem in agendis sumitur ex fine, sicut de conclusionibus ex principis. Vnde sicut de primis principis non iudicamus ea examinando, sed naturaliter eis assentimus, & secundum ea omnia alia examinamus, ita in appetibilibus de ultimo fine non iudicamus iudicio discussionis uel examinationis, sed naturaliter approbamus. Propter quod, & de eo non est electio, sed uoluntas. Habemus ergo respectu eius liberam uoluntatem, cum necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet secundum Augustinum quinto de ciuitate Dei. Non autem liberum arbitrium proprie loquendo, cum non cadat sub electione. Hæc ille. Secundo dico, quod electio est actus qui primo & immediate subest libero arbitrio. Vnde Sanctus Thomas eadem quæstione articulo quinto sic dicit. Omnes actus diuersarum potentialium non referuntur ad liberum arbitrium, nisi mediante uno actu, qui est eligere. Secundum hoc enim libero arbitrio mouemur, quod libero arbitrio moueri eligimus, & sic de aliis actibus. Simile ponit prima parte quæstione uigesima secunda articulo primo in solutione tertii, ubi sic dicit. Nos sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc uel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his, quæ sunt ad finem, ut dicitur tertio ethicorum. Vnde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus. Hæc ille. Tertio dicitur, quod nullus actus humanus præcedens electionem actiuam uoluntatis dicitur proprie esse in potestate nostra, nisi pro quanto sequitur electionem ueram, uel interpretatiuam de illo. Hoc est dictum, quia uoluntas elegit talem actualiter

Nuda potentia uoluntatis non est principium actus liberi arbitrii.

Electio est actus qui primo & immediate subest libero arbitrio.

Cap. 5. Qui actus humanus non est proprie in potestate nostra, nisi pro quanto sequitur electionem ueram, & qui non.

per, uel si non actualiter elegit illum actum, tamen per suam electionem potuit impedire positionem illius actus, & non impediuit. Quarto dicitur, quod multi actus, qui non sunt actualiter deliberati, sunt in potestate nostra. Et de hoc datur exemplum Durandus primo in operibus artis. Nam scriptor non deliberat qualiter formet litteram, si sit peritus in arte sua, & tamen opera illius sunt in potestate sua. Secundo quia in temperantia non deliberat, an debeat uelle delectabilia, quia hoc accipit tanquam finem, & tamen hoc uelle est in potestate sua, alioquin non peccaret. Nec ualet probatio ad oppositum, quia licet actus qui nullo modo sunt deliberati actu uel potentia, hoc est, de quibus non est deliberatum, nec potuit deliberari, sicut sunt primi motus subito tangentes mentem, non sunt in potestate nostra, tamen motus indeliberati hoc modo, quod de eis non est deliberatum, tamen potuit de eis esse deliberatio, quia mens non solum subito eis tangitur, sed persistit in eis in potestate nostra, quia aliquo modo procedunt ab electione uera, uel interpretatiua. Sicut in suo simili dicit Sanctus Thom. prima parte secundæ quæstionis. Sexta articulo tertio. Vbi queritur uerum uoluntarium possit esse sine actu & responderi sic. Uoluntarium dicitur quod est a uoluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo directe quia scilicet procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo indirecte ex hoc ipso, quod non agit, sicut submersio nauis dicitur esse a gubernatore in quantum desinit a gubernando. Sed tamen sciendum est, quod non semper illud, quod sequitur ad defectum actionis reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest, & debet agere. Si enim gubernator non posset nauem dirigere, uel non esset ei commissum gubernatio nauis, non imparetur ei nauis submersio, quæ per absentiam gubernatis contineret. Quia igitur uoluntas uolendo & agendo potest impedire hoc quod est non uelle, & non agere, & aliquid debet hoc, quod est non uelle, & non agere, imputatur ei quasi ipsa existens, & sic uoluntarium potest esse absque actu. Quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut quando uult non agere, aliquando autem & absque actu interiori sicut cum non uult. Hæc ille. Ita in proposito dico de eligibili uel de electo, quod dupliciter dicitur aliquid electum a uoluntate, scilicet directe & indirecte. Quanto dico, quod concesso quod actus, qui proprie pertinet ad liberum arbitrium scilicet electio procedat a potentia mediante aliquo priori actu intellectus, aut uoluntatis, puta ex deliberatione quo ad intellectum, & ex uolitione finis, quo ad uoluntatem, ex hoc tamen non habetur, quod actus illi præcedentes electionem sint pars liberi arbitrii, aut quod sint ipsum liberum arbitrium quia liberum arbitrium nominat liberum primum principium electionis, licet non proximum, uel nominat principium quod, non autem principium quo, uel agens, & non rationem agendi. Tale autem agens est potentia, licet ratio agendi & proximum, quo sit actus præuius electioni, sicut supra dictum est, & inferius dicitur. Ad secundum conceditur totum argumentum. Nam eius conclusionem concedit Sanctus Thomas ubique. Potissime secundo sententiæ. Vigesima quarta, quæstio. prima articulo tertio in solutione principali, ubi sic dicit. Eligere est principaliter actus uoluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea uirtus intellectus, uel rationis consiliantis. Vnde sic consideratam uoluntatem nominat liberum arbitrium & non absolute. Hæc ille. Et simile ponit prima parte quæstione octuagesima tertiam, articulo quarto. Ad tertium patet responso per idem, quia ista duo concludunt, quod liberum arbitrium quantum ad quid nominis importat uoluntatem, & ultra hoc habitudinem ad speciale obiectum uoluntatis, scilicet ad ea, quæ sunt ad finem, & ad hunc actum qui est eligere. Ex quibus tamen non sequitur, quod liberum arbitrium quantum ad quid rei sit aliud quam ipsa potentia uoluntatis, nec quod sit habitus, aut proprietatis uoluntatis. Sed conceditur quod hæc nomina uoluntatis & ratio a diuersis proprietatibus eiusdem potentie imponuntur. Ad primum contra secundam tertiam & quartam conclusionem & ad omnia sequentia præmitto quæ-

dam de mente Sancti Thom. Primum est quod radix libertatis uel liberi arbitrii est ipse intellectus, uel in intellectu. & de hoc Sanctus Thomas de ueritate quæstione 24. articulo secundo ubi sic ait. Sciendum quod cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, & ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per uim cognitionem proponitur. Et quod quandoque appetitus uideatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur cognitio & appetitus iudicium. Est enim appetitus de operabili particulari. Iudicium uero rationis quandoque est de aliquo uniuersali, quod quandoque est contrarium appetitui, sed iudicium de hoc particulari operabili ut nunc nunquam potest esse appetitui contrarium. Qui enim uult fornicari, quamuis sciat in uniuersali malum esse fornicationem, tamen iudicat sibi ut nunc bonum esse hunc fornicationis actum, & sub specie boni ipsum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut dicit Dionysius. Appetitum autem si non sit prohibens, sequitur motus, uel operatio. Et ideo si iudicium cognitiue non sit, in potestate alicuius, sed sit ei aliunde præfixum, uel determinatum nec appetitus erit in potestate eius, & per consequens nec motus, nec operatio absolute. Iudicium autem est in potestate iudicantis, secundum quod potest de tuo iudicio iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, & quæ cognoscit habitudines rerum, de quibus iudicat, & per quas iudicat. Vnde totius libertatis radix est in ratione constituta, unde secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Hæc ille. Et similia dicit in multis aliis locis. Secundum dictum est, quod libertas arbitrii formaliter residet in uoluntate, uel dicitur Sanctus Thom. ubi supra articulo sexto sic dicit. Liberum arbitrium dicitur potentia, qua homo potest libere iudicare. Quod autem dicitur esse principium alicuius actus alicuiusmodi, non oportet quod sit principium illius actus simpliciter, sed principaliter significatur esse principium huiusmodi actus, sicut grammatica per hoc quod dicitur esse scientia recte loquendi, non intelligitur quod sit principium locutionis simpliciter, quia etiam sine grammatica potest homo loqui, sed quod sit principium rectitudinis in locutione, ita, & potentia, qua libere iudicamus, non intelligitur illa, qua iudicamus simpliciter, quod est rationis, sed quæ facit libertatem iudicando, quod est uoluntatis. unde liberum arbitrium est ipsa uoluntas. Nominat autem eam non absolute, sed in ordine ad aliquem actum eius, qui est eligere. Hæc ille. Item in solutione quarti sic dicit. Ratio est prima origo liberi arbitrii non autem est immediatum principium liberæ electionis. Item articulo quarto. Secundum hoc (inquit) aliquid libere fieri dicitur, quod est in potestate facientis. Esse autem in potestate nostra inest nobis secundum aliquam potentiam, non autem per aliquem habitum, scilicet per uoluntatem. Et ideo liberum arbitrium non nominat habitum, sed potentiam uoluntatis uel rationis, unam siquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur ab una illarum per ordinem ad aliam. Hæc ille. Igitur præsuppositis dicitur ad argumentum, quod maior est talis, si intelligatur de inclinatione re quocunque modo acceptæ. Oportet enim, quod res in maiori restringatur ad rem, quæ est suppositum, uel saltem ad rem, cui competit intelligere tanquam quod, non solum ut quo. Et de hoc Sanctus Thom. de ueritate, quæstione 24. articulo primo in solutione 18. sic dicit. Sicut est aliquid uerum, quod propter impermixtionem falsi de necessitate ab intellectu recipitur sicut prima principia demonstrationis ita est aliquid bonum, quod propter malitiæ impermixtionem de necessitate a uoluntate appetitur ipsa felicitas. Non tamen sequitur quod ab illo obiecto uoluntas cogatur, quia coactio dicit aliquid contrarium uoluntati, quæ est propria inclinatio uolentis, non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Hæc ille. Itē de ueritate, q. 22. ar. 5. in solutione tertii dicit. Intellectus

Ad arg. Dur. contra secundam tertiam & quartam.

Libertas arbitrii formaliter residet in uoluntate idē infra ad tertiam.

Actum qui est secundum inclinationem intellectus contingit esse uolentem.

Libertas arbitrii quamur cludit.

Etus aliquid naturaliter intelligit sicut uoluntas aliquid naturaliter uult, sed coactio non est contraria intellectui secundum suam rationem, sicut est uoluntati. Intellectus enim & si habeat in aliquid inclinationem, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis. Sed uoluntas ipsam inclinationem hominis nominat, unde quicquid sit secundum uoluntatem sit secundum hominis inclinationem, & propter hoc non potest esse uolentem nisi operatio intellectus potest esse contra inclinationem hominis, quæ est uoluntas, ut cum alicui placet aliqua opinio, sed propter efficaciam rationum deducitur ad assentiendum contrario per intellectum. Hæc ille. Ex quibus patet quod illa propositio est falsa, nullus actus qui est secundum inclinationem rei est uolentem nisi accipiendo rem pro supposito agente, & inclinationem rei pro uoluntate, aut inclinatione uoluntaria. Et si maior sic intelligatur, tunc minor in eodem sensu est falsa, quia actus intellectus sæpe est contra inclinationem hominis & uoluntatis. Secundo potest dici, quod non intellectus non inclinatur ad omnem actum intelligendi ex natura sua, sicut potissime ad assensus falsarum conclusionum. Nam uerum est bonum intellectus, falsum autem est eius malum sexto metaphysice. Nulla res autem naturaliter inclinatur ad malum suum. Ad secundum dicitur, quod maior potest negari nisi addatur ei sic, omne illud quod potest cogi habet determinatam inclinationem, & determinatum modum, vel mouetur, vel agit aut patitur contra inclinationem suppositi, in quo, vel cuius est. Et ad hunc sensum prodest probatio ibidem adducta, quia in exemplis ibidem datis arguitur de propria inclinatione suppositi scilicet lapidis, vel saltem subiecti sicut materia. Dicitur autem, quod intellectus non est propria inclinatio intelligentis, & ideo minor in sensu, quo maior conceditur, est neganda. Licet enim intellectus non habeat determinatam inclinationem, aut modum, aut aliquod obiectum incomplem, tamen homo uel angelus intelligens potest actualiter per uoluntatem inclinari ad oppositum illius, cui intellectus necessario assentit. Et ulterius dicitur, quod multa obiecta complexa sunt, ad quorum oppositum intellectus naturaliter inclinatur ad assentiendum primis principiis & ad dissentiendum eorum oppositis, ideo argumentum multa falsa assumit. Dicitur uolentem, quod ista duo argumenta si quid concludant hoc solum concludunt, quod intellectus est æque liber a coactione sicut uoluntas. Sed in hac sola libertate non consistit liberum arbitrium, nam libertas arbitrii quatuor includit. Primum est negatio coactionis. Secundum est negatio absolute necessitatis. Tertium est negatio cause mouentis eiusdem ordinis quo ad exercitium actus, uel ex parte subiecti actionis. Quartum est motiuitas aliarum potentiarum quo ad actus exercitium, & ex parte subiecti actionis earum. Hæc autem quatuor in potentis animæ lo li uoluntati conueniunt formaliter, licet radix aliquarum sit in intellectu potissime primarum duarum conditionum. Nam secundæ duæ in sunt uoluntati ex natura sua formaliter & radicaliter, quia uoluntas ex natura sua habet pro obiecto ultimum finem, & uoluntatem finem, ex quo sibi competit mouere alias animæ potentias sicut ostendit Sancti Tho. in multis lucis. Ad tertium negatur minor principalis scilicet quod per intellectum finis principalis domini nostrorum actuum quam per uoluntatem. Nec ualet probatio fundata in illa suppositione in principio argumenti facta, quia actus nostri non sunt principia liter, & ex hoc solo in potestate nostra, nec in dominio nostro, quia habemus noticiã, de qua fit ibi sermo. Sed ultra hoc requiritur tanquam formale completiuum libertatis arbitrii motiuitas effectiua sui, & potentiarum libero arbitrio subiectarum quo ad exercitium actus. Unde licet intellectus principatum teneat in motione per modum finis, tamen uoluntas principalior est in mouendo per modum efficientis se & alias animæ potentias, ideo magis libera est tanquam quod est principalis causa sui in mouendo. Ad quartum negatur minor. Et ad probationem dicitur, quod licet iudicium conclusiuum de agibilibus, & electio sint primi actus, qui sunt in potestate nostra, tamé immediatus est in potestate nostra electio quam iudicium

quia iudicium non est in potestate nostra, nisi pro quanto est eligibile. Et dato quod respectu eiusdem obiecti iudicium præcedat electionem, tamé omne iudicium liberum consequitur aliquam priorém electionem ueram vel inter pretatium modo superius exposito, aut saltem caufatur effectiue a uoluntate uolente aliquem finem, qui est principium consilii, & totius de liberationis. Quod autem ibidem additur de regulatione & determinatione electionis per iudicium & non e contra, non plus concludit, nisi quod intellectus prior est in motione causæ finalis, sed illa non complet liberum arbitrium, sed potius motiuitas per modum efficientis, quæ competit uoluntati potius quam intellectui. Ad argu. aliorum dicitur, quod quicquid fit de maiore, minor est falsa. Non enim quicquid est principium cognoscendi est principium uidentis proprie loquendo de uita & uiuere, licet supponat uitam, ut patet de potentiis sensitiuis. Et ideo non oportet quod quicquid est principium libertatis, sit principium cognoscendi, sed sufficit quod supponat cognitionem. Ad secundum negatur maior nisi intelligatur de differentia pertinente ad causam efficientem, & quo ad exercitium actus. Sed tunc in hoc sensu minor est falsa, nam talem indifferentiam non habet uoluntas ab intellectu sed potius intellectus a uoluntate. Si autem loquamur de indifferentia pertinente ad genus causæ finalis, tunc maior est falsa, & minor uera. Ut enim sæpe dictum est motiuitas effectiua de proximo, suppositis quibusdam aliis, complet libertatem argumenti. Nec ualet si dicatur, quod motiuitas uoluntatis supponit motiuitatem rationis. Tum quia motiones ille sunt æquiuocæ. Tum quia dato quod essent uniuocæ, intellectus esset mouens instrumentale, uoluntas autem imouens principale. Ad tertium dicitur ut prius, quod maior habet distingui, quia si intelligatur de dependentia unius potentie ab alia in genere causæ efficientis & impellentis, maior est uera, & minor falsa. Nam in hoc sensu intellectus mouetur a uoluntate, & non e contra. Si autem maior intelligatur de dependentia in genere causæ finalis. Tunc negatur maior, & conceditur minor. Ad quartum dicitur quod ratio & uoluntas pertinent ad liberum arbitrium utriusque per se, sed aliter & aliter quia ratio tanquam radix libertatis, uoluntas uero ut subiectum, uel ratio ut quo, uoluntas ut quod. Ad primum dicit Ber. de ganna quod similitudo ibidem facta non ualet propter duo. primo. Quia potentia egreditur a natura non per aliquam libertatem, sed per necessitatem, nullus enim vnquam posuit quod intellectus & uoluntas libere egrederentur a natura anime, immo ex necessitate nature. Actus autem liber non egreditur a potentia libera ex necessitate nature, quia tunc potetia quæ supponitur libera, non eest libera, si esset ibi sola necessitas nature, sicut est in egressu intellectus & uoluntatis a natura anime, & ideo patet inueniunt quod non est simile. Secundo quia per ista rationem potest concludi, quod intellectus agens, qui egreditur a natura libera, esset liber ita quod haberet libertatem, quod est falsum, quia quantum est de se semper agit, sicut sol semper lucet. Et quod dicit, quod natura non dat uoluntati libertatem formaliter. Dicendum quod natura non dat simpliciter, sed natura ex hoc quod est immaterialis, habet potentias sic illimitatas, sicut requirit libertas. Aliquid auté bene dat alteri formaliter, quod non habet formaliter, sicut motus calorem. Hæc ille, & bene. Potest tamen dici breuius, quod consequentia non ualet, quia licet intellectus & uoluntas radicentur in eadem, essentia anime, non sequitur quod si uoluntas est libera quod intellectus sit liber, plusquam sequatur quod si intellectus est cognitiuus, quod uoluntas sit cognitiua. Cuius ratio est, quia a causa æquiuoca possunt egredi effectus dissimiles, & specie differentes, aut genere. Ad secundum dicit Bernardus. Quod anima secundum totum illud quod est ad imaginem Dei libera est, sed non æqualiter, sed libertas est in intellectu ut in causa, in uoluntate uero ut in subiecto, immo ipsa uoluntas est liberata in quantum sequitur iudicium liberum uel illuminatum, ne sit petio. Forma auté argumenti nulla est. Sic non potest arguere, quod anima est actus purus nulli potentia libertati permixtus, quia tota est ad imaginem Dei, sed in Deo non est nisi actus purus, ergo nec in

Potentia est ad opus, ut patet in philosophia.

Potentia est ad opus, ut patet in philosophia.

Potentia est ad opus, ut patet in philosophia.

Potentia est ad opus, ut patet in philosophia.

Potentia est ad opus, ut patet in philosophia.

Potentia est ad opus, ut patet in philosophia.

in anima, unde talis est suus modus fallendi, procedit enim a secundum quid ad simpliciter. Ex hoc enim quod anima est ad imaginem Dei habet aliquam imitationem ipsius, sed non potest concludi, quod in omnibus, unde est fallacia consequentis sicut hic, fortes est similis platonis, quia uerq; est albus, sed plato est bonus: ergo fortes, non sequitur, quia non ei similat in omnibus, ita nec anima est similis Deo per omnia. Hæc ille, & bene. Quia simili modo potest argui, quod quicquid est in anima esset cognitiuum, sicut Deus secundum se totum est intellectus, & secundum se totum uoluitus. Ad tertium dicit Ber. quod ponere quod uoluntas habeat libertatem a forma apprehensa, sine dubio non est uerum, sed ab in determinatione iudicii intellectus, cuius natura est ut possit eandem rem diuersimode considerare. Hæc ille. Ego dico quod argumentum in nullo est contra Sanctum Tho. quia nūquam ipse dicit, quod uoluntas habeat libertatem a forma apprehensa, nec ab aliquo actu secundo, uel habitu, uel accidente intellectus, sed dicit quod radix libertatis est in intellectu, licet actus liberi arbitrii præsupponat apprehensionem formæ subiecti, & alios actus primos intellectus & uoluntatis, ut dicitur est. Ad quartum dicit Bernardus. quod cum intellectus ostendit uoluntati fornicationem sub illa bifurcata conditione, uoluntatis est eligere fornicationem, uel non eligere, quia si uoluntas mala est & negligens, permittit intellectum filtrare in consideratione fornicationis in quantum est delectabilis, ita quod non potest intellectui considerationem in quantum est in honesta. Est tamen uoluntas negligens in reprimendo passionem, quæ obfuscat iudicium rationis, & ideo uoluntati imponitur uel imputatur, quod intellectus sicut in ista consideratione fornicationis, uel in illa, & per consequens ipsa determinat intellectum ad sitendum in hac, uel in illa, licet ad quædam determinetur intellectus ex sua natura, uel ex habitu, quando sibi offeruntur, sicut cum hoc principium, omne totum est maius sua parte offerunt intellectui per auditum, uel aliam uiam, uel nolit uoluntas intellectus assentire, sed non sicut diu, nisi uoluntas uelit, quæ potest imperare considerationem alterius, sed si uoluntas in tali casu, qui positus est de fornicatione, determinat intellectum ad alteram considerationem, tunc sequuntur duæ difficultates. Vna quia cum uoluntas non eligat nisi illud, quod melius iudicatur, eo quod recusat, quod uoluntas eligat ut melius, quod in intellectu sicut in consideratione fornicationis ut delectabilis, quæ ut in honesta, quia oportet quod iudicium rationis præcedat, ut iudicetur melius esse consistere in hac consideratione quam in illa. Et ideo dicendum ad hoc, quod ex hoc, quod uoluntas non reprimat passionem, quæ obfuscat rationem, tenetur ipsa ratio in consideratione fornicationis ut delectabilis, & non quod uoluntas eligat ad hoc, an sit melius quod intellectus sicut in illa consideratione quam in alia. Unde hoc non eligit uoluntas, sed tamen imputatur uoluntati quia non reprimat passionem, nec diuertit intellectum ad aliud. Posset enim sibi non placere uel displicere, quia intellectus sicut in tali consideratione: ergo quia uoluntas non eligit illud sistere, non oportet quod præcedat iudicium rationis, quia in hoc uoluntas magis se habet, ut non agens, cum tamen possit agere, quam ut agens. In multis enim sicut intellectus sine imperio uoluntatis, quia scilicet aliuud offeruntur, sicut imaginatio offert me mori mulieris, & intellectus considerat tunc aliquid inhonestum, hoc frequenter est sine imperio uoluntatis. Imputatur tamen uoluntati nisi cito diuertat intellectum ad considerationem alterius, unde in talibus primis motibus, uoluntas se habet magis ut non agens quam agens. Secunda difficultas est quia sicut intellectus est indeterminatus ad sitendum in hac consideratione uel illa, similiter uoluntas ad eligendum hoc uel illud. Quid igitur facit istam determinationem, ut scilicet intellectus determinate sistat in hac consideratione, & non in alia. Dicendum quod sicut iam solutum est, hoc facit uoluntas indirecte, quia non reprimat oblationem illam per quam offertur intellectui occasio talis considerationis. Ita quod uoluntas determinata scilicet imaginatio offerens, & uoluntas non reprimens,

vel non diuertens intellectum ad aliud. Et quod dicitur, quod tunc indeterminatum determinaret in determinatum. Dicendum quod non est uerum, quia illud offerens intellectui occasio prædictæ considerationis, est determinatum ad offerendum, uoluntas autem manet sub sua in determinatione non inromittens se de intellectu, cum tamen deberet, & sic facit quod intellectus sistat in mala consideratione. Sed postea his duabus considerationibus præcedentibus uoluntas determinatur ab intellectu ostendit fornicationem esse bonam pro illa hora. Sed ista determinatio non necessitat uoluntatem, quia uoluntas possit, si uellet, imperare intellectui deliberationem meliorem, & differre electionem, cum intellectus non ostendat fornicationem esse bonam, sicut uoluntas finis bonus est, unde est ista determinatio obiecti uia, quia determinat obiectum in casu illo, & sub determinata consideratione ostendit uoluntati, & sic uoluntas potest peccare aut in festinando ante plenam deliberationem suam electione, uel expectare. Quia autem dicit, quod esset petio principij &c. Dicendum quod non est uerum, quia probatum est, quod libertas inest formaliter uoluntati. Hoc tamen non probato, uerum esset. Ideo hæc Ber. & bene conformiter ad ea, quæ adducta sunt superius de duplici uoluntario scilicet directo & indirecto. Potest enim dici quod tale sistere intellectus in hac consideratione uel illa, est liberum & uoluntarium, & quodammodo electum interpretari. Ad quintum dicitur secundum Ber. quod uoluntas ad præntiam obiecti mouentis ipsam non necessario, nisi sit uoluntas finis, uel nisi ratio omnino iudicet illud esse uolendum, mouer se ad actum, nec reducit se in actum suum. Nec hoc est contra illos qui dicunt quod quantum ad exercitium actus uoluntas mouet se, supposita tamen motione obiecti, quod mouet uoluntatem secundum naturam uoluntatis, quia influenza cuiuslibet recipitur secundum modum recipientis, & hinc est quod uoluntas finis non necessitate absoluta mouet uoluntatem etiam si præsentetur, quia uoluntas potest se facere in alia uolitione, imperando intellectui, quod aliud præsentet. Hæc ille, & bene, & conformiter quinto conclusioni. Sed de hac materia latius dicitur in sequenti q. Ad sextum dicit Ber. quod per prædicta in solutione 4. patere potest, quomodo uoluntas sine actu uolendi determinat intellectum quando est sub duplici consideratione, ut sistat in altera, quia hoc non facit per actum uolendi, ut arguens putat, & male, sed per priuationem actus, quia scilicet non illam considerationem auertit, offerens occasionem alterius considerationis, uel quia non imperat intellectui quod præsentet aliud. Ad septimum dicit, quod finis habet determinare uoluntatem obiectiue, etiam determinatiue quantum ad exercitium actus, supposito quod præsentetur ei, sed nihilominus quantumcumque præsentetur pro statu uig. uoluntas potest imperare, quod non præsentetur, & sic etiam non oino nec elisatur per comparisonem ad finem quantum ad exercitium actus. Ea autem quæ sunt ad finem, possunt præsentari uoluntati, sic quod omnino sunt necessaria ad habendum uoluntatem finem, sicut est esse uiuere, & consimilia, & de talibus uerum est quod dicit, quod tantam determinationem facit in uoluntate sicut finis, sed alia habent ordinem ad finem consequendum, unde & appetuntur propter finem, sed cum non præsentantur ut omnino necessaria ad consequendum finem, talia potest uoluntas eligere, uel non eligere, etiam quando sibi præsentantur, nisi in casu illo, in quo intellectus præsentaret aliquod eorum, ut simpliciter eligendum. Unde stante tali iudicio uoluntas eliget illud necessario ex suppositione tantum, nisi scilicet aliud sibi faceret præsentari, sicut dicitur est de ultimo fine, quod idem est iudicium hic & ibi. Nec procedetur ultra, sicut dicit, quia multa sunt, quæ sufficiunt ad mouendum uoluntatem, licet non necessario, nisi præsententur, ut omnia necessaria ad finem. Non sic autem omnia præsentantur, sed quædam ut uilia, licet non necessaria. Hæc ille, & bene conformiter dictis Sancti Tho. prima parte. q. 82. ar. 2. & similiter prima secundæ q. 10. ar. 1. & 2. & q. 13. ar. 6. & de ueritate q. 22. ar. 4. & 5. Ad octauum dicit Ber. quod arguens male loquitur de determinatione intellectus per uoluntatem, quia

Quo uoluntas est de se in delectatione nata possit determinare intellectum.

Uoluntas non oino necessitat, per comparisonem ad finem quantum ad exercitium actus.

quia nō fit in illo casu per actum volendi, sed per naturam intellectus qui recipit id, quod sibi offertur per imaginē. Concurrunt etiam cum hoc negligentia voluntatis non reprimentis illud, cum possit reprimere imperando aliquam imaginem vel intelligere, unde bene imputantur aliqua voluntati, quorum voluntas non est causa per actum volendi, sed per negligentiam. Hęc ille, & bene conformiter dicitur Sancti Tho. in pluribus locis, præsertim 2. 2. d. 35. q. 1. art. 2. Addit autem Ber. viterius pro questione, quam tangit argumentum scilicet si ponatur fornicatio sub duplici consideratione quid determinat voluntatem ad hoc, quod velit intellectum sistere in altera illarum, dicit, quod hoc potest facere voluntas directe, sicut si est habitata per habitum, inclinatur magis ad alteram vt per bonum habitum ad bonam, per malum ad malam. Si autem non habeat habitum in libertate sua est, quod velit intellectum sistere in ista vel in illa, quia de illis quæ intellectus potest intelligere, intelligimus cum volumus, & quando volumus, vnde hoc attribuendum est voluntati, sicut philosophus & Commentator ei attribuit, & non iudicio intellectus solum, sicut arguens attribuit, verum tamen secundum ea, quæ dicit ibidem, oportet quod attribuat voluntati, quia dicit quod hoc est propter passionem, vel aliquid tale, quod potuit reprimere voluntas, vnde in casu illo est attribuendum voluntati vt non reprimat illud, quod dat occasionem sistendi in tali consideratione. Vnde dicit iste, quod potest aduertere fragilitatem suam, si veller, & sic retraheretur a dicta consideratione, ergo planum est, quod velit nolit concordat cum dictis nostris sci licet quod voluntas, quia non reprimat illud, quod potest reprimere est causa, quare intellectus in tali consideratione consistat. Ad nonū dicit, quod arguens male assignat causam libertatis scilicet naturam immaterialem cum potentis non coarctatis. Omnia enim illa sunt communia, nam immaterialitas inuatur, & similiter non coarctatio intellectus, qui non est limitatus ad considerandum rem determinate sub vna conditione, principaliter facit libertatem, sed hoc modo concludit, quod libertas sit formaliter in intellectu, sicut sanitas causaliter fit a medicina, & tamen nō est æqualiter in medicina, & in animali, sed formaliter in animali, & causaliter in medicina scilicet effectiue. Similiter in proposito, libertas est causaliter in intellectu propter rationem dictam, sed formaliter est in voluntate, & non in intellectu, licet intellectus participet formaliter libertatem a voluntate, sicut agens naturalia directe agit in passum, & tamē patitur a passio, quia agēs naturale in agēdo repetitur, vnde licet libertas causaliter sit ab intellectu, tamen est formaliter in voluntate, a qua postea habet intellectus, quod iudicet hoc, vel illud positue vel priuatiue secundum modum dictum, vnde quod intellectus libere iudicat de hoc vel illo, habet ab eo, quod offertur, sed quod sicut in tali consideratione illius vel illius habet a voluntate imperante, vel nō reprimente id, quod dat occasionem talis considerationis, vnde quilibet experitur, quod multa occurrunt suo intellectui contra voluntatem, vel præter salutem. Sic etiam sanctis viris occurrunt malę cogitationes, quas statim voluntas repellit, alias tentatio diaboli semper esset peccatum, si per voluntatem veniret, & tunc Christus peccasset, vnde aliquando sine opere voluntatis venit ex his, quæ sponte offeruntur intellectui, quæ sunt illa, quæ primo determinat intellectum. Vnde homo habet dominium suorum actuum sicut & libertatem formaliter per voluntatem, sed causaliter per intellectum modo, qui dicitur est. Hęc Ber. Ad Decimū patet ex dictis quia falsum assumit scilicet quod intellectus habeat formaliter libertatem ex se, sicut voluntas. Ad Vndecimū patet per idem, quia falsum assumit scilicet quod eodem modo & equaliter homo habeat suorum actuum dominium per intellectum sicut per voluntatem. Nec modus quem arguens ibidem assignat est conueniens, vt dicit Bernardus, quia bene verum, est quod sicut intellectus habet sua principia, quibus statim assentit cum presentantur ei, ita voluntas habet vltimum finem, & illa quæ presentantur ei, vt habentia necessarium ordinem ad finem, sed tamen voluntas alia vult, quæ non habent necessarium ordinem

Non eodem modo est libertas in intellectu & in voluntate.

ad finem, expedientia tamen ad consequendum finem, & respectu talium est deliberatio, quia de fine non est deliberatio, nec de his quæ habent necessarium ordinem ad finem euidenter, vt patet tertio ethi. Verum est tamen, quod voluntas bene imperat intellectui considerationem diversorum, & sic deliberat, & voluntas post deliberationem eligit. Sed quomodo voluntas facit primum imperium. Dicendum quod voluntas mouetur ab vltimo fine, a quo mota imperat intellectui ad considerandum ea, quæ faciunt ad finem, & quæ non, & sic plena deliberatio nem & consensum voluntatis præcedit imperium ad videndum, si tale quid expediat vltimo fini, in his quæ non habent certum, & necessarium ordinem ad finem. Quia autem dicit, quod libertas magis attribuitur voluntati quam intellectui, necessarium est id redire ad id, quod volebat fugere, quia istud magis non est, nisi quia formaliter est in ea libertas in intellectu autem magis est casualiter, vnde modus iste bonus est. Ad ea vero quæ dicit de pertinentibus ad libertatem, Dicendum quod libertas excludit necessitatem coactionis, & necessitatem immutabilitatis non includit omnino, quia licet presentatur fine vltimo voluntas velit ipsum, non tamen debet dici, quod ista necessitas sit absoluta, quia potest facere quod non presentetur ei, & sic non vult ipsam: ergo respectu vltimi finis habeat voluntas non necessitatem absolutam, sicut graue quod moueat deorsum, nisi aliud impediatur, sed ex suppositione scilicet quod sibi presentetur. Ad ea autem quæ sunt ad finem adhuc requiritur non solum ista suppositio, quod sibi presentetur, sed etiam alia suppositio scilicet finis, quia volitio eorum dependet a fine. Quando enim aliquis iudicat illud, quod est ad finem esse necessarium ad illum, idē iudicium est de illo, sicut de fine, quia necessario vult ipsum voluntas necessitate ex suppositionibus prædictis. Quando autem non habet necessarium ordinem ad finem vltimum potest voluntas illud non velle, nec aliquam necessitatem volendi habet, nec absolute, nec ex suppositione. Hęc Ber. & bene & conformiter Sancto Thomæ. Ad argu. Bernardi respondetur. Et ad primum dicitur primo, quod ipse Bernardus, licet in impugnationibus Godofredi teneat, quod liberum arbitrium formaliter est in voluntate, & causaliter in intellectu, tamen in impugnationibus Henrici, vbi facit dictum argumentum tenet oppositum, vt patet in argumento isto, & duobus sequentibus. Secundo dicitur, quod argumenta sua non cogunt, vnde ad istud argumentum dicitur, quod illa tria, quæ ibi recitantur requiruntur ad liberum arbitrium, sed non sufficienter, quia cum illa tria conueniant intellectui agenti, sicut & intellectui possibili, tunc intellectus agens potest dici liber in agendo, quod nullus ponit. Requiritur ergo vltra illa tria ad perfectam libertatem, quod potentia quæ dicitur formaliter libera moueatur ab intrinseco quo ad exercitium, nec de necessitate habeat in actu ad presentiam cuiuscumque agentis vel passio, respectu cuius dicitur habere liberum arbitrium. Hęc autem conueniunt voluntati, non autem intellectui agenti vel possibili, nam intellectus agens de necessitate agit ad presentiam fantasmatum, & intellectus possibilis sibi coniuncti, sic quod non est in potestate sua agere & non agere, similiter intellectus possibilis necessario mouetur a fantasmate & intellectu possibili, vel ab obiecto suo, quo ad actum primum, & quandoque ad actum secundum. Et constat quod mouetur a voluntate necessaria motione ad actualem considerationem, sed voluntas nec ab aliquo obiecto, nec a quacumque potentia sibi coniuncta necessario mouetur quo ad exercitium sui actus, sic quod necessitate exercere actum suum immo in potestate sua est cessare ab omni actu respectu cuiuscumque obiecti mediate vel immediate. Et de hoc optime loquitur Sanctus Thom. de malo q. 6. articulo primo in solu. ro. argumenti. Argumentum enim decimum tale est. Sicut intellectus est potentia separata a materia, ita & voluntas, sed intellectus ex necessitate mouetur a suo obiecto, cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati per violentiam rationis: ergo eadem ratione voluntas necessario mouetur a suo obiecto. Hęc ille. Sequitur responsio. Dicendum inquit, quod de intel-

Respondeo ad istud quod dicitur...

Quo modo imperat intellectus...

si per principium...

Requiritur libertas...

intellectu & voluntate quodam modo est simile, & quodam modo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus, nam intellectus mouetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia animæ, sed a seipsa, sed ex parte obiecti est vtriusque similitudo. Sicut enim voluntas mouetur ex necessitate ab obiecto, quod est omnifariam bonum, non autem ab obiecto, quod potest accipi secundum aliquam rationem vt malum: ita intellectus mouetur ex necessitate ad verum necessarium, quod non potest accipi vt falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi, vt falsum. Hęc ille. Quo autem intelligatur voluntatem necessario moueri ab obiecto declarat in corpore articuli, vbi sic dicit. Sciendum quod aliqua potentia dupliciter potest moueri. Vno modo ex parte subiecti. Alio modo ex parte obiecti, quod est subiecti quidē sicut visus per immutationem dispositionis organum mouetur ad clarum vel minus clare videndum. Ex parte vero obiecti sicut visus, nunc videt album, nunc nigrum. Et prima quidē immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, vt scilicet agatur vel non agatur, aut melius, aut debilius agatur. Secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum. Et aliquibus interpositis subdit. Si consideremus motum potentiarum animæ ex parte obiecti specificantis actum primum, principium motionis est ex intellectu, hoc enim modo bonum intellectum mouet voluntatem, Si autem consideremus motum potentiarum animæ ex parte exercitii actus, scilicet principium motionis est ex voluntate, nam semper potentia, ad quam pertinet finis principalis, mouet ad actum id, quod est ad finem, sicut militaris mouet frenorum factricem ad operandum, & hoc modo voluntas mouet seipsam, & omnes alias animæ potentias. Intellego enim in qua volo, & similiter vtor omnibus alijs potentijs & habitibus, quia volo &c. Et aliquibus interpositis subdit. Relinquitur ergo, quod sicut concludit Aristoteles in ca. de bona fortuna, illud quod primo mouet voluntatem & intellectum sit aliquid supra intellectum & voluntatem scilicet Deus, qui cum omnia moueat secundum rationem mobilium, vt leuia sursum, & grania deorsum, etiam voluntatem mouet secundum eius conditionem, non ex necessitate, sed vt determinate se habentē ad multa. Patet ergo, quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non mouetur ex necessitate. Si autem consideretur motus voluntatis ex parte obiecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel ad illud volendum, considerandum est, quod obiectum mouens voluntatem est bonum conueniens apprehensum. Vnde si aliquid bonum proponatur, quod non apprehendatur sub ratione boni aut conuenientis, non mouebit voluntatem. Cum autem consilia & electiones sint circa particularia, quorum est actus, requirunt quod illud, quod apprehendatur vt bonum & conueniens, apprehendatur vt bonum & conueniens in particulari, & nō in vniuersali tantum. Si igitur apprehendatur vt bonum conueniens secundum omnia particularia, quæ considerari possunt, ex necessitate mouebit voluntatem, & propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quæ est status omnium bonorū aggregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum. Non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia & ipsi actus intellectus & voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum, quod non inueniatur esse bonum secundum omnia particularia, quæ considerari possunt, non ex necessitate mouebit etiam quantum ad determinationem actus. Poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum & conueniens consideratum secundum aliquid, non autem est bonum, aut conueniens secundum aliquid aliud particulare consideratum, sicut quod est bonum sanitatis, non est bonum delectationis, & sic de alijs. Hęc ille. Ex quo patet quanta differentia est inter intellectum & voluntatem quantum ad necessarium vel non necessarium moueri. Nam voluntas a solo Deo necessitari potest quantum ad exercitium actus, intellectus autem necessitari potest ab obiecto suo, & a

voluntate quo ad exercitium actus scilicet ad agere & nō agere, & quo ad intendendum & remittendū actum suū, & sic semper voluntas liberior est intellectu. Ad secundū patet responsio per prædicta, quia voluntas magis est indeterminata quam intellectus, nam voluntas non solum habet indeterminatorem ex parte obiecti, immo ex parte subiecti. Intellectus autem est indeterminatus tantum ex parte obiecti, non autem ex parte subiecti, quia potest moueri & necessitari ad actum suum a voluntate. Ad tertium patet per idem, quia procedit secundum non causam vt causam. Non enim accipit completere totalem causam, quare voluntas dicitur liberior intellectu, sed particularem causam, seu partem causę. Voluntatis enim dicitur liberior intellectu non solum quia est indifferens ad plura obiecta particularia contenta sub obiecto suo vniuersali & ad quatuor, nec solum, quia mouet intellectum ad exercitium sui actus, sed vltra hoc, quia mouet intellectum per modum causę efficientis & motione necessitate suum mobile, nō autem econtra. Et tunc ad primum ibidem adductum in quantum potest infringere hanc responsonem dicitur terminatio, qua intellectus determinat voluntatem, est per modum causę finalis, & non per modum efficientis, nec villo modo necessitat voluntatem ad exercitium sui actus, & ita intellectus nec se, nec voluntatem determinat neque tanquam causa prima, neque tanquam causa secunda determinatione sufficienti ad liberum arbitrium, cuius, est ponere actum quo ad eius esse actuale, & tollere ab esse actuali in rerum natura. Intellectus enim dat actum voluntatis rationem specificam, non autem esse actualis existentię. Ad tertium ibidem adductum dicitur, quod in determinatione voluntatis, qua est indifferens ad diuersa obiecta, & similiter indeterminatio eius, qua est indifferens ad agere & non agere, non reducit ad actualement determinationem in rerum natura quo ad sui esse a quacumque potentia creata distincta a voluntate, sed tantum modo a Deo, & ab ipsa voluntate, quia ab illis duobus solis duntaxat dependet actus quantum ab suo esse, vel non esse. Ab intellectu vero non dependet actus voluntatis nisi in esse intelligibili specifico & rationis magis quam reali. Indeterminatio autem intellectus reducit ad determinationem in esse actuali per voluntatem, vt sepe tactum est, vnde breuiter motio & determinatio, quam facit intellectus respectu actum voluntatis, magis est rationis quam realis, magis potētiā quam actualis, & hoc ideo quia determinat per modum finis, & non per modum efficientis. Ad primum Aureo, negatur antecessens. Nam ad liberum arbitrium non pertinet sententia, nec iudicium, nec arbitrium tanquam actus eliciti a libero arbitrio, sed tanquam actus imperati, vel præiudicium ad actum liberi arbitrii, qui est eligere, & similiter quia a libero arbitrio est quod tales actus participant libertatem, & sint liberi, ita quod cuilibet eorum comunicatur modus libertatis, vt supra dictum est, in simili de grammatica, quæ non est causa locutionis simpliciter, sed causa rectitudinis in locutione. Ad cōfirmationem patet ex prædictis. Ad secundum dicitur, quod cum dicimus liberum arbitrium esse voluntatem vt continet in virtute actum potētię deliberatiuę, non intelligimus, quod potentia intellectuā imprimat per modum efficientis potētię volitiuę aliquem actum, aut habitum, aut aliud accidens ab ipsa voluntate distinctum, sed intelligimus quod potentia voluntatis procedit ab essentia animæ mediante potētiā intellectuā, & sic quasi effectus a causa. Omnis autem effectus est similitudo virtutis suę causę, & continet in se participatiue similitudinem suę causę, vel in essentia, vel in modo essendi, vel operandi, & ideo voluntas in quantum habet in se, quod possit elicere actum electionis quasi proportionabilis actui intellectuā deliberantis dicitur & est liberum arbitrium. Ad tertium negatur antecessens. Et ad probationem dicitur, quod minor est falsitas, quia nec positio actuum intellectus & voluntatis causaliter liberum arbitrium, nec eorum sublatio tollit illud. Conceditur tamen quod actus liberi arbitrii qui est eligere importat actus duarum potentiarum, quia dicit in recto actum voluntatis, in obliquo autem actum rationis quod patet ex sua diffinitione, qua dicitur, quod electio est desiderium

Voluntas est liberior intellectu.

siderium & appetitus præconflitatur, tamen ex hoc nõ plus sequitur propositum, quod incendit arguens quam sequatur in simili proposito, actus voluntatis non potest esse nisi concurrentibus actibus duarum potentiarum vnus scilicet cognitiue & alterius appetitiue, igitur voluntas est proprietas confluens ex duobus actibus. Ad quartum negatur prima consequentia, quia licet habeamus libertatem ad multos actus pertinentes ad diuersas potentias, nõ tamen immediate, sicut supra dictum est, quia solus actus electionis immediate subest libero arbitrio, & solus ille elicitur a libero arbitrio, vel liberum arbitrium est Alij autem non subfunt libero arbitrio immediate, nec elicitue, sed mediate, & imperatiue. Ad primum contra quintam conclusionem potest dici primo iuxta intentionem Commentatoris nono metaphy. commento secundo, vbi ponit philosophus eandem definitionem potentie, quod philosophus non diffinit vniversaliter potentiam actiuam, sed eam quæ est transmutatiua materie. Vnde ipse ait, quod philosophus descripsit potentiam actiuam, quæ est forma, & potentiam passiuam, quæ est materia, & de tali verum est, quod est principium transmutandi aliquid, quoniam est principium transmutandi materiam, & nunquam est principium transmutandi se, quamuis vtrunque principium actiuum scilicet & passiuum aliquando concurrant in eodem composito, sicut patet de aqua calefacta, quæ per se absq; extrinseco agente redit ad frigiditatem, cuius scilicet frigiditatis principium quo actiuum est forma aque, passiuum est materia eius, & hoc innuit in eodem commento. d. In quibusdam enim rebus potentia actiua rei in ipso passiuo, & in quibusdam in alio, & per hoc patet, quod illud assumptum non facit ad propositum, cum voluntas non sit taliter actiua. Secundo dicitur, quod esto quod cederetur philosophum ibidem diffinit vniversaliter potentiam actiuam, non tamen dicit philosophus ibidem quod talis potentia sit principium transmutandi aliquid simpliciter sed solum quod alterum, aut quasi alterum, nam ait sic, potestas dicitur hoc quidem principium motus aut mutationis altero, aut in quantum alterum 5. metaphy. per quam distinctiuam aperte demonstrat, nihil prohibere, quod idem sit sui ipsius transmutatiuum, licet alter & aliter. Sic enim voluntas in quantum continet virtualiter actum suum transmutat seipsam in quantum est eius formaliter receptiua. Hæc est responsio Grego. ad hoc argumentum, & bona est, & con formis dictis Sancti Tho. de malo q. 6. art. 1. vbi sic ait. Quantum ad exercitium actus, manifestum est quod voluntas mouetur a seipsa. Sicut enim mouet alias potentias, ita & seipsam mouet. Nec propter hoc sequitur, quod voluntas secundum idem sit in potentia & in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inuentionis mouet seipsum ad scientiam in quantum ex vno noto venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum, ita per hoc quod homo vult aliquid in actu, mouet se ad volendum aliquid aliud in actu, sicut per hoc quod vult sanitatem, mouet se ad volendum fume remotionem. Ad Secundum dicit Grego. quod quamuis multi sic allegent philosophum, non tamen hoc dicit philosophus, aut Commentator, sicut patet inuenti vtrunq; ibidem. Ego tamen dico, quod illud dictum est verum, loquendo de materia ex qua, quæ est pars illius, cuius dicitur materia. De tali enim materia concedo quod non potest esse causa effectiua illius cuius est materia. Si autem loquamur de materia in qua, quæ dicitur subiectum accidentis, tunc negatur illud dictum, quia idem potest esse causa efficiens, & materia in qua, vel subiectum vnus, & eiusdem rei puta accidentis, sicut patet de subiecto respectu propriæ passionis, vt de essentia anime, & suis potetibus concedit S. Thom. in multis locis potissime prima parte q. 77. arti 5. & sexto. Ad tertium dicit Grego. quod si quælibet relationes mutue vocentur oppositæ, nihil prohibet aliquas relationes oppositas in eodem fundari, ad bonum intellectum loquendo de fundatione relationis, hoc patet per Augu. quo ad relationes, de quibus agit, nam cum mens amat se, aut intelligit se, ipsa est actiua & passiuua, mouens & mota. Præterea nullus potest negare, quin eadem res sit intelligens & intellecta, amans & amata, respectu

Solus actus electionis immediate subest libero arbitrio.

Potentia actiua est principium transmutandi aliquid in quantum est aliud quis sensus. De eodẽ ista in prima responsio. Ber. ad replicas.

Tex. com. 17.

Materia in qua coincedit cum efficiens nõ aut ex qua

eiusdem, & tamen hæc omnia dicuntur relative, & referuntur realiter, sicut dicit se probasse d. 30. primi sen. Si vero magis proprie, illa tantummodo dicantur oppositæ relationes, quæ sunt in compositis circa idem, nego prædictas relationes esse oppositas. Hæc ille. Mihi apparet quod ista responsio deficit in aliquibus. Primo quia ponit quod relatio amari ad amantem, & scibilis ad scientiam, vel obiecti intellecti ad intelligentem, vel intellecti ad intellectum sit realis. Hoc enim est contra philosophum 5. metaphy. & contra Sanctum Tho. in pluribus locis. Secundo quia ponit relationes reales oppositas fundari in eodem penitus, quod est contra Sanctum Thom. Ideo dicitur conformiter ad solutionem primi, quod sicut voluntas dum mouet se secundum aliud est in actu, & secundum aliud in potentia, ita secundum aliud & aliud fundat oppositas relationes. Ad quartum dicit Grego. quod eiusdem ad seipsum potest esse relatio realis, nec philosophus dicit oppositum alibi, nam vbi allegatur, præcisè loquitur de relatione eiusdem rei ad seipsam, & prima non dicit illam non esse realem, sicut in primo dist. 30. dicit se ostendisse. Hæc ille. Mihi apparet quod ista solutio falsum assumit sicut & præcedens scilicet quod idem penitus indistinctum referatur ad seipsum relatione reali. Ideo dicendum quod cum voluntas mouet seipsam, ipsa secundum aliud fundat relationem mouentis & secundum aliud terminat eam. Nam prædicta relatio fundatur in voluntate, vt est sub volitione finis actuali vel habituali, & non in essentia nuda voluntatis, terminat autem dictam relationem per sui nudam essentiam. Et ita non sequitur, quod voluntas proprie referatur ad seipsam reali relatione, & de hoc latius dicitur inferius. Ad quintum dicit Grego. quod si tale compositum dicatur per se productum, de quo ad præsens non curo, consequens conceditur, nego primam consequentiam, quia potest esse falsum, nam voluntas non est illud compositum. Ad secundam probationem dico, quod non omne produens equiuocum est nobilissimum productum, quia immo habet multas instantias, nam color existens in pariete, vel species in organo est productiua visionis in anima, & secundum istam imaginationem producit compositum ex anima & visione, quo composito ipsa non est nobilior, idem de speciebus in anima existentibus a quibus noticie producuntur, & multe aliæ instantiæ possent dari, loquendo generaliter de producente, tam totali quam partiali. Hæc ille. Ego dico quod semper produens equiuocum totale est nobilissimum suo productum, sed ex hoc non sequitur in proposito, quod pars sit melior toto, nec quod nuda essentia voluntatis sit nobilior composito ex voluntate & ex volitione, quia in casu quo voluntas mouet se, produens totale non est sola & nuda essentia voluntatis, sed est compositum ex voluntate & ex volitione finis. Istud autem compositum nobilissimum est quam compositum ex voluntate & ex volitione eorum, quæ sunt ad finem. Ad sextum dicit Grego. primo quod concessio quod bonum actuale causat appetitionem in appetitu efficienter, quod tamen non est intelligendum de causatione immediata, sed mediata tantum modo, vt puta quia efficiet noticiam sui, quæ partialiter efficit appetitionem, & hoc philosophus videtur innuere ibidem, cum ait, quod appetibile mouet cum non mouetur, eo quod sit intellectum aut imaginatum, innuens per hoc quod mediante sua apprehensione mouet appetitum, quod etiam innuit Commentator commento. 5. exponens illud, appetitus quidam motus est: appetitus inquit est motus, quia est a re appetita per intellectum in actu. i. per intellectiõnem, & commento 49. dicit quod desideratum mouet intellectum, & tunc desiderabit intellectus, & cum desiderauerit, tunc mouetur homo & iterum intellectus quando apprehenderit aliquid, desiderabit per scientiam, & mouebit per desiderium, ita quod secundum eum scientia est causa desiderij, & desiderium est causa motus, scientiæ autem causa est ipsum desideratum, licet non quodlibet bonum desideratum & apprehensum sit causa suæ apprehensionis, ex hoc tamen non sequitur, quod ipsa virtus appetitiua non sit etiam productiua suæ appetitionis. Secundo potest dici secundum aliquos, quod philosophus vult ibi, quod bonum actuale

Tex. com.

Contingens

Cum nuda

Tex. com.

Tex. com.

Tex. com.

Tex. com.

Tex. com.

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

Voluntas nõ

mouet appetitum tantummodo metaphorice, & per modum finis, sicut ex intentione Commentatoris 12. metaphy. potest haberi. Et si arguitur. Contra tunc philosophus equiuocaret de motore cum ait, est aliquid mouens immobile, & aliquid mouens motum, eo quod appetitus mouet actiue corpus motum, & non per modum finis, concedi potest illam, nec aliquid malum sequitur circa propositum illud philosophi, sicut patet diligenter consideranti quid intendit ipse philosophus, propter hoc oportet quælibet concedere. Nam constat quod appetitus mouet corpus localiter. Nullus autem diceret quod bonum actuale mouet appetitum localiter motione actiua, & sic non vninoce dicitur vtrunq; mouere. Hæc ille, & bene quantum ad hoc, quod negat hanc consequentiã, obiectum mouet voluntatem, igitur voluntas non mouet seipsam, & de hoc sermo erit latior in questione sequenti, vbi ostendetur, a quibus mouetur voluntas & qualiter. Ad septimum dicit Grego. primo quod Commentator loquitur de potetibus agentibus naturaliter in quantum sunt liberi, non autem de liberis in quantum sunt liberi, seu respectu eorum, quorum sunt liberi, quod dico propter animam rationalem, quæ respectu quarundam operationum est principium mere naturale, respectu vero quarundam est principium mere contingens & liberum. Itæ loquitur de potetibus totalibus, & non partialibus sive sit vnica, sive plures partiales sumantur pro vna totali. Primum horum patet per verba, quæ præmittit iam allegata, ait enim. Dicimus igitur, quod prima materia est parata ad recipiendum duo contraria equaliter, & ideo receptio vtriusq; contrariorum est ei naturalis. Similiter apparet de anima concupiscibilis scilicet ipsam esse præparatam ad actiones contrarias equaliter. Istud enim contingens non habet causas agentes contrarias equaliter in omni tempore scilicet illud quod est naturale. Hæc ille. Vbi nota, quod loquitur de naturali principio, & iterum de anima concupiscibilis quæ est anima brutalis, vel etiam anima humana in quantum est sensualitas, non autem vt rationalis est, secundum quem modum ipsa est libera, & equaliter ad opposita se habens, vt patet ex eius intentione, & philosophi 9. metaphy. commento. 10. secundum patet per alia eius verba secundo phy. air enim ergo contingens equaliter impossibile est vt inueniatur ex eo altera duarum diuersarum actionum nisi ex altera causa coniuncta, quoniam neutra actio dignior est vt sit quæ reliqua, vult igitur quod nulla sit totalis causa, & naturaliter actiua contrariorum. Quia autem aliquid sit partiale actiuum contrariorum, productiuum mere naturale, quorum contrariorum aliud partiale productiuum sit principium liberum, non est contra eum. Nam tunc ex libertate principij liberi, altera actionum determinate ponitur ab vtroq;. Ex quibus patet quod dicitur Commentatoris non est contra præmissa, cum quia voluntas non est totale principium productiuum. Nam quia voluntas respectu talium actuum est principium liberum. Hæc Greg. & bene, nisi pro quanto supponit quædam falsã, puta quod potetia anime non sint aliud realiter quam ipsa anima, & ideo dicit, quod anima est sensualitas & similia, quæ apud Sanctum Thom. falsa sunt. Item assumit quod voluntas non est totale productiuum actuum suorum, sed partiale, sed de hoc in sequenti questione principaliter tractabitur. Ad octauum dicitur conformiter ad præmissa, quod voluntas si in sua nuda essentia consideretur non potest se mouere ad actum suum, sed oportet, quod si debet actum elicere quod actuatur prius natura aliquo actu primo vel secundo ab extrinseco, potissimum a Deo quia ea, quæ sunt ad finem, non vult in quantum huiusmodi, nisi in quantum actuatur volitione finis. Ad hoc autem quod vult finem vltimum, oportet quod moueatur a Deo, ita quod ad volitionem finis se habet mere passiuæ, & nullo modo actiue, vel si se habet aliquo modo actiue ad illam, hoc est in quantum motio Dei, vel aliquid a Deo influxum, quicquid illud sit, ponit eam in actu primo sufficienter ad eliciendum actiue volitionem respectu finis, & sic dico quod voluntas nuda non est sufficienter principium proximum producendi aliquem actum in seipsa receptum. Et ideo ad argumenta contra primũ

membrum diuisionis nõ oportet respondere. Ad primum vero contra secundum membrum dicitur, quod dispositio adueniens voluntati non trahit ipsam ad rationem actiui nec passiuæ, quia vt dictum est in solutione primi, non est de ratione actiui potissime partialis & liberi, quod agit in aliud essentialiter a seipso distinctum, sed sufficit quod ratio agendi distinguatur a ratione passionandi, & quod per aliud sit in actu & per aliud in potentia, vnde dictum fuit. Ad secundum dicitur, quod in motu, quo voluntas seipsam mouet perse mouens est compositum ex voluntate & ex volitione finis, sed per se motum est ipsa nuda essentia voluntatis. Et ita non sequitur, quod aliquid secundum idem sit in actu & in potentia. Et ad responsionem ibidem datam, dicitur quod vera est, si bene intelligatur, quia voluntas habens volitionem finis est secundum aliud & aliud in potentia formali, & in actu virtuali respectu volitionis eorum, quæ sunt ad finem. Nec valet improbatio, quia non est simile de potentia nuda, & de potentia actiua volitione finis. Ad tertium dicitur, quod sicut nullum est inconueniens, quod substantia producat accidens, vel quod causa producat effectum se ignobiliorẽ, esset tamen inconueniens oppositum scilicet quod effectus esset nobilior sua causa. Sic in proposito non est inconueniens, quod voluntas existens sub volitione finis, ac per hoc virtualiter volens ea, quæ sunt ad finem, moueat se ad actualem & formalem dilectionem eorum, quæ sunt ad finem, quæ quidem dilectio est imperfectior prima, & sic per actum digniorem producat indigniorem, sicut intellectus est parata ad recipiendum duo contraria equaliter, & ideo receptio vtriusq; contrariorum est ei naturalis. Similiter apparet de anima concupiscibilis scilicet ipsam esse præparatam ad actiones contrarias equaliter. Istud enim contingens non habet causas agentes contrarias equaliter in omni tempore scilicet illud quod est naturale. Hæc ille. Vbi nota, quod loquitur de naturali principio, & iterum de anima concupiscibilis quæ est anima brutalis, vel etiam anima humana in quantum est sensualitas, non autem vt rationalis est, secundum quem modum ipsa est libera, & equaliter ad opposita se habens, vt patet ex eius intentione, & philosophi 9. metaphy. commento. 10. secundum patet per alia eius verba secundo phy. air enim ergo contingens equaliter impossibile est vt inueniatur ex eo altera duarum diuersarum actionum nisi ex altera causa coniuncta, quoniam neutra actio dignior est vt sit quæ reliqua, vult igitur quod nulla sit totalis causa, & naturaliter actiua contrariorum. Quia autem aliquid sit partiale actiuum contrariorum, productiuum mere naturale, quorum contrariorum aliud partiale productiuum sit principium liberum, non est contra eum. Nam tunc ex libertate principij liberi, altera actionum determinate ponitur ab vtroq;. Ex quibus patet quod dicitur Commentatoris non est contra præmissa, cum quia voluntas non est totale principium productiuum. Nam quia voluntas respectu talium actuum est principium liberum. Hæc Greg. & bene, nisi pro quanto supponit quædam falsã, puta quod potetia anime non sint aliud realiter quam ipsa anima, & ideo dicit, quod anima est sensualitas & similia, quæ apud Sanctum Thom. falsa sunt. Item assumit quod voluntas non est totale productiuum actuum suorum, sed partiale, sed de hoc in sequenti questione principaliter tractabitur. Ad octauum dicitur conformiter ad præmissa, quod voluntas si in sua nuda essentia consideretur non potest se mouere ad actum suum, sed oportet, quod si debet actum elicere quod actuatur prius natura aliquo actu primo vel secundo ab extrinseco, potissimum a Deo quia ea, quæ sunt ad finem, non vult in quantum huiusmodi, nisi in quantum actuatur volitione finis. Ad hoc autem quod vult finem vltimum, oportet quod moueatur a Deo, ita quod ad volitionem finis se habet mere passiuæ, & nullo modo actiue, vel si se habet aliquo modo actiue ad illam, hoc est in quantum motio Dei, vel aliquid a Deo influxum, quicquid illud sit, ponit eam in actu primo sufficienter ad eliciendum actiue volitionem respectu finis, & sic dico quod voluntas nuda non est sufficienter principium proximum producendi aliquem actum in seipsa receptum. Et ideo ad argumenta contra primũ

Voluntas mouet se per aliquid dispositiuum, nõ est de ratione actiui potissime partialis & liberi, quod agit in aliud essentialiter a seipso distinctum, sed sufficit quod ratio agendi distinguatur a ratione passionandi, & quod per aliud sit in actu & per aliud in potentia, vnde dictum fuit. Ad secundum dicitur, quod in motu, quo voluntas seipsam mouet perse mouens est compositum ex voluntate & ex volitione finis, sed per se motum est ipsa nuda essentia voluntatis. Et ita non sequitur, quod aliquid secundum idem sit in actu & in potentia. Et ad responsionem ibidem datam, dicitur quod vera est, si bene intelligatur, quia voluntas habens volitionem finis est secundum aliud & aliud in potentia formali, & in actu virtuali respectu volitionis eorum, quæ sunt ad finem. Nec valet improbatio, quia non est simile de potentia nuda, & de potentia actiua volitione finis. Ad tertium dicitur, quod sicut nullum est inconueniens, quod substantia producat accidens, vel quod causa producat effectum se ignobiliorẽ, esset tamen inconueniens oppositum scilicet quod effectus esset nobilior sua causa. Sic in proposito non est inconueniens, quod voluntas existens sub volitione finis, ac per hoc virtualiter volens ea, quæ sunt ad finem, moueat se ad actualem & formalem dilectionem eorum, quæ sunt ad finem, quæ quidem dilectio est imperfectior prima, & sic per actum digniorem producat indigniorem, sicut intellectus est parata ad recipiendum duo contraria equaliter, & ideo receptio vtriusq; contrariorum est ei naturalis. Similiter apparet de anima concupiscibilis scilicet ipsam esse præparatam ad actiones contrarias equaliter. Istud enim contingens non habet causas agentes contrarias equaliter in omni tempore scilicet illud quod est naturale. Hæc ille. Vbi nota, quod loquitur de naturali principio, & iterum de anima concupiscibilis quæ est anima brutalis, vel etiam anima humana in quantum est sensualitas, non autem vt rationalis est, secundum quem modum ipsa est libera, & equaliter ad opposita se habens, vt patet ex eius intentione, & philosophi 9. metaphy. commento. 10. secundum patet per alia eius verba secundo phy. air enim ergo contingens equaliter impossibile est vt inueniatur ex eo altera duarum diuersarum actionum nisi ex altera causa coniuncta, quoniam neutra actio dignior est vt sit quæ reliqua, vult igitur quod nulla sit totalis causa, & naturaliter actiua contrariorum. Quia autem aliquid sit partiale actiuum contrariorum, productiuum mere naturale, quorum contrariorum aliud partiale productiuum sit principium liberum, non est contra eum. Nam tunc ex libertate principij liberi, altera actionum determinate ponitur ab vtroq;. Ex quibus patet quod dicitur Commentatoris non est contra præmissa, cum quia voluntas non est totale principium productiuum. Nam quia voluntas respectu talium actuum est principium liberum. Hæc Greg. & bene, nisi pro quanto supponit quædam falsã, puta quod potetia anime non sint aliud realiter quam ipsa anima, & ideo dicit, quod anima est sensualitas & similia, quæ apud Sanctum Thom. falsa sunt. Item assumit quod voluntas non est totale productiuum actuum suorum, sed partiale, sed de hoc in sequenti questione principaliter tractabitur. Ad octauum dicitur conformiter ad præmissa, quod voluntas si in sua nuda essentia consideretur non potest se mouere ad actum suum, sed oportet, quod si debet actum elicere quod actuatur prius natura aliquo actu primo vel secundo ab extrinseco, potissimum a Deo quia ea, quæ sunt ad finem, non vult in quantum huiusmodi, nisi in quantum actuatur volitione finis. Ad hoc autem quod vult finem vltimum, oportet quod moueatur a Deo, ita quod ad volitionem finis se habet mere passiuæ, & nullo modo actiue, vel si se habet aliquo modo actiue ad illam, hoc est in quantum motio Dei, vel aliquid a Deo influxum, quicquid illud sit, ponit eam in actu primo sufficienter ad eliciendum actiue volitionem respectu finis, & sic dico quod voluntas nuda non est sufficienter principium proximum producendi aliquem actum in seipsa receptum. Et ideo ad argumenta contra primũ

Rõder Ber. nar. de Gã ad prædicta 6. art. secundo lo.

contra-

Potentia acti
na est princi
pium agendi
in aliud in qua
tum aliud, &
palsiva patien
di ab alio in q
ru aliud qui
sensu.
Deo est supra
ad primu
Q. d. d. d. d. d.
quiam.

Tex. com. 104

Tex. com. 105

Nobilis est
quod continet
aliquid virtua
liter & forma
liter q. quod
virtualiter ra
ti vel forma
liter.

contrarium, cum dicit, quod de ratione actiui est quod
agar in aliud, & de ratione passivi quod potatur ab alio.
Dicendum est dupliciter. Primo quod philosophus loqui
tur de potentia actiua simpliciter, & passiva simpliciter.
Potentia autem actiua simpliciter, est illa que dat esse sim
pliciter in genere cause efficientis, & ista semper est ad a
liud etiam distinctum, quia nulla res potest se reducere ad
esse simpliciter. Similiter potentia passiva simpliciter est,
que recipit esse simpliciter ab alio, sicut est materia, & ista
semper transmutatur ab alio secundum quod aliud. Cum
autem ponimus, quod idem mouet se, non est ibi potentia
actiua simpliciter, quia nulla forma habens esse fixum &
permanens sit ibi, vnde proprie loquendo non est impres
sio forme, sed magis expressio, & ideo nec proprie ratio
actiui. Item nec proprie ratio passivi, quia nihil abijctur
a voluntate per hoc, quod mouet se, quod non est de
potentia actiua & passiva. Secundo potest dici, quod si
cut dicitur quarto phys. quod Socrates in foro est alius a se
existens in domo, sic & voluntas secundum quod est no
mouens se, multo fortius est alia a seipsa secundum quod
mouet se, & quia iste motus non est ad formam immanen
tem, sufficit ista aletas inter mouens & motum. Ad secu
dum dicendum, quod quando compositum diuiditur in
duo, quorum vnus est ratio vt moueat, & aliud vt mouea
tur, tunc non totum est in potentia per se, nec ad mouen
dum actiue, nec ad mouendum passiuie, sicut supponit ar
gumentum, sed per accidens, vt patet in animalibus, que
mouent se ipsa & phy. Nec est idem in potentia & in actu
simpliciter respectu eiuudem, sed respectu diuersorum, vel
per diuersa, vbi est inuenire rationem mouendi actiue &
mouendi passiuie. Quia autem addit, quod idem potest di
ci de voluntate nuda. Dicitur quod non est verum secun
dum istam viam, quia voluntas non sufficit ad mouendu
se nisi affecta ab obiecto, ita vt voluntas primo moueatur
ab obiecto per affectionem modo predicto, & post ipsa
moueat se ipsam ad obiectum. Ad tertium dicendum, q
voluntas absolute considerata nobilior est, in quantum ha
bet actum suum in virtute, quam in quantum informatur
eo, sed si ista duo accipiantur simul scilicet quod voluntas
habeat vtroq; modo actum suum, & virtualiter & formal
liter nobilior est, quam si consideretur sub altero modo tan
tum, vnde ipsa virtualiter habens actum suum facit se for
maliter sub actu suo, ita tamen quod actus remanet in vir
tute sua, & ita eminentius non facit se modo minus perfe
cto, immo magis perfecto. Nec valet exemplum de capie
do virtualiter terminum, quia nobilior est illud, quod est
calidum virtualiter & formaliter quam calidum virtuali
ter tantum, sicut motus, & quam illud quod est calidum
formaliter tantum, sicut lignum calefactum. Si autem in
stas de sole. Dicendum est, quod sol est nobilior quam
ignis, sed hoc non est, quia est calidus effectiue, sed propter
alias perfectiones suas, vnde quod hoc calidum effectiue
sit nobilior quam calidum effectiue & formaliter per acci
dens est, vnde patet quod ratio non concludit. Ad quar
tum dicendum est, quod non est simile de graui & de vol
untate, quia voluntas habet maiore libertatem sui actus,
Vnde ista ratio deficit sicut alie, quia nihil plus tribuit li
bertati, quam actiuis virtutibus naturalibus, tamen gra
ue mouet se saltem executiue, licet hoc sit per impresio
nem sibi datam a generante, ita & voluntas per impresio
nem factam ab obiecto & a natura sua mouet se. Falsum
etiam est, quod oporteat mouens & motum distincta esse
subiecto. Hoc enim non oportet, sed sufficit distinctio se
cundum qualitates, vel virtutes, vel etiam minor secun
dum modum scilicet se habendi, precipue in motu, qui
non est ad impresionem forme permanentis. Ad quin
tum dicendum, quod philosophus non vult quod anima
lis seipsum mouentis sit aliqua pars omnino immobilis,
quia hoc falsum est, sed quod per se non mouetur motu,
quo mouet, nihilominus mouendo alia, mouet se per acci
dens. Ad sextum dicendum, quod voluntas quantum est
de natura sua, est ad opposita, ipsa tamen ratione suae liber
tatis determinat se ad id, quod vult, & ita non indiget alio
determinante. Ad totam autem aliam deductionem de li
gno. Dicendum, quod ipse arguens loquitur de potentia

voluntatis, in cuius potestate est agere, sicut de potentijs
naturalibus, que necessitate sunt ad agendum, vnde pre
sente obiecto voluntatis non est necesse, quod voluntas
velit, nisi sit obiectum quod est vltimus finis. Et tunc etia
non est necesse necessitate absoluta, sed ex conditione sc
licet si ostendatur, & maneat illa ostensio. Constat autem
quod non sic est de potentijs naturalibus, que necessario
agunt presente passiuo, vnde non est in potestate earum
agere & non agere. Si autem dicat quod non est in pote
state voluntatis agere vel non agere, libertatem tollit, &
primum principium scilicet quod homo sit liberi arbitrij,
tollit etiam meritum & culpam, vnde patet quod falsum
supponit. Quia autem obijcit contra se de absentia obie
cti, quia voluntas non mouet se in absentia obiecti. Dicen
dum quod verum est, non tamen ideo quod actus effecti
ue vel elicitur sit ab obiecto, ita quod dicerent qui tenet
positionem primam, quod obiectum est causa, sine qua
non. Nec ratio quam adducit ad improbandum valet, quia
amota causa sine qua, non impeditur actio, sicut ipsum
nomen importat. Et cum dicit, quod ita poterit dici de
omnibus alijs, quod mouebuntur ad presentiam alterius,
sicut aqua calefacit se ad presentiam ignis. Non est simi
le, quia si aqua haberet libertatem sui actus, i. suae calefa
ctionis, bene sequeretur quod dicit quod oportet se mo
uere ad calefactionem in presentia ignis, vel etiam non mo
uere, sicut voluntas ad presentiam obiecti. Vnde patet,
quod turpiter deficit, quia nihil plus attribuit voluntati,
que est ad opposita quam potentijs naturalibus, que sunt
determinate ad vnum. Quia autem dicit, quod saltem po
terit dici, quod lignum mouet se ad presentiam ignis, pa
terit quod non est simile, quia nullus attribuit talem poten
tialitatem voluntati respectu sui actus, qualem habet li
gnum respectu combustionis, quia voluntas aut non est
voluntas, aut habet libertatem respectu sui actus. Hec
Ber. Et quidem satis bene, nisi quia ponit obiectum impi
mere immediate aliquid in ipsa potentia voluntatis ante
omnem actum secundum, quod non ponit Sanctus Tho.
Ad nonum principale dicit Ber. q. de ratione realis
relationis est differentia realis inter extremum, sed ista diuisio
vel differentia non semper oportet qd sit secundum diuisio
nem in supposito, sed sufficit qd vnum suppositum ha
beat in se diuersas res, secundum quas possit in eo funda
ri relatio realis, & sic est cum aliquid mouet se, quia in qua
tum mouens est, differt a se moto, quia aliquid est in eo se
cundum quod est mouens, quod non est in eo secundum
qd motum. Hec ille, & satis bene in proposito, quia cum
dico, voluntas mouens se, duo dico scilicet potentiam vo
luntatis sub volitione finis, cum autem dico voluntas mo
tadico solam potentiam voluntatis, quia illa sola recipit,
no autem sola agit. Ad decimum si negatur maior ad sen
sum, pro quo fit, quia scilicet voluntas precise sumpta
differt a composito ex ipsa & ex volitione finis, & primo
modo est subiectum volitionis eorum que sunt ad finem,
secundo modo est causa effectiua eiuudem. Argumentum
autem procedit contra eos, qui ponunt nudam potentia
voluntatis esse productiuam actus sui, quod nos non dici
mus. Ad vnde cum dicit Bernar. quod falsum supponit
scilicet, qd subiectum non referatur realiter ad suum a
ctum, nec e contra, relatio enim realis fundatur in actione
& passione, metaphy. Vnde relationes originis etiam in
diuinis sunt reales, licet no sit ibi actio & passio, que sunt
motus, sed simplices emanationes, & ideo cum actus origi
netur a subiecto potest poni relatio realis & originis inter
subiectum & actum suum. Nec tamen propter hoc sequi
tur quod idem referatur ad se ipsam realiter, quia licet in
ter subiectum & actum suum sit realis distinctio, ut subie
cto tamen simpliciter, non est hoc, & ideo subiectum non re
fertur ad se relatione reali. Ad duodecimum dicitur quod
procedit ex falsa imaginatione, ac si nos diceremus quod
voluntas referatur ad seipsum realiter mediante electionis
actu, quem elicit. Hoc autem non dicimus, sed solum qd
compositum ex voluntate & volitione finis referatur rea
liter ad voluntatem precise sumptam, & similiter ad actu
volitionis eorum que sunt ad finem precise sumptam. Et
iterum ad compositum ex voluntate & ex illa secunda
volitione.

Potentia
talis
satis
tur
obiecto
voluntatis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

Voluntas
actiua
simpliciter
est illa
que dat
esse sim
pliciter
in genere
cause
efficientis

volitione. Nam prima relatio est mouentis ad mobile vel
motum, alie duę relationes sunt producentis ad produ
ctum. Ad. xij. dicit Ber. quod vtrq; verum est, quod circa
actum voluntatis non sunt actio & passio secundum qd
sunt predicamenta, siue voluntas moueatur a se, siue ab
alio, quia qualitercunq; voluntas moueatur, certum est,
quod non est ibi vere motus, qui sit alteratio, vel aliqua
species veri motus, actio autem & passio secundum quod
sunt predicamenta sunt motus, vel fundantur in motu,
vt patet in lib. 6. principiorum, & ideo arguens assignat no
causam pro causa, dicendo scilicet quod circa actum volu
tatis si moueatur a seipsa, non potest esse actio & passio,
ideo voluntas mediante suo actu non potest referri rea
liter ad seipsum. Hec Bernar. sed in sufficienter, quia licet
circa actum voluntatis non sit actio & passio predicamē
talis, est tamen ibi origo actiue & passiuę sumpta, que suf
ficat ad relationem, vt ipse statim concessit. Et ideo ad ar
gumentum dicitur, quod in falso fundatur scilicet quod
sola actio & passio predicamentalis fundet relationem.
Ad. xij. respondet Ber. quod falsum assumit scilicet quod
si voluntas est causa effectiua sui actus, & subiectum in
nullo dependet ab obiecto. Hoc enim falsum est, quia li
cet voluntas sit causa sui actus in quantum mouet se ad
exercitium sui actus. Tamen obiectum est causa determi
natiua & specificatiua actus, vnde siue obiecto & mutatio
ne eius non posset voluntas se mouere ad exercitium actus.
Hec Bernar. & bene si intelligat qd voluntas mouetur
ab obiecto vel ab intellectu presentiat obiectum motione
causa finalis, non autem effectiua, sed de hoc in sequenti
questione amplius dicitur. Ad. xiiij. dicit Ber. quod cu
aliquid mouet se per formam informantem vel existentem
in eo, illa forma non est mouens, sed ratio mouendi. Quia
autem aliquid sit ratio mouendi & informet aliquid, non
est inconueniens, immo necessarium, cum omne, quod
agit, agat per aliquid inexistens, quod est principium agen
di sicut & essendi. Illud enim quod est principium essendi,
est principium agendi. Nec tamen per hoc ponitur, quod
causalitas efficientis sit causalitas forme, quia forma, que
sic est principium agendi, non ponitur agens, sed compositi
um. Ipsa autem ponitur in formans & non compositum.
Hec ille, & bene. Ad. xv. dicitur, quod passum potest esse
causa effectiua eius, quod recipit, non tamen sub ratione
agentis, & potest esse causa eius, quo perficitur accidentali
ter, non autem eius quo perficitur essentialiter, & simplici
ter, vnde talis perfectio essendi oportet quod sit ab alio,
quia nulla res deducit se de non esse ad esse, sed ad esse ta
le, vel tale, puta sedentis, vel currentis potest se res dedu
cere. Quia autem addit, quod si aliquid produceret suum
actum, i. actus esset medius inter substantiam & alia acci
dentia. Dicendum quod in omni eo quod producitur sim
pliciter, sicut est sola res per se subsistens, vt patet septi
mo metaphy. oportet in creaturis, quod sit acciden
tium inter substantiam agentis & producti scilicet opera
tio producentis, sed cum producitur aliquid productione
secundum quid, qualis debetur omnibus accidentibus, vt
patet primo phys. non oportet quod sit acciden
tium, sed ipse actus potest immediate profuere ab agente, & ni
hilominus potentia, que est acciden
s est medium, vel in
aliquibus aliquid accidens intentionale, sicut est species
sensibilis vel intelligibilis inter sententia & intelligere, &
substantiam sentientis & intelligendi ad aliud quod ad
dit. Dicendum quod actus superueniens perficit subiectu
mediantibus omnibus accidentibus ordinatis ad produ
ctionem actus, sicut sentire perficit subiectum sentientis
mediante potentia sensitua, & specie recepta, quia ista or
dinantur ad actum, sed non oportet qd mediantibus alijs.
Hec ille, & male quo ad istud vltimum. Falsum enim est
qd subiectum recipiens actum, recipiat illud mediantibus
omnibus accidentibus ordinatis ad productionem actus,
immo forte verum est, qd cum nullo ordinato ad produ
ctionem, alijs intellectus agens esset & que receptius, si
cut possibilis. Falsum est etiam quod species sensibilis aut
intelligibilis sit medium recipiendi vilionem, vel intelle
ctionem, vel qd vnus actus intelligendi sit subiectum, aut
ratio subiecti ad recipiendum alium actum, sed concedi

tur qd actus superueniens perficit subiectum mediantibus
omnibus accidentibus ordinatis ad receptionem licet no
ad productionem illius. Et ideo dicitur ad argumentum,
qd in motu quo voluntas mouet seipsam, non est proprie
idem passum, & causa effectiua actus, quia passum & subie
ctum est nuda potentia voluntatis. Causa vero effectiua
est compositum ex potentia voluntatis & volitione finis
iuxta predicta. Ad Decimum septimum dicit Bernar. quod
illa similitudo rudis est. Non enim est simile quod accipi
tur pro simili, quia in actu mathematico, oportet quod
tangens sit extra tactum, quia quantitas dimensua ratio
ne suarum dimensionum sicut requiritur situm distinctum,
ita oportet eam esse distinctam sicut ab alia quantitate, sed
constat qd hoc non est necessarium in quantitate virtutis,
que de se non habet dimensiones, vnde in eodem subie
cto est calor naturalis, & humidum radicale, quod consu
mitur, immo in qualibet parte subiecti, que potest esse pars
naturalis. Hec ille & bene. Ad Decimum octauum dicit,
quod nulla est ratio, per quam efficaciter possumus con
cludere distinctionem diuinam personarum, sed eam
sola fide tenemus, nihilominus relatio producentis & pro
ducti simpliciter arguit in omnibus diuersitatem suppo
storum, sed in eo quod producitur secundum quid, sicut
est accidens, non arguitur diuersitas suppositorum inter
produens & productum. Et quia in diuinis non potest
esse productio secundum quid sicut nec accidens, ideo ex
productione diuina arguimus aliquantulum personarum di
stinctionem, sicut etiam ex productione simpliciter in crea
turis, sed ex productione secundum quid non oportet.
Hec ille & bene. Ad primum ex dictis Ad respondit ipse
Adam vbi supra. Dicendum (inquit) mihi videtur, qd vo
luntas simpliciter approximata alteri voluntati simili no
potest in ea agere volitionem nisi per modum obiecti sci
licet mere naturaliter causando eum intellectu presente
alterius nature intellectualis cognitionem, qua habita po
test illa alia diligere voluntatem sibi obiectam, sed supple
re efficientiam principij vitalis respectu alterius princi
pij vitalis similis, quo in se causat actum vitalem, no per
modum obiecti, sed per modum intellectus, vel voluntatis,
vel sensus, vel appetitus non potest nisi solus Deus. Alio
quin hoc posset facere voluntas in alia voluntate, illa nihil
cognoscente, quia cognitio non disponit eam ad receptio
nem volitionis, sed ad actionem volitionis. Item si vna vo
luntas beata actiue cum principiarer suam beatitudinem,
posset in aliam voluntatem similem sibi beatitudinem
conprincipiare, & per consequens eam actiue beatificare,
consequens non est dicendum: Item angelus cadens &
Deo non obediens potuisset alium angelum necessitasse
ad causandum odium Dei sibi consimile; & necessitaret
etiam ad non diligendum Deum per actum contrarium,
quem in eo causaret, & posset facere eum, vocerit a. velle
non esse, vel velle se esse summe miserum, & nolle. a. esse
beatum. Hec enim omnia posset vnus angelus velle de
alio, & vna voluntas de alia, igitur similes actus poterit
causare in alia, & multa similia sequerentur, que omnia
probarentur per idem medium, ideo maior illa Scoti po
telt concedi de actionibus transeuntibus, cuiusmodi sunt
texere, edificare, comburere, calefacere, & similia. De ope
rationibus autem immanentibus, cuiusmodi sunt visio,
intellectio, gaudium, tristitia, dilectio, & huiusmodi, fal
sum esse videtur quod potens talem actum in seipso prin
cipiare non per modum obiecti, sed per modum vitalis prin
cipij condistincti scilicet contra principiationem per mo
dum obiecti, possit illo modo principiare similem actum,
indistincta potentia simili, quia nullum ens mundi prin
cipiare potest actum vitalem in alio principio vitali illo
modo, nisi Deus qui simpliciter omnem efficientiam sup
plere potest, & quicquid potest mediante causa secunda po
test sine ea. Sicut docet quidam articulus Parisien. & theolo
gi communiter concedunt. Causam autem quare princi
pium vitalem non possit agere in alio illo modo quem ex
pressi, sicut in seipso, nescio claram assignare, licet scia
ducere ad inconueniens sicut feci, sicut nescio causam as
signare, quare forma recepta in subiecto aliquo disposto
ad formam intensiorem eiusdem speciei, non potest in il
lo

Distinzione
inter casus se
cundam quan
tatem molis
& secundum
tatem virtutis

Ad argu ex
dctis Ade con
tra eandem.

Vna voluntas
pot agere in
alia per modum
obiecti, non
aut per mo
dum vitalis prin
cipij.

lo intensiorem gradum inducere, sicut potest in alio subie-
cto, & tamen per experientiam & rationem etiam ducen-
tem ad impossibile hoc est mihi notum. Hæc Adam & be-
ne. Nisi in hoc quod ponit obiectum effectiue concurrere
ad eandem volitionem. De quo nondum discussum est
Item causa quare vna voluntas non potest efficere actum
volitionis in alia voluntate sibi consimili per modum vita-
lis principij, sicut efficit in seipsa, puto quod esse potest hoc
quia tales actiones cum sint immanentes non recipiuntur
in subiecto distincto a suo agente proximo, vt excludatur
Deus, & hæc causa est sufficiens, supposito quod voluntas,
respectu cuiuslibet actus sui se habeat effectiue. Vel si hoc
negatur, saltem hoc verum est, quod ipsa nullum actum
elicit per modum principij vitalis, nisi quem subiectiue re-
cipit, loquendo de actu liberi arbitrij. Nec e contra potest
actum electiuum recipere, nisi illum coefficere. Sed loquē-
do de actu mere naturali & nullo modo electiuo potest
e concedi, quod actum recipit, quem non proprie elicit ef-
fectiue. Talis enim actus attribuitur creatori voluntatis, si-
cut motus grauium & leuium attribuitur generanti. Sed
de hoc postea dicitur. Ad secundum dicitur, q voluntas
inquantum voluntas sine aliquo actu in ipsa recepto po-
tissime sine volitione finis non est sufficiens principium
proximum actiue productiuum actus sui, sed ipsa prout
est sub volitione finis est sufficiens principium producti-
uum volitionis eorum, quæ sunt ad finem, vt sepe dictum
est. Nec sequitur q vnus actus sit causa sui ipsius, sed so-
lum quod volitio finis est causa volitionis eorum, quæ ad
finem. Ad tertium dicitur primo quod, intellectus se ha-
bat actiue ad suum actum tam in speculabilibus quam in
practicis. Illam autem actiuitatem quandoq; habet ab ali-
quo actu precedente, vt puta cum ex principijs elicit con-
clusiones, & ex vna cognitione mouet se ad aliam. Nec
valet probatio in oppositum. Dicitur enim quod duo ac-
tus intelligendi possunt esse simul in eodem intellectu,
potissime quando vnus illorum est ratio alterius in
proposito. Et hoc concedit Sanctus Thomas in multis lo-
cis potissime prima parte quæstio. 58. articulo. 7. & de
veritate. quæstio. 22. articulo. 14. Vterius dicitur quod
quandoq; habet talem actiuitatem non per alium actum
intelligendi, sed per aliquid præuiuum actui, puta speciem
intelligibilem, aut per habitum. Nec tamen sequitur quod
actus elicitus per speciem præuiam actui sit necessarius
quo ad exercitium actus, quia habitibus vtimur cum vo-
lumus, & ideo omnem talem considerationem actualem
potest voluntas impedire in singulari, ne in cognoscente
&c. Tum quia implicat contradictionem, quod aliquid agat
a cognoscente antequam sit cognoscens. Tum quia
intelligitur quod aliquid agitur a cognoscente in poten-
tia antequam sit cognoscens in actu, tunc dicitur, quod fal-
sum est, quod omne tale agatur necessario necessitate ab-
soluta, quia quodlibet tale per actum voluntatis, & intelle-
ctus qui præfuit, vel præfuisse potuit, poterat impediri.
Conceditur tamen quod voluntas & liberum arbitrium
circa tales cogitationes & actuales considerationes nõ ha-
beret æque plenum dominium, sicut circa considerationes
deliberatas, vt ponit Sanctus Thomas in secundo sen. dist.
24. quæst. 3. articulo 2. vbi sic ait. Ibi incipit genus mo-
ris, vbi primo dominium voluntatis inuenitur. Habet autem
voluntas in quibusdam dominium completum, in
quibusdam vero incompletum. Completum dominium
habet in illis actibus, qui ex imperio voluntatis procedunt,
& hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi at-
tribuuntur, sed incompletum dominium habet in illis
actibus, qui non per imperium rationis procedunt, sed
tamen voluntas eos impedire poterat, vt sic quodammodo
voluntati subiacent, quantum ad hoc, quod est impe-
diri, vel non impediri. Hæc ille. Ad quartum dicitur,
quod libertas competere potest alicui nihil agenti, non
tamen potest competere non agenti. Aliud enim est agere,
& aliud est aliquid agere. Non enim oportet, quod omne
agens aliquid agat, nisi loquamur de actione transeunte.
Sed loquendo de actione immanente, cuiusmodi est intel-
ligere & velle, fecus est. Deus autem ab æterno intelligebat,
& volebat, & in hoc agebat. Immo concedit Sanctus Tho.

Di. sequenti
post solutio. 7
Hæc. contra
primam

Intellectus se
per hęc se acti-
ue ad actum
suum.

Duo actus in
telligendi possunt
simul esse in eo-
dem sbo quomodo

Voluntas in
quibusdam acti-
bus hęc dñiū
completum, in
quibusdam in-
completum.

Aliud est agere,
& aliud aliquid
agere.

primam parte. q. 9. arti. primo in solutione primi, quod Deus
seipsum mouet in quantum seipsum intelligit & amat. Iræ
potest dici, quod libertas non requirit actionem in actu
scilicet quod illud, quod dicitur liberum, actu agat, sed
quod agere possit. Vnde Tho. 2. sen. di. 52. articulo primo
in solutione secundi sic dicit. Ad libertatem arbitrij perti-
net vt actio nem aliquam facere vel non facere possit, &
hoc Deo conuenit. Bona enim quæ facit, potest non fa-
cere. Ad arg. Dur. contra eandem respondetur. Et ad pri-
mum dicitur primo, quod verum assumit de prima libertate,
quam habemus respectu electionis & iudicij conclusi-
ui, quia scilicet illos possumus habere, vel non habere. Se-
cundo dicitur quod illud, quod dicit de secunda libertate
non videtur verum scilicet quod sit possibile in sensu com-
posito voluntatem habere talem actum, & non tendere
in tale obiectum. Impossibile namq; est volitionem, qua vo-
lo comedere vel bibere esse formaliter in voluntate, quin
per talem actum tandem in illa obiecta volendo illa, quia
impossibile est talem actum esse in voluntate, quin per il-
lum aliquid velim, & si per illum aliquid velim, hoc erit il-
lud obiectum, cuius est, vel prius fuit volitio. Et ad proba-
tionem qua probat istam libertatem, dicitur q minor est
falsa, quia licet tendentia potētis in obiecta per tales actus
non sit coacta, est tamen cum tali necessariā connexionē
actui ad obiecta, q impossibile est tales actus poni quin
potentia per illos feratur in talia obiecta, ita quod per ta-
les actus non potest ferri in alia obiecta a prioribus, nec
potest non ferri in obiecta priora quandiu informatur ta-
libus actibus. Et ad confirmationem dicitur, quod non est
simile de volitione diuina & humana, quia diuina volitio
non recipit speciem ab obiecto creato, sed ab obiecto in-
creato, vt ita loquar, quia proprie non habet genus, nec
speciem, humana autem volitio recipit speciem ab obie-
cto creato, & ideo diuina volitio potest indifferenter ter-
minari ad rosam, & non terminari ad illam, non mutata
specie, nec ratione actus, sed volitio, qua volo rosam, non
potest non terminari ad rosam, nec terminari ad aliud a-
rosam, nisi mutaret speciem, quod est impossibile. Tertio di-
citur, quod supposito, quod ita esset, sicut dicitur de illa se-
cunda libertate, ad eam in nobis nihil facit passiuitas, de
qua loquitur arguens scilicet prout dicit nouam receptio-
nem, quia si voluntas in primo instanti, quo creatur, habe-
ret illam volitionem libere per eam vellet obiectum illius
actus eo modo, quo dicit arguens, & tamen non esset ibi
noua receptio ab alio, & consequenter nec passio. Talis
enim passio & receptio importat exitu de potentia prius
priuata actu in actu, quo prius erat priuata. Conceditur
tamen q informatio potentis per actum aliquid con-
ferat ad illam libertatem. Quarto dicitur, q ad illam liber-
tatem si ponatur, aliquid confert actiuitas, quia cum velle
sit actio immanens, velle est agere. Agere vero non est sine
actiuitate, & sic videtur q impossibile est voluntatem vel-
le aliquid obiectum per. a. actum, quin habeat se actiue vel
elicitue ad. a. actum, vel nisi sit idem cum. a. actu, quod di-
co propter Deum, qui agit actione non a se elicitā, sed a-
ctione, quæ est eius essentia. Nec valet ratio in oppositum,
quæ minor est falsa loquendo de actione immanente. Vn-
de Sanctus Thom. prima secundæ quæst. 74. articulo primo
sic dicit. Actuum quidam transeunt in materiam extrin-
secam, vt vrere, secare, & huiusmodi actus habent pro sub-
iecto & materia id, in quod transit actio, sicut philoso-
phus dicit in 3. physicorum, quod motus est actus mobilis
a mouente. Quidam vero actus sunt non transeuntes
in materiam exteriorē, sed manentes in agente, sicut ap-
petere & cognoscere, tales actus sunt omnes actus mora-
les, siue sint actus virtutum, siue vitiorum. Vnde oportet
quod proprium subiectum actus sit potentia, quæ est
principium actus. Item ibidem tertio loco arguit sic.
Non potest esse idem subiectum peccati, & causa efficiens,
quia causa efficiens & materialis non incidunt in idem, vt
dicitur secundo physicorum, sed voluntas est causa effi-
ciens peccati, igitur &c. Sequitur responsio. Dicendum
(inquit) quod illa ratio procedit in causis inefficientibus,
quarum actiones transeunt in materiam exteriorē, &
quæ non mouent se, sed alia, cuius contrarium est in vo-
lun-

Ad argum-
ta Dur. con-
tra eandem
conclusionem

Necessitas
voluntatis
tam in se
quæ ad obiectum
est in se

Diuina vol-
itio potest
terminari ad
rosam, & non
aliquid aliud
& non potest
non moueri
ad aliquid
aliud, nisi
mutata
specie, nec
ratione actus.

Agens ac-
tione ad al-
iquid aliud
non potest
terminari ad
aliquid aliud
nisi mutata
specie.

com. 73.
dist.

Indifferens
æqualiter
applicatur
ad obiectum
quod est, &
quod non est,
quod est, &
quod non est,
quod est, &
quod non est.

Tex. com.

com. 19

Tex. com.
Causa efficiens
& materialis
non incidunt
in idem
sensu.

luntate. Hæc ille. Ad Secundum dicitur, q volitio finis, &
electio eorum, quæ sunt ad finem, quandoq; sunt vnus a-
ctus, & quandoq; duo. De hoc S. Tho. prima secundæ q.
8. art. 3. sic dicit. Cum finis sit per se volitus, id autem quod
est ad finem in quantum huiusmodi non sit volitum nisi
propter finem, manifestum est, quod voluntas potest ferri
in finem sine hoc q feratur in ea, quæ sunt ad finem, sed
in ea quæ sunt ad finem in quantum huiusmodi non po-
test ferri, nisi feratur in ipsum finem. Dupliciter autem fer-
tur in finem, vno modo absolute secundum se, alio modo
sicut in ratione volendi ea, quæ sunt ad finem. Manifestum
est autem, q vnus & idem motus voluntatis est, quo fer-
tur in finem secundum q est ratio volendi ea quæ sunt ad
finem, & in ipsa quæ sunt ad finem. Sed alius actus est, quo
feratur in ipsum finem absolute, & quandoq; præcedit tem-
pore, sic cum aliquis primo vult sanitatem, & postea deli-
berans, quomodo possit sanari, vult conducere medicum,
vt sanetur, sicut etiam circa intellectum contingit. Nam
primo aliquis intelligit ipsa principia secundum se, post-
modum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus secundum
q assentit conclusionibus propter principia. Hæc il-
le. Ex quibus patet, quomodo voluntas primo habet actum
circa finem absolute, secundo quomodo esse illo actu deue-
nit in alium actum, quo simul vult finem, & ea quæ sunt ad
finem, & secundum actus causatur mediante primo. Nec va-
let ratio ad propositum, quæ assumit, quod duo actus nõ
possunt esse simul &c. Hoc enim falsum est. Vnde S. Tho.
prima parte q. 8. art. 7. in solutione secundi sic dicit. Duæ
operatioes possunt esse simul vnus potentie, quarum
vna ad aliam referatur, vt patet cum voluntas simul vult fi-
nem, & ea quæ sunt ad finem, & intellectus simul intelli-
git conclusioem per principia, quando iam scientiam ac-
quisiuit. Cognitio autem vespertina in angelis referatur ad
matutinam, vt Aug. dicit. Vnde nihil prohibet vtranq;
simul esse in angelis. Hæc ille. Ad rationem in principio
questionis factam respondet Sanctus Thom. in virtute he-
cundo sen. distin. 25. q. 1. arti. primo vbi sic ait. Nihil agit
nisi secundum quod est in actu. Et inde est, quod oportet
omne agens esse determinatum ad alteram partem. Quia
enim ad vtranq; est equaliter se habes, est quodammodo
potentia respectu vtriusq;. Et inde est quod vt dicit Com-
mentator secundo physicorum, quod ab eo, quod est ad
vtranlibet, nihil sequitur. Determinatio autem agentis
ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cogni-
tione præstituite finem actioni, sed cognitio determi-
nans actionem & præstituens finem, in quibusdam est cõ-
iuncta, sicut homo finem suæ actionis sibi præstituit. In
quibusdam vero separata est, sicut in his, quæ agunt per
naturam, rerum enim naturalium actiones non sunt fru-
stra, vt in secundo physicorum probatur, sed ad certos fi-
nes ordinate ab intellectu naturæ instigante, vt sic to-
tum opus naturæ sit quodammodo opus intelligentiæ, vt
dicit philosophus &c. Hæc ille. Ex quibus patet, q esse in-
differens æqualiter ad opposita respectu omnium ad quæ
est, non inuenitur nisi in solis potentijs passiuis, quia nul-
la est potentia, nec virtus actiua, quæ non inclinatur in
aliquid bonum naturali necessitate, & ita determinate in-
d, quod nullo modo ad oppositum scilicet in suum finem
naturalem. Non tamen repugnet potentia actiue, quod
respectu aliorum oppositorum se habeat indifferenter
& æqualiter, scilicet respectu eorum, quæ sunt ad finem.
Vnde Sanctus Thomas, prima parte quæstione 82. articulo
primo sic dicit. Necessitas naturalis non repugnat vo-
luntati, quinimo necesse est, quod sicut ex necessitate in-
tellectus inhæret primis principijs, ita voluntas ex neces-
sitate inhæreat vitimo fini, qui est beatitudo. Finis enim
se habet in operatis, sicut principium in speculatiuis,
vt dicitur secundo physicorum. Oportet enim quod il-
lud, quod naturaliter alicui conuenit & immobiliter, sit
fundamentum & principium omnium aliorum, quia natu-
ra rei est primum in vnoquoque, & omnis motus proce-
dit ab aliquo immobili. Hæc ille. Simile dicit quæstione
60. articulo primo. Item de veritate quæstione vigesi-
ma secunda articulo quinto.

Utrum voluntas seu liberum arbi. ab aliquo exteriori
mouetur ad suum actum.



I R C A vigesimaquintam distin-
ctionem secundi sentent. Queritur,
vtrum voluntas seu liberum arbi. ab
aliquo exteriori mouetur ad suum
actum. Et arguitur quod non. Quia
motus voluntatis est voluntarius,
sed de ratione voluntarij est quod sit
ab intrinseco, sicut & de ratione na-
turalis, non ergo motus voluntatis est ab aliquo ex-
trinseco.

In oppositum arguitur sic. Voluntas mouetur ab obie-
cto, sed obiectum voluntatis potest esse aliqua res exte-
rior proposita: ergo voluntas moueri potest ab aliquo
exteriori.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponen-
tur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio re-
sponses.

Qantum ad primum articulum sit prima conclusio.
Voluntas mouetur vel moueri potest ab intellectu.
Hanc ponit Sanctus Thomas prima secundæ q. 9.
articulo primo. In quantum (inquit) aliquid indiget moue-
ri ab aliquo, in quantum est in potentia ad plura. Oportet
enim vt id quod est in potentia, reducatur ad actum, &
hoc est moueri. Dupliciter autem aliqua vis animæ inue-
nitur esse in potentia ad diuersa. Vno modo quantum
ad agere & non agere. Alio modo quantum ad agere
hoc vel illud, sicut visus quandoque videt actum, & quan-
doque non videt, & quandoque videt album, & quan-
doque nigrum. Indiget igitur voluntate mouente quan-
tum ad duo scilicet quantum ad exercitium actus vel
vsum, & quantum ad determinationem actus, quorum
primum est ex parte subiecti, quod quandoque inueni-
tur agens quandoque non agens. Aliud autem est ex
parte obiecti secundum quod specificatur actus. Motio
autem ipsius subiecti est ex aliquo agente. Et cum omne
agens agar propter finem, principium huius motionis est
ex fine. Et inde est, quod ars ad quam pertinet finis, mo-
uet suo imperio artem, ad quam pertinet id, quod est ad
finem, sicut ars gubernatoria imperat nauis factiue, vt
dicitur secundo physicorum, bonum autem in commu-
ni, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis,
& ideo ex hac parte voluntas mouet alias potentias ani-
mæ ad suos actus. Vtimur enim alijs potentijs cum volu-
mus, nam fines & perfectiones aliarum perfectionum
comprehenduntur sub obiecto voluntatis sicut quæ-
dam particularia bona. Semper autem ars vel potentia,
ad quam pertinet finis vniuersalis, mouet ad agen-
dum artem vel potentiam, ad quam pertinet finis parti-
cularis sub illo vniuersali comprehensus, sicut dux exer-
citus, qui intendit bonum commune scilicet ordinem to-
tius, mouet suo imperio aliquem ex tribus, qui inten-
dit ordinem vnius aciei, sed obiectum mouet determi-
nando actum per modum principij formalis, a quo in
rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a
calore. Primum autem principium formale est ens &
verum vniuersale, quod est obiectum intellectus, & ideo
isto modo motionis intellectus mouet voluntatem, si-
cut præsentans ei suum obiectum. Hæc ille. Ex quo po-
test formari talis ratio. Quicquid reducitur a liquid de po-
tentia in actum, mouet illud aliquid, sed intellectus
reducit voluntatem de potentia in actum, igitur mouet
voluntatem. Maior nota est, sed minor probatur,
quia voluntas de se indifferens est, & in potentia ad
tendendum in opposita, & disparata obiecta, sed ab hac
potentia & indifferencia reducitur per intellectum ad ali-
quod determinatum, igitur &c. Secunda conclusio
Capreol. secun. Sent. E e Volun-

Vires sã du-
pliciter inue-
niuntur esse i
potentia ad di-
uersa scilicet
quantum ad
exercitium, &
quantum ad
specificationē
actus.

Tex. com. 25

Voluntas potest moueri ab aliquo exteriori. Hanc ponit Sanctus Tho. prima secunde. q. 9. arti. 4. ubi sic ait. Voluntas secundum quod mouetur ab obiecto, manifestum est, quod potest moueri ab aliquo exteriori, sed eo modo, quo mouetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moueri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moueri ab aliquo mouente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit vel lealiquid, cum hoc prius, non vellet, necesse est ergo, quod ab aliquo moueatur ab volendum. Et quidem, sicut dictum est supra, ipsa mouet se ipsam, in quantum per hoc quod vult finem deducit se ipsam ad volendum ea, que sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, & per talem cogitationem peruenit ad hoc, quod potest sanari per medicinam, & hoc vult, sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inciperet velle sanari aliquo mouente. Et si quidem ipsa se moueret ad volendum oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate pre-supposita. Hoc autem non est producere in infinitum. Vnde necesse est ponere, quod in ipsum primum motum voluntatis, prodeat ex intellectu alicuius exterioris mouentis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo, ethicę eudemicę. Hęc ille. Ex quibus patet for- mari duplex ratio. Prima talis est. Obiectum voluntatis mouet voluntatem, sed aliqua res exterior potest esse obiectum voluntatis, igitur &c. Maior patet, quia illud quod se habet per modum formalis principij determinantis & specificantis actum alicuius potentie indifferens ad multa mouet quodammodo illam potentiam, & determinat eam, sed obiectum voluntatis est huiusmodi, igitur &c. Secunda talis est. Quicquid facit de voluntate non actu volente actu volentem mouet eam ad exercitium & usum sui actus, sed aliquid exterius est huiusmodi scilicet Deus, igitur &c. Maior nota est. Minor probatur, quia nulla potentia receptiua alicuius actus formalis potest tanquam causa totalis reducere se in illum actum, sed oportet quod ab aliquo exteriori moueatur saltem quo ad actum primum, mediante quo exercet actum secundum, voluntas est huiusmodi, igitur &c. Tertia conclusio. Solus Deus potest mouere voluntatem ad exercitium sui actus, sicut principium exterius. Hanc ponit Sanctus Thomas, ubi supra articulo, sexto dicens. Motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis. Quamuis autem rem naturalem possit aliquid mouere, quod non est causa nature rei motę, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliquo modo causa nature. Mouetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidi non causat, sed hic motus non est naturalis lapidi. Naturalis autem motus eius non causatur, nisi ab eo, quod causat naturam. Vnde dicitur in octauo physic. quod generans mouet secundum locum grauię & leuię. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moueri ab aliquo, quod non est causa eius, sed quod motus voluntatis eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest nisi Deus. Hęc ille. Similiter dicit quęstione 80. articulo. Item prima parte quęstione tertia, articulo secundo. Item de veritate quęstione vigesima secunda, articulo nono, ubi sic ait. Voluntas potest immutari ab aliquo dupliciter. Vno modo sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili. Et sic non querimus hic de immutabilitate voluntatis, hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum, de necessitate mouet voluntatem per modum obiecti quamuis voluntas non cogatur. Alio modo potest intelligi voluntas moueri vel immutari ab aliquo, per modum cause efficientis. Et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam quia nec Deus hoc potest, sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest, sed indirecte

Voluntas potest moueri ab aliquo exteriori. Hanc ponit Sanctus Tho. prima secunde. q. 9. arti. 4. ubi sic ait. Voluntas secundum quod mouetur ab obiecto, manifestum est, quod potest moueri ab aliquo exteriori, sed eo modo, quo mouetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moueri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moueri ab aliquo mouente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit vel lealiquid, cum hoc prius, non vellet, necesse est ergo, quod ab aliquo moueatur ab volendum. Et quidem, sicut dictum est supra, ipsa mouet se ipsam, in quantum per hoc quod vult finem deducit se ipsam ad volendum ea, que sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, & per talem cogitationem peruenit ad hoc, quod potest sanari per medicinam, & hoc vult, sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inciperet velle sanari aliquo mouente. Et si quidem ipsa se moueret ad volendum oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate pre-supposita. Hoc autem non est producere in infinitum. Vnde necesse est ponere, quod in ipsum primum motum voluntatis, prodeat ex intellectu alicuius exterioris mouentis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo, ethicę eudemicę. Hęc ille. Ex quibus patet for- mari duplex ratio. Prima talis est. Obiectum voluntatis mouet voluntatem, sed aliqua res exterior potest esse obiectum voluntatis, igitur &c. Maior patet, quia illud quod se habet per modum formalis principij determinantis & specificantis actum alicuius potentie indifferens ad multa mouet quodammodo illam potentiam, & determinat eam, sed obiectum voluntatis est huiusmodi, igitur &c. Secunda talis est. Quicquid facit de voluntate non actu volente actu volentem mouet eam ad exercitium & usum sui actus, sed aliquid exterius est huiusmodi scilicet Deus, igitur &c. Maior nota est. Minor probatur, quia nulla potentia receptiua alicuius actus formalis potest tanquam causa totalis reducere se in illum actum, sed oportet quod ab aliquo exteriori moueatur saltem quo ad actum primum, mediante quo exercet actum secundum, voluntas est huiusmodi, igitur &c. Tertia conclusio. Solus Deus potest mouere voluntatem ad exercitium sui actus, sicut principium exterius. Hanc ponit Sanctus Thomas, ubi supra articulo, sexto dicens. Motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis. Quamuis autem rem naturalem possit aliquid mouere, quod non est causa nature rei motę, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliquo modo causa nature. Mouetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidi non causat, sed hic motus non est naturalis lapidi. Naturalis autem motus eius non causatur, nisi ab eo, quod causat naturam. Vnde dicitur in octauo physic. quod generans mouet secundum locum grauię & leuię. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moueri ab aliquo, quod non est causa eius, sed quod motus voluntatis eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest nisi Deus. Hęc ille. Similiter dicit quęstione 80. articulo. Item prima parte quęstione tertia, articulo secundo. Item de veritate quęstione vigesima secunda, articulo nono, ubi sic ait. Voluntas potest immutari ab aliquo dupliciter. Vno modo sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili. Et sic non querimus hic de immutabilitate voluntatis, hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum, de necessitate mouet voluntatem per modum obiecti quamuis voluntas non cogatur. Alio modo potest intelligi voluntas moueri vel immutari ab aliquo, per modum cause efficientis. Et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam quia nec Deus hoc potest, sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest, sed indirecte

Tex. com. 33

Voluntas potest moueri ab aliquo exteriori. Hanc ponit Sanctus Tho. prima secunde. q. 9. arti. 4. ubi sic ait. Voluntas secundum quod mouetur ab obiecto, manifestum est, quod potest moueri ab aliquo exteriori, sed eo modo, quo mouetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moueri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, & quandoque in potentia, indiget moueri ab aliquo mouente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit vel lealiquid, cum hoc prius, non vellet, necesse est ergo, quod ab aliquo moueatur ab volendum. Et quidem, sicut dictum est supra, ipsa mouet se ipsam, in quantum per hoc quod vult finem deducit se ipsam ad volendum ea, que sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, & per talem cogitationem peruenit ad hoc, quod potest sanari per medicinam, & hoc vult, sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est, quod inciperet velle sanari aliquo mouente. Et si quidem ipsa se moueret ad volendum oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate pre-supposita. Hoc autem non est producere in infinitum. Vnde necesse est ponere, quod in ipsum primum motum voluntatis, prodeat ex intellectu alicuius exterioris mouentis, ut Aristoteles concludit in quodam capitulo, ethicę eudemicę. Hęc ille. Ex quibus patet for- mari duplex ratio. Prima talis est. Obiectum voluntatis mouet voluntatem, sed aliqua res exterior potest esse obiectum voluntatis, igitur &c. Maior patet, quia illud quod se habet per modum formalis principij determinantis & specificantis actum alicuius potentie indifferens ad multa mouet quodammodo illam potentiam, & determinat eam, sed obiectum voluntatis est huiusmodi, igitur &c. Secunda talis est. Quicquid facit de voluntate non actu volente actu volentem mouet eam ad exercitium & usum sui actus, sed aliquid exterius est huiusmodi scilicet Deus, igitur &c. Maior nota est. Minor probatur, quia nulla potentia receptiua alicuius actus formalis potest tanquam causa totalis reducere se in illum actum, sed oportet quod ab aliquo exteriori moueatur saltem quo ad actum primum, mediante quo exercet actum secundum, voluntas est huiusmodi, igitur &c. Tertia conclusio. Solus Deus potest mouere voluntatem ad exercitium sui actus, sicut principium exterius. Hanc ponit Sanctus Thomas, ubi supra articulo, sexto dicens. Motus voluntatis est ab intrinseco, sicut & motus naturalis. Quamuis autem rem naturalem possit aliquid mouere, quod non est causa nature rei motę, tamen motum naturalem causare non potest, nisi quod est aliquo modo causa nature. Mouetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidi non causat, sed hic motus non est naturalis lapidi. Naturalis autem motus eius non causatur, nisi ab eo, quod causat naturam. Vnde dicitur in octauo physic. quod generans mouet secundum locum grauię & leuię. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moueri ab aliquo, quod non est causa eius, sed quod motus voluntatis eius sit ab aliquo principio extrinseco, quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest nisi Deus. Hęc ille. Similiter dicit quęstione 80. articulo. Item prima parte quęstione tertia, articulo secundo. Item de veritate quęstione vigesima secunda, articulo nono, ubi sic ait. Voluntas potest immutari ab aliquo dupliciter. Vno modo sicut ab obiecto suo, sicut voluntas immutatur ab appetibili. Et sic non querimus hic de immutabilitate voluntatis, hoc enim supra ostensum est, quod aliquod bonum, de necessitate mouet voluntatem per modum obiecti quamuis voluntas non cogatur. Alio modo potest intelligi voluntas moueri vel immutari ab aliquo, per modum cause efficientis. Et sic dicimus, quod non solum nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam quia nec Deus hoc potest, sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest, sed indirecte

Nulla creatura potest cogere voluntatem agendo in ipsam quia nec Deus hoc potest, sed nec etiam potest directe agere in voluntatem, ut eam immutet necessario, vel qualitercumque inclinet, quod Deus potest, sed indirecte

potest aliquo modo inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen necessario immutare. Cuius ratio est, quia cum actus voluntatis sit medius inter potentiam & obiectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte ipsius obiecti. Ex parte quidem voluntatis immutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem, & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa voluntatis, quod secundum fidem est solus Deus, vnde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de vno in aliud secundum quod vult, sed secundum illos, qui ponunt animam creatam ab intelligentijs, quod tamen fidei contrarium est, ipse angelus vel intelligentia habet effectum intrinsecum voluntati, in quantum causat esse, quod est intrinsecum voluntati, & secundum hoc Auzentius dicit, quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus celestibus, ita voluntates nostre immutantur a voluntate animarum celestium, quod tamen omnino hereticum est. Sed si consideretur actus voluntatis ex parte obiecti, sic voluntatis inuenitur duplex obiectum, vnum ad quod de necessitate naturalis inclinatio determinatur. Et hoc quidem obiectum est voluntati inditum, & propositum a creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud, vnde nullus potest necessario per tale obiectum immutare voluntatem, nisi solus Deus. Aliud vero est obiectum voluntatis, quod quidem natum est inclinare voluntatem in quantum est in eo aliqua similitudo vel ordo respectu vltimi finis naturaliter desiderati, non tamen ex hoc obiecto voluntatis de necessitate necessario immutatur ut prius dictum est, quia non in eo singulariter inuenitur ordo ad vltimum finem naturaliter desideratum, & mediante hoc obiecto potest aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen necessario immutare, sicut patet cum aliquis proponit alicui aliquid faciendum, proponendo ei eius utilitatem & honestatem, tamen in potestate voluntatis est, vt illud acceptet, vel non acceptet, eo quod non est naturaliter determinata ad illud. Sic igitur patet, quod nulla creatura potest directe immutare voluntatem, quasi agendo intra ipsam voluntatem. Potest autem extrinsece aliquid proponendo voluntati eam aliquo modo inclinare, non tamen immutare necessario. Hęc ille. Item de malo, quęstione tertio articulo tertio. Causa (inquit) aliquid mouens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa illud, quod est disponens, vel quod est consiliarius, vel quod est precipiens. Quandoque autem dicitur causa illud, quod est efficiens, & hoc proprie & vere causa dicitur, quia causa dicitur, ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim sequitur effectus, non autem ad actionem disponens, vel consiliarius, vel imperantis. Sualio enim non cogit inuitum, vt Augustinus dicit. Distinguitur etiam quęstione. Sic igitur dicendum est, quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponens vel persuadens interius, aut extarius, aut etiam per modum precipientis, vt apparet in his, qui se manifeste diabolo subdiderunt, sed per modum perficientis causa peccati esse non potest, sicut etiam in formis producendis causa perficiens est, ex cuius actione directe consequitur forma, ita in actibus efficientis causa perficiens est, ex cuius actione agens directe inclinatur ad agendum. Peccatum autem non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati, quod potest directe mouere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum, quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter. vno modo ab exteriori, alio modo ab interiori. Ab exteriori quidem, sicut ab obiecto apprehenso. Nam bonum apprehensum mouere dicitur voluntatem, & per hunc modum dicitur mouere consiliarius vel suadens, in quantum facit apparere aliquod esse bonum. Ab interiori autem mouetur voluntas, sicut ab eo, quod producit ipsam actum voluntatis. Obiectum autem propositum voluntati non ex necessitate mouet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiat interdum propositę veritati. Cuius diuersitatis ratio est, quia tam

Dupliciter potest voluntas

Causa mouens dupliciter

Causa mouens dupliciter

Quia primus ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam & secundam arguitur Secundo probando, quod voluntas non mouetur ab intellectu, nec ab obiecto, nec a quocunque naturaliter agente distincto a voluntate.

tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur. Naturale enim est determinari ad vnum, vnde intellectus ex necessitate assentit primis principijs naturaliter notis nec potest eorum contrariis assentire, & similiter voluntas naturaliter vult, & ex necessitate beatitudinem, nec potest aliquis velle miseriam. vnde in intellectu contingit, quod ea, que necessaria coherentiam habent cum primis principijs naturaliter cognitis, ex necessitate mouent intellectum, sicut conclusiones demonstratę, quando apparet, quod si negantur oportet negari prima principia, ex quibus de necessitate consequuntur. Si vero sint aliquę conclusiones, que non necessariam coherentiam habeant cum primis principijs naturaliter cognitis, sicut contingentia & opinabilia non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis, que necessario connectuntur primis principijs, ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic igitur videtur esse circa voluntatem, quod voluntas ad nihil ex necessitate mouetur, quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, que est naturaliter cognita. Manifestum est autem, quod huiusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus, vnde quantumcumque homini proponatur aliquod eorum vt bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit, vt in bonum perfectum. Bonum autem, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus. Veruntamen necessitas huius connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt, & ideo etiam voluntas hominis in hac vita non necessario adhæret Deo, sed voluntas eorum, qui Deum per essentiam vident, & manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis, & beatitudinem, non potest Deo non inhaerere, sicut nec voluntas nostra potest non beatitudinem non velle. Patet ergo quod obiectum non ex necessitate mouet voluntatem, & ideo nulla persuasio ex necessitate mouet hominem ad agendum. Relinquitur ergo, quod causa perficiens & propria voluntati actus fit solum illud, quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas, sicut causa secunda, & Deus sicut causa prima. Cuius ratio est, quia actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quędam voluntatis in rem volitam, sicut appetitus naturalis nihil aliud est quam inclinatio quędam nature in aliquid. Inclinatio autem nature est a forma naturali, & ab eo quod dedit formam. Vnde dicitur quod motus ignis sursum est a leuitate, & a generate, quod talem formam causa-uit. Sic igitur motus voluntatis directe procedit a voluntate, & a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, & voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Hęc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Eque ab intrinseco est actus voluntatis, sicut motus naturalis corporis secundum locum, sed motus naturalis corporis secundum locum solum producit a forma intrinseca corporis moti, & generate, ergo actus voluntatis solum producit ab ipsa forma voluntatis, & a causa productrice voluntatis. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quia primus ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam & secundam arguitur Secundo probando, quod voluntas non mouetur ab intellectu, nec ab obiecto, nec a quocunque naturaliter agente distincto a voluntate. Primo. Quia agens naturale non potest esse causa contrariariorum circa idem passum, vt excludatur per hoc instantia de dissolutione glacię, & constrictioe luti per calorem, sed in potestate voluntatis nostrę est habere velle & nolle, que sunt contraria respectu vnius obiecti, igitur illa non possunt fieri in voluntate ab agente naturaliter, ergo non ab obiecto, quod est naturaliter agens. Esto igitur quod obiectum esset causa ipsius velle, oporteret tamen esse aliud, quod d esset causa ipsius nolle, sed illud aliud non posset esse nisi obiectum malum, & malum cum sit

quid priuatiuū non potest esse causa actus positiui, cuius modi est nolle, igitur oportet quod sit effectiue a voluntate, & eodem modo arguitur de intellectu, igitur &c. Secundo sic. Passio non est in potestate patientis specialiter quando est ab agente naturali, sed obiectum est agens naturaliter volitionem & non voluntas secundum te: ergo volitio non est in potestate voluntatis, nec etiam merebitur, aut demerebitur per volitionem. Si dicatur, quod volitio pro tanto est in potestate voluntatis, pro quanto potest determinare intellectum ad huiusmodi considerationem vel illius, vel auerte eum ab hoc vel illo, & sic est in potestate voluntatis volitio, licet non quantum ad actum primum. Contra. Accipio primam volitionem in voluntate causatam ab obiecto, quodcumque sit illud, quod oportet ponere secundum te, illa actio est mere naturalis, & ista non est in potestate voluntatis. Non enim est in potestate nostra, quibus visis tangamur secundum Augustinum, igitur post illum actum possum mouere intellectum ad considerandum hoc vel illud, quæro per quem actum, non per illum, quia iste non est in potestate voluntatis, ergo oportet per alium: & de illo actu quæritur, vnde est, aut enim est ab ipsa voluntate, vel ab alio scilicet obiecto, vel fantasmate, si a voluntate habetur propositum, quia tunc illa volitio est in eius potestate & effecta est a seipsa, & eadem ratione potest dicitur de prima, si ab alio puta ab obiecto intellecto, erit actus naturalis, & per consequens non plus erit in potestate voluntatis sic imperare intellectui de consideratione huius vel illius, quam fuerit actus primus. Si dicatur aliter ad rationem scilicet quod obiectum intellectui occurrit sub duplici consideratione scilicet sub ratione delectabilis, & sub ratione illiciti, vt patet in obiecto fornicationis, & tunc in potestate voluntatis est sistere intellectum in turpi, dimittendo aliam partem, & tunc sequitur mala electio. Contra. Quæro, vel ille duę rationes equaliter mouent, vel non. Si equaliter, igitur causabunt simul velle & nolle respectu eiusdem obiecti, quod est impossibile. Si inæqualiter, igitur alterum mouet fortius voluntatem, & efficacius, & ita mouetur naturaliter & necessario, & per consequens illa volitio non erit in potestate voluntatis, sed necessario, & secundum illam mouebit intellectum non igitur voluntas poterit sistere intellectum in alio. Tertio sic. Obiectum voluntatis vt voluntas, est finis ad quem terminatur eius volitio, propter quem etiam est volitio, sed finis non mouet nisi metaphorice primo de generatione, ergo non effectiue in quantum finis. Probatur, quia vere mouens effectiue mouet propter finem, sed finis in quantum finis non mouet propter finem, igitur nullum obiectum voluntatis mouet ipsam effectiue ad volendum. Quarto sic. Aliquid euenire in rebus contingenter, & intelligi contingenter euenire euitabiliter euenire. Aliter si omnia in euitabiliter euenirent, non oporteret consiliari, neque negociari, vt dicit Aristoteles primo Periherm. Quæro igitur illud, quod contingenter eueniet, vnde, vel a qua causa eueniat, non a causa determinata, quia pro illo instanti, pro quo est sic determinata, effectus non potest euenire contingenter, igitur a causa indeterminata ad alterum contradictorium, aut igitur illa causa potest seipsam determinare ad vnum istorum contingenter, cum non possit in verumque simul, sicut dicit Aristoteles nono metaphysic. de potentia rationali, vel non potest seipsam determinare, sed aliquid aliud ipsam determinat ad vnum istorum. Si potest seipsam determinare ad vnum istorum contingenter vel non in euitabiliter, habetur propositum. Si autem ab alio determinatur, ad vnum istorum deueniendum. Vel igitur necessario, vel contingenter, si necessario, effectus eueniet in euitabiliter. Si autem determinans contingenter & euitabiliter determinat ad vnum istorum, ita quod posset determinare ad aliud, tale determinans non potest esse nisi voluntas, quia omnis causa naturalis actiua est determinata ad vnum effectum. Vel si causa naturalis est indeterminata, non potest se ipsam nec aliter determinare. Dices forte, quod ista determinatio est ex parte intellectus sic representantis obiectum voluntati vt forte vel non forte. Contra. Intellectus

Tex. com. 55

Tex. 14

Vt in radice contingenter libet, non ab intellectu vel a voluntate

Tex. com. 90

ctus non potest determinare voluntatem ad alterum con-
 tra dictiorum indifferenter nisi de vno demonstrando, &
 de altero paralogizando, siue sophistice syllogizando, ita
 quod in concludendo & in eligendo decipiatur, igitur si
 illa contingencia, qua hoc potest fore vel non fore fit ab
 intellectu dictante sic propter conclusiones oppositas: ergo
 secundum hoc a voluntate Dei nihil contingenter eue-
 niat, quia ipse non paralogizat, nec decipitur, sed hoc
 est falsum. Item intellectus agit modo maxime naturali
 per Aug. de trinitate, & multis alijs locis, ideo intelligen-
 tiam ponit principium appropriatum productionis filij
 in diuinis, qui maxime naturaliter producit, igitur intel-
 lectus us minime est causa indeterminata alicuius effe-
 ctus, sed determinata. Item sine contradictione posset
 poni appetitus intellectiui non potens se determinare,
 sed appetens per modum nature, sicut fingit Ansel. de ca-
 stu diaboli cap. 12 quod si esset vnus angelus, qui haberet
 intellectum & appetitum tantum respectu affectionis co-
 modo di, & non esset ei data affectio iusti, iste angelus non
 posset appetere nisi tantum modo appetibilia intelligi-
 bilia, & hoc in modum nature, sicut appetitus sensitiuus
 appetit conuenientia sensui, sed si libertas in appetitu in-
 tellectiuo esset causata naturaliter ab intellectu, non pos-
 set esse aliquo modo appetitus intellectiui, & non esse
 liber, nec intelligi, igitur &c. Hec Scotus in forma. Contra
 eandem conclusionem arguunt quidam alij proban-
 do, quod intellectus non moueat voluntatem, nec aliqua co-
 gnitio intellectiua. Primo sic. Si cognitio esset causa mo-
 tiua voluntatis, & productiua volitionis, sequeretur
 quod aliqua causa sit successiue productiua mere natura-
 liter contrarium in eo dem passo eodem modo disposito.
 Hoc autem est falsum, cum omne agens naturale sit
 determinatum ad vnum, & solum liberum possit in op-
 posita. Probat per consequentia, quia stante eadem noti-
 tia alicuius rei, possumus pro libito illam prius velle, &
 postea nolle, & contra, igitur illa notitia erit causa vtri-
 usque illorum actuum qui sunt vere contrarij, & constat,
 quod mere naturalis & non libera, sicut nec ipsa volitio
 de qua magis videtur, est alicuius principium liberum,
 sed mere naturale. Secundo. Quia sequitur quod qui-
 cunque noscet aliquam rem intensius & perfectius, ama-
 ret vel odiret eam perfectius vel intensius. Tenet conse-
 quentia, quoniam a causa intensiori & perfectiori, ceteris
 paribus, effectus intensior, & perfectior produci-
 tur. Consequens autem patet esse falsum. Tertio. Quia
 contingit frequenter, quod notitiam precedit volitio,
 sicut cum volumus nosse, quae nescimus, & ideo dicit
 Augustinus nono de trinitate capitulo vltimo, quod
 partem mentis precedit appetitus quidam, quo illud
 quod nosse volumus quærendo & inueniendo nascitur
 proles ipsa notitia. & ibidem dicit, quod iste appetitus
 est, quædam voluntas, quia omnis qui querit vult inue-
 nire. Ex quibus duo sequuntur. Primum est, quod
 non omnis volitionis libere elicite est ipsa notitia causa
 productiua, quare nec eius, quæ dicta est, & per conse-
 quens, nec alicuius alterius, Secundum est, quod
 aliqua volitio est circa incognitum, quoniam non nisi in-
 cognitum quærimus nosse.
 Quarto. Quia voluntas potest velle intellectum nullam
 notitiam habere, & per consequens habere potest volitio-
 nem abique omni notitia, ac per hoc aliqua volitio
 erit de incognito. Probat per consequentia, quia intel-
 ctus quantum ad exercitium actus subest imperio volun-
 tatis, & per consequens non habebit actum, cum illa
 noluerit, vel cum voluerit, vt non habeat. Quinto.
 Quia non est necesse, quod effectus libere productus a
 voluntate præcognoscatur, aliàs esset processus in infi-
 nitum a parte ante in actibus elicitis a voluntate, igitur
 nec est necesse obiectum eius esse præcognitum. Ad idem
 arguit Adam primo, quia voluntas quandoque præ-
 cipit, intellectui, quod consideret de a. aut ergo a. tunc
 est actu consideratum, & tunc voluntas superflue
 præcipit, aut non, & tunc habetur propositum. Secun-
 do. Quia cognitio habitualis videtur sufficere, quia ha-
 bitibus vt possumus cum volumus secundum philoso-

Contra eadē
 et ad idē argu-
 unt alij, quos
 recitat Greg.
 2. di. 25. con-
 clusione 2.

Ad idem ar-
 guit Adam.

phum, igitur non requiritur cognitio actualis. Tertio.
 Quia dato quod cognitio actualis requiretur ad causa-
 tionem volitionis, tamen videtur quod voluntas ex sua
 libertate, postquam actus est causatus, possit illum conti-
 nuare cessante intellectu quacunque. Nam species rei
 sensibilis in organo sensus exterioris non minus dependet
 ab obiecto exteriori sensibili, quam volitio ab intellectu.
 ne. Sed hoc non obstante, licet res extra requiratur ad
 causandum speciem istam & visionem consequentem, tamen
 illa species speciem est causata, potest per aliquod tem-
 pus conseruari sine presenta illius rei sensibilis, sicut patet
 per experientias perspectiuæ de claudente oculos postquā
 vidit res lucidas & Aug. idem dicit. Quarto. Quia da-
 to quod requiratur actualis cognitio illius obiecti, quod
 debet esse volitū, ita quod volitio non esset nisi præce-
 sisset actum intellectus, tamen non videtur eam semper ac-
 tualiter exigere, sicut nec actus volitatis requiritur sem-
 per actualiter existere, ad hoc quod homo meritorie vadat
 ad ecclesiam, & libere, sed sufficere videtur, quod vel
 tunc actu sit, vel quod præcesserit, quia nisi præcessisset,
 homo non fuisset. Nisi enim istud sufficeret, sequitur quod
 omnis distractio tolleretur meriti executionis, tunc ex hoc
 potest sic argui in forma. Non plus requirit actus volun-
 tatis intellectum, quam liberta executio exterioris actus
 actum voluntatis, sed ista executio exterior non semper re-
 quiritur, quod actus voluntatis actu sit: igitur &c. Quinto.
 Videtur quod saltem respectu alicuius obiecti possit volū-
 tas habere actum suum, & quod pro tunc illud obiectum
 non sit obiectum alicuius intellectus. Nam quando ali-
 qua intellectio est in intellectu, voluntas circumscripta oī
 alia intellectu potest velle istam intellectuonem, & tamen
 isto casu posito ista intellectu non est obiectū actuali-
 ter intellectus, igitur &c. Probatio assumpti, quia cogita-
 tio ista potest esse conueniens licet sit respectu alicuius
 odibilis, & stante ista cogitatione potest voluntas delecta-
 ri, sicut patet per experientiam. Illa autem delectatio non
 est respectu obiecti cogniti, quia illud imaginatum non
 est sibi delectabile per positum, igitur est respectum huius
 cogitationis, & per consequens voluntas potest velle illā
 cogitationem vel cognitionem, licet non intelligatur,
 quia delectatio huius est quoddam velle, vel saltem velle
 aliquid potest esse respectu eiusdem omni alia cogitatione
 circumscripta. Sexto. Quia voluntas potest delectari de
 actu voluntatis, tunc non intellectu actu. Hæc argumen-
 ta ponit Adam primo sen. di. 3. & Greg. 2. sen. ponit prima
 quinti. Contra eandem conclusionem arguit Henricus 9.
 quolibet. quæst. 5. & primo quia si voluntas moueretur a
 bono cognito, sicut intellectus a vero, tunc sicut intelle-
 ctus necessario mouetur a vero, sic voluntas a bono, &
 sic periret liberum arbitrium, & meritum & demeritum,
 & suasio, & similia. Secundo. Quia si forma apprehen-
 sa per intellectum moueret voluntatem ipsam inclinando,
 ita quod voluntas non esset nisi inclinatio ad obiectum
 cognitum vel formam cognitam, sicut formam grauis
 sequitur inclinatio ad deorium, tunc sicut bonum vni-
 uersale mouet voluntatem indeterminate, vt ex hoc
 non velit aliquod particulare bonum de necessitate, sic
 bonum particulare apprehensum necessario mouebit
 ipsam, & inclinabit de necessitate, vt velit ipsam de-
 terminate, & sic periret liberum arbitrium.
 Tertio. Quia si bonum apprehensum mouet volunta-
 tem quantum ad specificationem actus, licet non quan-
 tum ad exercitium, quæro de ista specificatione actus.
 Quia aut est pura ostensio boni facta voluntati ab intel-
 lectu naturali necessitante abique omni libertate, sicut
 proprium passium mouetur a proprio actiuo, aut est
 aliqua inclinatio facta in voluntate. Si primo modo,
 tunc voluntas non mouetur ab intellectu, nec a bono
 intellectu, quia nihil mouetur ab aliquo nisi facta ali-
 qua impressione in se ab illo, & ideo sic voluntas mou-
 uetur a seipsa, & hoc siue quantum ad determinationem
 actus siue quantum ad exercitium, ita quod intel-
 lectus nihil operatur, nisi ostendendo bonum, ita quod
 si est ibi aliqua determinatio, illa est intellectus, qui
 determinatur ab intelligibili, quæ determinatio præ-
 senta-

Contra
 dem
 nonem
 Henrici

quinta.

sentatur voluntati, ita tamen quod voluntas nullo modo
 determinetur ad volendum ab intellectu. Si autem secun-
 do modo sit ibi aliqua inclinatio facta in voluntate, aut er-
 go inclinatio illa non est aliqua volitio, sed impressio in-
 clinans voluntatem ad volendum sicut pondus, sicut ha-
 bitus inclinatur potentiam, in qua est, aut est aliqua voli-
 tio. Si primo modo, tunc cum non obstante illa incli-
 natione vel impressione inclinans maneat voluntas in pri-
 ma libertate agendi vel non agendi secundum illam im-
 pressionem, ac si non haberet eam, licet non ita de facili
 possit velle contrarium, si mouetur ad aliquid volendum
 mouetur & quantum ad determinationem actus, & quan-
 tum ad exercitium. Si autem secundo modo ista inclina-
 tio sit quædam volitio, ita quod voluntas cum vult aliquid
 exequitur illud, nisi impediatur, quod si non sit exterioris
 aliqua executio faciendi, non est aliud exercitium actus
 quam ipsa volitio, tunc non est necesse, quod intellectus
 moueat voluntatem nec quo ad determinationem actus,
 nec quo ad exercitium, immo si hoc modo necessitatur
 voluntas, quo ad determinationem actus, determinatur
 etiam & quo ad exercitium, quia non potest non velle
 exequi. Quarto. Quia si voluntas mouetur ab intelle-
 ctu quantumcunque modice, nullo modo posset illud re-
 pellere, sed necesse esset illud exequi. Quod enim semel
 passium est ab aliquo, semper ab eodem passium est,
 & nunquam actiuum, sicut intellectus qui passiuus est
 ab obiecto, nunquam agit in obiectum, licet bene agat
 circa aliud, vt in formatione verbi, & etiam cum est in ac-
 tu cognitiouis principiorum facit se in actu cognitiouis
 conclusionum, sic si voluntas esset in actu volitionis ali-
 quo per intellectum, bene posset se mouere ad volen-
 dum potentionem vel potentionem, nullo modo tamen secun-
 dum dicta posset recedere a voluntate vel volitione illius,
 quod vult secundum motionem intellectus postquam est
 determinatum a ratione, quia illud, quod est determina-
 tum, vel est finis, vel includit finem sic, quod sine eo
 non habetur, & ideo de necessitate mouet. Alia autem
 bona non necessario mouent voluntatem. Quinto. Quia
 ista positio fundatur in dictis Aristote. quæ non sunt
 tenenda in hac materia. Dicit enim philosophus in li-
 bro de motibus animalium, quod appetibile intelligi-
 bile mouet non omne, sed quod operabile finis. Vnde
 ad alia non mouetur voluntas secundum te, nisi con-
 sideratione præcedente, vnde quod datum est a ratione,
 potest voluntas sequi, vel non sequi, eo quod consilium
 est inquisitio non demonstratiua. Et in hoc tu dicis con-
 siftere libertatem, ita tamen quod si fuerit determinatum
 ratione vt conclusio demonstratiua, erit includens rati-
 onem finis. Dicis tu quod voluntas non potest non velle
 illud, si autem non sit determinatum nisi vt conclusio
 persuasiua, dicis, quod potest illud velle & non velle,
 tamen quando voluntas vult talia, tu dicis, quod necesse
 est, quod præcedat alius motus in voluntate, vel a
 Deo, vel a bona fortuna, vel a fine. Secundum te enim
 illud, quod intellectus præsentat voluntati vt finem, &
 vt conclusionem demonstratiua, voluntas necessario
 vult. Quod quidem philosophus ponit in libro de moti-
 bus animalium, vbi vult, quod voluntas de necessitate
 mouetur ad consentiendum ab appetibili cognito, si
 non impediatur, sicut intellectus ad assentiendum vero,
 ita quod sicut efficaciam demonstrationis mouet intelle-
 ctum in speculatiuis, vt non possit dissentire, sic & volun-
 tatem in agibilibus. Et adhuc expressius in de moti-
 bus animalium, vbi dicit sic. Quomodo autem intelle-
 ctus quandoque & quandoque non videtur, & in intelle-
 ctualibus & syllogizantibus, siquidem in theoream fi-
 nis. Cum enim duas propositiones intellexerit, conclu-
 sionem intellexit & composuit, intellectus autem pra-
 ctici ex duabus propositionibus continuo fit operatio.
 Vt cum intellexerit, quia omni hōi ambulandum, ipse au-
 tem homo consilium acquiescit, & hæc ambo facit, si
 non aliquid prohibeat. Item postea dicit. Concupi-
 scencia ostendit omne potabile sumendum. Istud au-
 tem esse potabile dum ostendit sensus aut intellectus,
 statim bibit. In quo Aristotel. nullam facit differen-

tiam in motu voluntatis ab intellectu, & appetitus sensi-
 titiu a sensu. Vnde subdit. Vltima autem causa eius,
 quod est moueri appetitu existente, facta autem per sen-
 sum, aut per fantasiam, aut per intellectum, consensum
 sequitur operari. Hoc quidem propter concupiscenciam,
 hoc autem per voluntatem. Quia autem istud fundamen-
 tum philosophi falsum sit patet, quia si voluntas neces-
 sario sequitur, quod est determinatum a ratione, tunc li-
 bertas aufertur, quæ est absque omni necessitate. Vnde
 & in diuinis dicimus, quod Spiritus Sanctus quia spiratur
 per voluntatem immutabilem, non spiratur per libe-
 rum arbitrium, sicut libero arbitrio producuntur creatu-
 ræ, igitur in hac vita voluntas non potest determinari per
 aliquod volitum, vt ipsum necessario velit, nisi in vni-
 uersali, secundum quod homo non potest non velle esse
 beatus, igitur voluntas libere mouetur a seipsa. Sexto.
 Quia si voluntas sic mouetur ab obiecto cognito de ne-
 cessitate, quod sic est determinatum, tunc voluntas eod-
 dem modo moueretur a bono cognito per intellectum, si-
 cut appetitus sensitiuus a bono cognito per sensum, quod
 est falsum, quia tunc voluntas non esset appetitus ratio-
 nalis, nec esset liberum arbitrium, et ageretur magis quam
 ageretur, sicut & appetitus sensitiuus secundum Damasc. Sæ-
 ptimo. Quia falsum est quod dicitur scilicet quod voluntas
 in his, quæ sunt ad finem, non mouetur nisi ex consilio,
 immo ad omnia citra vltimum finem clare visum. Et sic
 non valet processus vltior in hoc fundatus, vt pura
 cum dicitur, quod quocumque voluntas mouetur ab
 obiecto conclusio per conclusionem persuasiuam, oportet
 præcedat aliquis motus factus in voluntate. Quod pro-
 batur ex hoc, quia cum quis vult aliquid eorum, quæ sunt
 ad finem, quod prius non voluit, nec etiam nunc de ne-
 cessitate vult, oportet quod præcedat consilium, con-
 silium autem non fit de necessitate, sed libere. Cum ser-
 uo voluntas non mouetur ad ea, quæ sunt ad finem nisi
 ex consilio, necessario mouetur ab aliquo vt velit consi-
 liari priusquam velit illud, quod vult ex consilio. Aut
 ergo ad velle consilium mouetur voluntas ex se, aut ex alio.
 Non ex se, quia cum consilium sit eorum, quæ
 sunt ad finem, necesse est, quod huic motum volun-
 tatis præcedat consilium, & eadem ratione illud præ-
 cedit aliud, & sic in infinitum. Necesse est ergo pone-
 re quod voluntas moueatur primo motu ad volendum
 illud, quod est ad finem ab alio a se. Quod re vera
 philosophus posuit, qui posuit quod mouetur a Deo
 quantum ad ea, quæ non cadunt sub libero arbitrio,
 & a corporibus celestibus quantum ad ea, quæ cadunt
 sub nostra apprehensione, ponendo quod voluntas de-
 terminatur ab impressione simplicium, sicut appetitus
 sensitiuus, vt patet in de motibus animalium. Vnde
 de dicit, quod voluntas talis est in hominibus, qua-
 lem in die ducit pater virorum, id est cælum. Sed
 quia si voluntas determinaretur ab alio, ad actum
 suum, & moueretur ab alio, non posset resistere ab eo,
 tunc non esset domina suorum actuum, ideo dicendum
 quod voluntas non mouetur nisi a se sola. Contra secun-
 dam conclusionem arguit Scotus probando, quod Deus
 non causet immediate actum voluntatis, sed voluntas
 sit causa rotalis & immediata. Primo sic. Nulla po-
 tentia habet perfecte in potestate sua actum vel effe-
 ctum, qui non potest causari ab ea sola, nec ab ali-
 qua causa, cuius actio vel causatio non est in potesta-
 te illius potentie. Causatio autem dei non est in po-
 testate voluntatis create. Patet, sicut nec virtus agen-
 tis superioris est in potestate agentis inferioris. Igitur
 si Deus necessario concurrat immediate, vt causa im-
 mediata volitionis create voluntatis, voluntas creata
 non habet plene in sua potestate illam volitionem.
 Maior patet, quia quod habet perfecte effectum in sua
 potestate, potest ex se solo in illum, vel causatio cu-
 iuslibet concurrentis est in potestate eius scilicet quod
 illum causet, vel non causet. Exemplum de intellectu
 communi si concurrat ad volitionem causandum, non
 tamen nisi voluntate concausante, ita quod eius cau-
 satio est in potestate voluntatis. Secundo. Quod
 Capreol. secundum Sent. E e 3 ab

Secundo de afa
 Lec. com. 150

Secundo de afa
 Lec. com. 150

Contra secūda
 conclusionē
 arguit Scotus
 Vtrum Deus
 causet immē-
 diate actū vo-
 luntatis, aut
 sola voluntas.

ab alio determinatur ad aliquid, non habet illud perfecte in sua potestate, sed voluntas creata ex hypothesi determinatur a diuina voluntate ad hoc: igitur &c. Minor probatur, quia aut una voluntas aliam determinat, & tunc non nostra diuinam, quia temporalis non est causa aeterni, aut e contra, aut neutra aliam, & tunc neutra erit mouens mota, nec erit inter istas ordo essentialis, immo si diuina voluntas non determinat nostram, posset illa aliquid velle, quod non fieret propter voluntatem nostram non concurrentem. Tertio. Illud non est contingens propter habitudinem sui ad aliquam causam, ad cuius euentum causa superior est determinata, cuius causae determinatione sequitur determinatio omnium causarum inferiorum. Exemplum, si voluntas nostra modo esset determinata ad unam partem de cras scribendo, & ipsa non esset impedibilis vel mutabilis, non esset meum vel manu scribere cras contingens, nunc autem est contingens ad vtrumlibet ex habitudine sui ad manum, quia sicut voluntas est modo determinata ad unam partem, ita in ipsa virtualiter sunt omnes causae inferiores. Ad idem & simpliciter ex quo aliquid est determinatum, ad cuius determinationem effectus esset determinatus, euentus illius effectus non est simpliciter interminatus ad vtrumlibet, saltem non est eius esse contingens propter potestatem causae inferioris, sed si diuina voluntas sit causa tantum velle immediate, iam est aliqua causa determinata respectu eius, quia voluntas Dei est aeternaliter determinata ad unam partem contradictionis, & determinationem huius causae necessario concomitatur determinatio nostrae voluntatis, alias respectu eiusdem simul staret Deum velle hoc, & illud non fore, igitur istud velle non est contingens ad vtrumlibet propter potestatem voluntatis nostrae. Quarto. Si Deus sit causa immediata nostrae volitionis, constat quod est causa prior nostrae volutate, igitur prius natura influit ad effectum quam voluntas nostra. Accipio igitur illud si gnem naturae, in quo Deus causa illud velle in quantum est prius illo signo, in quo voluntas nostra agit ad illud velle. Aut in illo signo Deus causat immediate rectitudinem perfectam in actu, & per consequens voluntas nostra in illo secundo signo non peccat, quia non causat in effectu oppositum illius, quod prima causa causat. Aut in illo primo signo Deus non causat immediate rectitudinem perfectam in velle nostro, & tunc sequitur, quod voluntas mea in secundo signo non peccat, quia non potest tunc in rectum velle. In nihil enim potest ipsa in secundo signo, nisi quod causa prior in primo signo produxit, sed non habendo velle rectum, si non potest habere velle rectum, non peccat, igitur &c. Quinto. Si Deus sit causa volitionis nostrae, erit causa totalis eius, quia volendo causabit eam. Volendo autem est causa totalis perfectioris creature, puta angeli, vel cuiuscumque creaturae nihilo, igitur si volendo esset causa eius, esset totalis causa illius. Sed cum totali causa alicuius nihil aliud potest concitare in eodem genere causae, igitur voluntas nulla causalitatem haberet respectu suae volitionis. Sexto. Si aliqua creatura est totalis causa respectu sui effectus, hoc maxime concedendum est de voluntate, quia ipsa est suprema inter omnes causas actiuas. Sed aliqua creatura potest esse totalis causa respectu sui effectus. Quod probatur dupliciter. Primo, quia hoc non repugnat creaturae. Quia, si aliquid sit totalis causa caloris effectus, hoc non ponit in ipso aliqua infinitatem, nec perfectionem repugnantem creaturae. Si enim sit causa vniuoca, non oportet quod excedat effectum in perfectione. Si autem equiuoca, non oportet eam in infinita excedere suum effectum sed in aliquo gradu determinato. Secundo probatur eadem minor, quia illud est causa totalis alicuius effectus, quod si esset omni alio per impossibile circumscripto caret, sed subiectum si esset omni alio circumscripto causaret propria passionem, igitur subiectum est totalis causa suae propriae passionis. Ex hac minore dupliciter probata inferitur conclusio, quod voluntas potest esse causa totalis respectu sui volitionis, ita cum praeter totalem causam nihil aliud concoulet in eodem genere causae, alioquin idem esset bis causatum, vel causaretur ab aliquo, sine quo posset esse, & ita sequitur, quod Deus non causat immediate actum voluntatis. Haec Scot.

Verum aliqua creatura potest esse totalis causa sui effectus.

Contra eandem arguit Henricus ubi supra, probando quod primus motus voluntatis non sit a Deo, quia deus omnia mouet secundum generalem administrationem & leuia & graua, & voluntatem, tamē propter hoc non debet ei attribui iste motus, nisi vt causae vniuersali, praeter quae sunt causae aliae particulares. Sic, n. Deus res administrat, vt eas propriis motus agere sinat secundum August. Secundo. Quia cum voluntas sit libera & domina suorum actuum, impossibile est quod ab alio procedat ad actum volendi, & hoc repugnat libertati, & non minus ageretur voluntas quam appetitus sensitiuus. Vnde si Deo agente voluntas fieret de non volente volens, & hoc non esset contra naturam eius, sed praeter, tamen non diceretur actus liber, nec laudabilis, nec virtuosus, quia talis actio debet esse in ipso agente, ita quod ab alio non moueatur, licet aliquo assistente & cooperante. Contra Tertiam conclusionem potest argui per dicta Meruei, qui oino vult probare, quod obiectum sit causa effectiua volitionis, & non solum causa, sine qua non, nec solum finalis, aut formalis. Et arguitur primo sic. Nullus effectus dependet in omnem euentum semper & de necessitate a quacumque causa per accidens, sed actus volendi in oem euentum semper, & de necessitate dependet a bono cognito vel malo, quia voluntas nihil potest velle acceptando vel respuendo, nisi sit aliquid bonum vel malum in intellectu sibi propositum, igitur bonum ab intellectu propositum non est causa per accidens actus voluntatis. Supposito autem, quod sit aliquo modo causa per se, constat quod non nisi effectiua, igitur &c. Minor patet, & ab omnibus conceditur. Maior probatur, quia causa per accidens est duplex, vna quae nihil facit ad effectum, sicut musicus adificat. Et constat quod a tali causa non dependet effectus semper & de necessitate. Alia est causa per accidens, quae aliquid facit scilicet remouendo prohibens. Et similiter est impossibile, quod effectus semper & de necessitate dependeat ex tali causa, nisi facta aliqua hypotasi scilicet quod causa per se sit impedita a suo effectu. Quia autem semper & de necessitate effectus dependeat ex tali causa, probatur, quia nulla causa per se indiget causa remouente prohibens, nisi quando est impedita. Sed impossibile est causam per se & de necessitate impediti a suo effectu per se, ergo impossibile est causam per se semper & de necessitate indigere causa remouente prohibens. Et ex hoc sequitur maior scilicet quod nullus effectus semper & in oem euentum dependat a causa per accidens. Maior istius prolylogismi patet. Sed minor sic probatur, quia illud, quod est semper & de necessitate, oportet esse intantum ab aliqua causa per se scilicet a natura, vel ab arte, quia quod semper & de necessitate est, non potest esse causale. Sed impossibile est quod aliqua causa intendat per se impedimentum alicuius causae, & quod causa per se impeditur a suo effectu per se, quia hoc est casuale, & de per accidens. Ergo impossibile est causam per se semper & de necessitate esse impeditam a suo effectu. Et ista sunt minor prolylogismi. Sequitur ergo principalis conclusio, quod scilicet impossibile est bonum cognitum esse causam per accidens actus volendi. Secundo arguit sic. Causa remouens impedimentum priuatiuum nihil facit ad aliquem effectum, nisi in quantum causat aliquid positiuum, quod exigitur ad talem effectum, quia si sicut priuatio nihil facit ad aliquem effectum positiuum, ita nec negatio vel remotio priuatiuis aliquid facit ad effectum positiuum, nisi ratione alicuius positiuum. Si ergo mouens ad ostensionem obiecti facit ad actum volendi, sicut remouens prohibens priuatiuum, puta ignorantia, constat quod tale mouens non facit ad actum volendi per puram remotionem ignorantiae, sed per hoc quod causat aliquid positiuum, quod exigitur ad actum volendi, puta cognitionem boni. Et tunc quod de isto positiuo exacto, vtrum faciat aliquid positiuum ad actum volendi, aut nihil, sed sit remouens prohibens priuatiuum, sicut priuatiuum faciebat. Si dicatur quod solum remouet prohibens priuatiuum, erit processus in infinitum. Si autem dicatur, quod tale positiuum, puta ostensio boni, facit aliquid positiuum, aut ergo directe facit ad ipsum actum volendi ipsum causando in voluntate, & sic habetur propositum, aut remouendo impedimentum positiuum,

Commu dem de argum vbiqz
Commu argum
Vtrum actum sit effectiua
liti qz
foliuz
neqz
solum sit
aut liti

Idem ar
at Sco, in
qz a di 25.

actum, & hoc non videtur. Tertio sic. Nulla causa per accidens, & sine qua non, dat speciem actui, vel distinguit ipsum specificiter ab alijs quaeque. cumque sit causa per accidens, sed actus specificatur & distinguitur per obiecta: ergo obiectum voluntatis non est causa sine qua non, vel per accidens immo est causa per se. Forte dicitur, quod ista procedunt, ac si bonum ostentum poneretur esse causa per accidens in omni genere causae. Et ideo dicitur, quod bonum ostentum est causa per se, non autem in genere causae efficientis, sed in genere causae finalis est causa per se. Et propter hoc est, quod semper & de necessitate requiritur ad actum volendi. Sed hoc nihil est. Primo quidem, quia dato quod bonum semper & de necessitate requireretur ad actum volendi prout est per se causa finalis, secundum istam positionem tamen non requireretur semper & de necessitate prout est causa per accidens remouens prohibens, sicut concludit prima ratio. Cuius tamen oppositum ponunt aduersarij, quia dicunt, quod bonum ostentum semper & de necessitate requiritur ad actum volendi prout est remouens prohibens. Secundo apparet hoc nihil esse, quia si ponatur, quod semper sit causa remouens prohibens in genere causae efficientis, ostentum est in secunda ratione, quod in omnem euentum oportet quod moueat voluntatem. Tertio apparet hoc nihil esse, quia obiectum comparatur ad voluntatem vt mouens ipsam, & non vt finis eius simpliciter. Nam cum vnus sit vnus per se vnus in eodem genere causae, impossibile est quod illud, quod est per se finis domus, vel alicuius talis, sit per se, & simpliciter finis voluntatis. Quarto apparet hoc idem, quia nulla actio tendit directe in neminem, nisi in quantum procedit a cognitione finis, si ergo actus voluntatis directus & per se tendit in determinatum finem, & ex hoc specificatur, hoc erit quia actus voluntatis procedit a cognitione illius finis. Non autem potest procedere a cognitione illius finis, nisi cognoscitur finis, vel ipse finis cognitus regularer voluntatem, & causaret actum volendi mouendo voluntatem ad talem actum. Non enim potest dici, quod voluntas ostentum aliquo finem, se in illum finem dirigat absque hoc quod moueatur a fine ostentum, quia nulla res dirigit se in aliquid nisi cognoscens. Voluntas autem circumscripto intellectu nihil cognitionis participat, nec ab intellectu participat, nisi in quantum mouetur ab eo, quia nihil participat cognitionem, nisi quia est subiectum cognitionis vel effectus eius, quia effectus aliquid participat suae causae, ergo si voluntas directe tendit in aliquid, oportet hoc fieri per hoc, quod mouetur a cognitione, vel ipso cognito, vt cognitum est. Dicere enim quod voluntas per se ipsam dirigit se in aliquid, siue in bonum ostentum, est nimis respondere. Si autem aliquis dicat, quod homo habens voluntatem dirigit se in actu volendi per intellectum, pro nobis est. Nam cum ly per dicat habitudinem causae, praecipue efficientis, dicere quod homo habens voluntatem & intellectum dirigit se per intellectum in actu volendi, est dicere, quod intellectus est causa directe volendi aliquid. Ad idem arguunt quidam alij primo. Si obiectum non sit causa effectiua saltem partialis respectu volitionis, sequitur quod volitiones non capiant formalem distinctionem ab obiectis. Et tunc cum habitus naturaliter causentur ex actibus, habitus diversorum obiectorum non essent diuersi formaliter, quod est falsum. Secundo. Si sic, tunc nec habitus nec actus vnus obiecti esset nobilior eo, qui est alterius, sed maior & minor perfectio tantum esset secundum intensiorem in conatu voluntatis, igitur nec volitio, qua voluntas diligit Deum, est nobilior ea, qua diligit muscam supposito quod eaeque intente diligit muscam sicut Deum, & per consequens non plus est beatitudo in Deo quam in musca, & si intellectus diligeret muscam plusquam Deum, beatorum esset naturalis beatitudine in musca quam in Deo, quia beatitudo naturalis est in volitione naturali perfectio. Tertio. Non quia lapis est volitius habet habitudinem a voluntate, sed e contra voluntas secundum actum volendi lapidem dependet a lapide, ideo videtur voluntas habere essentialem ordinem ad volatile & non econuerso, & se habere ad illud sicut mensuratum ad mensuratum.

suram. Cum igitur mensurati ad mensuram sit essentialis dependentia, sequitur quod actus volendi essentialiter dependet ab obiecto volibili. Sed omnis dependentia est causati ad causam, vel causati posterius ad causam prius, sicut quando ab aliqua vna causa sunt multi effectus secundum ordinem, licet effectus primus non sit causa effectus posterioris. Actus autem volendi non dependet ab obiecto, sicut effectus posterior ab effectu priori eiusdem causae, igitur sicut effectus a causa. Quarto. Quia nos experimur, quod magis possumus diligere bonum, cum est praesens, quam cum est absens, igitur obiectum cognitum, quod per eius cognitionem praesens est intellectui, aliquid per se facit ad actum. Quinto. Quia Aug. 83. q. questione. 80. dicit, quod ex diuersis visis diuersus appetitus animarum est, idem autem est visum & volitum, & per consequens ex obiecto volito est appetitus seu volitio in anima. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum restat praemissis obiectionibus respondere. Et quidem ad primam contra primam conclusionem, quod est Scoti dicitur primo, quod illud argumentum si aliquid concludit, solum probat, quod intellectus, vel intellectio, vel obiectum non est causa effectiua vel productiua volitionis praecisa & totalis, sed non concludit, quod cognitio intellectus, vel ipse intellectus, aut obiectum in esse cognitio non sit causa effectiua partialis, concurrens tamen in ipsa voluntate ad causandum effectiue volitionem, vel actum volutatis. Vnde maior argumeti assumpta scilicet quod agens naturale non potest esse causa &c. vera est, si intelligatur, quod tale agens non potest esse causa totalis contrariorum circa idem passum. Sed sic intellecta nihil inferit contra conclusionem, quia nos non ponimus, quod tale agens sit totalis causa contrariorum volitionum. Si autem maior intelligatur sic, quod nullum agens naturale potest esse causa partialis concurrens cum alia causa partiali libera ad producendum effectus contrarios circa idem passum, falsa est. Nam tenentes cognitionem obiecti esse causam partialem volitionis illam negant, & oppositum concedunt scilicet quod aliqua causa potest esse successiue productiua mere naturaliter contrariorum in eodem passu eodem modo disposito. Et dant exemplum, nam itante eadem apprehensione alicuius complexi mihi propositi, & inuidentis, verbi gratia, quod rex nunc est Parisius, possum credere & assentire, & demum si volo possum dissentire, & tamen ad productionem tam assensus quam dissensus partialiter concurrunt apprehensio eius, cui assentitur, vel dissentitur, tanquam causa partialis. Secundo dicitur, quod positio nostra non tenet, quod obiectum cognitum, aut eius cognitio, aut ipse intellectus, sit causa productiua totalis, aut partialis actus voluntatis, sed solum, quod intellectus per suum actum mouet voluntatem quantum ad specificationem, vel determinationem actus per modum causae finalis, vel formalis. Vnde Sanctus Thomas, de veritate quaestione 22. articulo, Distinctione secunda sic dicit. Intellectus aliquo modo mouet voluntatem, & alio modo voluntas mouet intellectum, & alias animae vires. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod tam finis quam efficiens mouere dicuntur, sed diuersimode. Cum enim in qualibet actione duo considerentur scilicet agens & ratio agendi, vt in calefactione ignis est agens, ratio agendi est calor, ita etiam in mouendo dicitur finis mouere sicut ratio mouendi, sed efficiens sicut agens motum, hoc est educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi est forma agentis, per quam agit, vnde oportet quod in sit agenti ad hoc quod agat. Non autem inest secundum esse naturae perfectum, quia hoc habito quiescit motus, sed inest agenti per modum intentionis, nam finis est prior in intentione, sed posterior in esse, & ideo finis praerexistit in mouente per intellectum proprie, cuius est recipere aliquid per modum intentionis, & non secundum esse naturae. Vnde intellectus mouet voluntatem per modum, quo finis dicitur mouere, in quantum scilicet Capreol. 2. Sen. Et 4 pra-

Ad argu. sco. contra primam conclusionem.

Quomodo aliqua est naturalis possit concurrere ad productionem contrariorum in eodem passu

Quomodo finis moueat.

Quo intellectu
quo inouat
& quomodo
voluntas

præconcepit rationem finis, & eam voluntati proponit, sed mouere per modum causæ agentis est voluntatis, & non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis; intellectus autem comparatur ad res secundum quod sunt in anima per modum spirituales. Agere autem & moueri conuenit rebus secundum esse proprium, quo in seipsis subsistunt, & non secundum quod sunt in anima per modum intentionis. Calor enim in anima non calefacit, sed in igne, & sic comparatio voluntatis ad res est secundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus. Et præterea actus voluntatis est quadam inclinatio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem est dispositio mouentis secundum quod efficiens mouet. Vnde patet quod voluntas habet mouere per modum causæ agentis, & non intellectus. Hæc ille. Simile ponit prima parte q. 82. articulo. 4. Ex quibus patet, quod obiectum voluntatis in esse cognito, vel ipsa cognitio intellectus, aut etiam ipse intellectus non mouet voluntatem per modum causæ efficientis sed per modum finis. Ipse autem finis non mouet ut agens sed ut ratio agendi habens esse intentionale & non naturale. Quæ quidem ratio agendi, ideo ratio dicitur agendi, quia dat speciem actui, & non ideo quia sit aliquo modo actiua, nec actus elicitiua, & in hoc differt a ratione agendi, quæ habet esse naturale, sicut calor in igne, quia calor sic est ratio agendi ipsi igni, quod non solum dat speciem actui, puta calefactioni, verum etiam est forma actiua, & quodammodo elicitiua actus, & principium quo actiuum, non sic est de fine, & ut dictum est, & ideo argumentum id nullo est contra intellectum conclusionis. Ad secundum dicitur primo, quod non procedit contra nos, quia nos non dicimus, quod actus voluntatis sit effectiue ab obiecto, nec quod voluntas se habeat ad illum mere passiuè secundum totum compositum. Vnde illud argumentum directe procedit contra Godofredum ponentem illa duo, quæ nos negamus. Secundo dicitur, quod illi qui tenent quod obiectum sit causa effectiua non totalis, sed solum modo partialis volitionis, sicut Gregorius, & multi alij negarent maiorem illius argumenti, si generaliter intelligatur puta quod passio, quæ est in potestate passionantis nullo modo sit effectiue ab agente naturali, nec sicut a causa totali, neque sicut a partiali. Sufficit enim ad hoc quod passio sit in potestate recipientis, quod aliqua causa eius, præsertim subiectum eius receptiuum libere agat, licet non omnes. Tertio dicitur, quod licet primus actus voluntatis sit naturalis, non tamen hoc est, quia sit effectiue a solo obiecto, & nullo modo a voluntate, & ideo prima responsio ibidem data incompleta est. Item licet primus actus voluntatis, qui est volitio finis, sit naturalis, cum hoc fiat, quod est in potestate voluntatis quo ad eius exercitium, & quo ad eius continuationem vel suspensionem quælibet voluntas habeat naturalem ordinem ad finem, non tamen ad actum, qui est circa finem, & ideo non necessario figitur in appetitu, nec in consideratione finis, quia non constat euidenter pro statu vite, quod talis consideratio, aut volitio sit medium necessarium ad finem, immo occurrunt alia media, quæ apparent utiliora, puta orare Deum, vel aliud facere. De hoc Sanctus Thomas de malo questione sexta articulo primo. Homo (inquit) de necessitate appetit beatitudinem. Dico autem de necessitate quantum ad determinationem actus quia non potest velle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle, tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus & voluntatis particulares sunt &c. Vide ibi. Quarto dicitur pro secunda responsione ibidem data, quod in casu, quo intellectus proponit fornicationem voluntati sub duplici ratione vel consideratione, nunquam contingit, quod illæ duæ considerationes æqualiter moueant voluntatem qualicumque motione, sed semper vna præponderat alteri, quia si per impossibile ambæ erunt æquales apprehensione, tunc voluntas a neutra illarum moueretur, donec intellectus plenius considerasset, & proposuisset voluntati hoc esse eligibilis suo opposito, & hoc vel per iudicium completum, vel

per simplicem considerationem alicuius circumstantiæ. Quando tamen illæ considerationes inæqualiter moueant, ad huc voluntas non necessitate ab illa quæ fortius mouet, quia illa motio non est motio efficiens sed per modum finis vel eius, quod est ad finem, nec mouet quo ad exercitium actus, sed quo ad eius specificationem, nec talis motio est necessaria etiam quo ad specificationem actus, nisi intellectus ostenderet voluntati tale obiectum esse purum & vniuersale, & perfectum bonum aut esse necessarium ad finem, ita quod nulla alia consideratio complexa vel incoplexa tunc esset in intellectu, qua appareret, bonum esse præferre oppositum illius obiecti, vel suspendere omnem volitionem, vel diuertere intellectum a consideratione illius obiecti, & alia considerare. Hoc autem non semper contingit, & ideo non semper voluntas necessario eligit, quicquid eligit, nec semper obiectum necessario mouet qualicumque motione. Ad tertium conceditur totum argumentum, quia non procedit contra Sanctum Thomam, sed contra Godofredum. Dicitur tamen quod probatio parum valet, quia dicitur, quod finis non mouet propter finem, quia tenentes oppositâ partem dicerent, quod finis, ut est in intentione, & in intellectu, mouet propter seipsum ut est in re extra, ita quod vno modo producat actum volendi, & alio modo do terminat illum. Nec tamen diceret quod producat actum voluntatis ut causa totalis, sed solum ut partialis, quia voluntas tendit in illum mere libere. Ad quartum dicitur primo, quod solum hoc concluditur, quod actus elicitus vel imperatus a voluntate contingit, & euitaliter euenit, & quod producit a causa de se indeterminata, quæ tamen potest seipsam determinare, sicut a voluntate, sed hoc non est contra nos sed pro nobis. Secundo dicitur, quod probatio illa assumit vnum falsum, scilicet quod pro illo instanti pro quo aliqua causa est determinata ad suum effectum, non potest ille effectus euenire contingenter & euitaliter, sed necessario & inuitaliter. Hoc enim falsum est, nisi loquatur de necessario ex suppositione vel ex conditione, sicut dicimus fortem necessario loqui dum loquitur, licet contingenter loquatur. Cuius causa est, quia ad contingentiam actus vel effectus sufficit, quod causa non habeat naturalem ordinem, sed contingenter ex sui natura ad talem actum vel effectum. Tertio dicitur, quod quando intellectus determinat voluntatem ad alterum contradictorium, non semper oportet quod sit ibidem demonstratio & paralogizatio. Tum quia intellectus potest voluntati ostendere obiectum suum per simplicem apprehensione, sine compositione & diuisione, & sine syllogismo sicut oculus simplici apprehensione potest videre duo alba simul, quorum vnum est albus alio, & inuenit excessum vnius ad aliud. Tum quia licet intellectus ostendendo voluntati duo obiecta syllogizet, non tamen oportet quod arguat demonstratiue vel loquatur. Est enim dare medium, vel arguere dialectice, seu probabiliter, ut puta cum proponit ubi ut finem serui re Deo, ad hunc finem intellectus potest ex cogitare multa media, ut puta vitam boni presbyteri vel boni religiosi, facere argumenta probabilia per quilibet parte, puta quod bonum est ad illum finem intrare religionem, & quod bonum est ducere vitam presbyteri secularis. Nec tamen erit ibi paralogismus, nec demonstratio, & similiter potest arguere quod hoc sit eligibilis illo ad dictum finem, ut puta vita clericalis sit eligibilior vita monachi quantum ad facilitatem, & e contra, quod vita monachi sit eligibilior quantum ad perfectionem. Tum etiam, quia quando intellectus determinat voluntatem ad vnum contrarium, non requiritur, quod syllogizet pro quolibet parte, sed tantum pro altera. Dicitur quarto, quod sicut arguens dicit, quod intellectus non potest indifferenter determinare voluntatem ad alterum contradictorium nisi demonstrat de vno, & paralogizet de altero, æque apparet poterit argui contra eum, quod si voluntas potest se indifferenter determinare ad alterum contradictorium, hoc non potest esse, nisi habeat rectam electionem respectu vnius relationum, & non rectam respectu alterius, & ita cum Deus nihil possit non recte eligere sequitur quod Deus nihil libere contingenter vult, nec aliquid prouenit ab eo, contingenter.

Quomodo mouetur per se

aliquis contingit esse ex intellectu

gener. Dicitur quinto, quod intellectus diuinus potest dicere indifferenter alterum contradictorium esse fierum sine paralogismo, & eius voluntas indifferenter assensum illo rum eligere sine obliquitate, aliâs Deus non posset facere, quæ non facit, nec dimittere ea, quod facit, quod est erroneum. Sanctus Thom. prima parte. q. 25. articulo quinto sic dicitur Circa hoc scilicet verum Deus posset facere quæ actu non facit, quidam dupliciter errauerunt. Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate nature, ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia prouenire, nisi quæ proueniunt, utpote ex semine oliuæ oliua, ita ex operatione diuina non possunt alia res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est, sed supra ostendimus Deum non agere ex necessitate nature, sed voluntatem esse causam omnium rerum. Neque etiam ipsam voluntatem naturaliter ex necessitate terminari ad has res, vnde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate a Deo prouenit, quod alia prouenire non possent. Alii vero dixerunt, quod potentia diuina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ & iustitiæ diuinæ, sine quo nihil operatur. Cum autem omnipotentia Dei, quæ est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia. Conuenienter quidem dici potest, quod nihil sit in Dei potentia quod non sit in ordine diuinæ sapientiæ, nam diuina sapientia totum posse potentie comprehendit. Sed tamen ordo ad diuinam sapientiam rebus inditus, in quo ratio diuinæ iustitiæ consistit, non adæquat diuinam sapientiam, sic, ut diuina sapientia limiteatur ad hunc ordinem. Manifestum est enim, quod ratio ordinis, quæ sapientis rebus a se factis imponit, a se sumitur. Quando igitur finis est proportio natus rebus propter finem factis sapientia facientis limiteatur ad aliquem certum ordinem, & determinatum, sed diuina bonitas est finis improprietabiliter excedens res creatas. Vnde diuina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non posset alius cuius rerum ab illa effluere. Vnde dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quam quæ facit. Hæc ille. Ex quibus patet, quod sicut diuina potentia potest facere alia quam quæ facit, & opposita eorum, quæ facit, sic diuina voluntas potest velle opposita eorum, quæ modo vult, & diuina sapientia potest iudicare oppositum eius, quod nunc iudicat, puta modo iudicat, quod bonum est Antichristum nasci, & tamen posset iudicare, quod Antichristum nasci non est bonum nec utile, & tamen nec tunc, nec modo diuina sapientia faleretur, quia semper vere iudicaret, quia illud quod nunc iudicat, tunc esset falsum, & e contra, illud quod tunc iudicaret, esset verum. Dicitur sexto pro secunda impugnatione responsum ibidem data, quod intellectus est maxime determinatus quantum ad prima principia in practiciis vel speculatiuis, & similiter circa conclusiones habentes necessariam & euidentem connexionem cum primis principiis, sed non est determinatus circa conclusiones non habentes talem connexionem. Necessario enim assentit quibusdam, non necessario autem aliis. Item si loquamur de obiectis intellectus incomplexis, constat quod determinatus est, quo ad primarias conceptiones, non autem quo ad secundarias. Vnde Sanctus Thom. prima parte. q. 41. articulo secundo in solutione quarti sic dicitur. In conceptibus intellectualibus sit reductio ad prima, quæ naturæ aliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum, & secundum hoc conceptio verbi diuini est naturalis. Hæc ille. Dicitur septimo pro tertia impugnatione, quod casus ibidem positus est impossibilis. Nec Anselmus affirmat, quod hoc sit possibile, & ideo dicitur, quod impossibile est esse appetitum intellectuum non liberum, nisi esset talis creatura, cuius omne iudicium intellectuum esset sibi a natura inditum, ita quod intellectus eius esset determinatus a natura ad talia iudicia, sicut estimatur a bruti. Causa enim huius quod aliquis appetitum sit indifferens ad appetendum utrunque oppositorum obiectorum, & ad appetere, & non appetere, & breuiter ad actus specificos distinctos, & ad positionem & suspensionem actus rationaliter est in virtute cognitiua, quæ appetitui obiecta, præcipue, sicut dictum est in præcedenti questione. De hoc Sanctus Thom. prima parte quæst. 59. articulo tertio, & q. 83.

articulo primo, & de veritate. quæst. 24. articulo primo, & secundo sentent. distinct. 25. q. prima articulo primo. Et hæc sufficiant ad argumenta. Secundo ad primam eorum, quæ secundo loco contra eadem conclusionem inducuntur respondet Greg. in hunc modum dicens, quod illatum non est inconueniens de causa partiali, cum concurrat alia causa partialis libera ex se potens in alios effectus. Exemplum stare eadem apprehensione, præcipue alicuius complexi mihi propofiti inuidentis. verbi gratia, quod rex est nunc Parisius, possum credere & assentire, & demum si volo possum dissentire, & tamen ad productionem tam assensum quam dissensus partialiter concurrunt apprehensio eius cui assentitur. Ad secundum dicit, quod neganda est consequentia propter cursum causæ liberæ, quæ etiam cum interiori noticia potest remissionem actum elcere. probatio autem illa valleret, ubi omnes cause mere naturaliter agerent. Ad tertium dicit concedendo, quod aliquam notitiâ præcedit volitio, nihilominus tamen quamlibet volitionem præcedit saltem casualiter aliqua notitia eiusdem rei, cuius est illa volitio, vnde quando quis vult nosse cognitum, quamuis illa volitio præcedat notitiâ, quæ desideratur de illa non tamen præcedit notitiâ, quia illa notitia desiderata cognoscitur. Et ex hoc patet etiam, quod talis non vult incognitum, sed scire incognitum, quod tamen scire non est sibi incognitum. Et hoc est quod docet Augustinus de trinitate cap. primo ubi soluit hoc dubium. In intelligentem (inquit) est non hoc idem dici, cum dicitur, amat scire incognita ac si diceretur, amat incognita. Illud enim potest fieri, ut amet quis scire incognita, ut autem amet incognita non potest. Non enim frustra ibi positum est scire, quoniam qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat quod nisi haberet cognitum, neque scire quicquam posset sidenter dicere neque scire. Hæc ille, & bene, dum tamen sane intelligatur, quod dicit superius, scilicet, quod omnem volitionem præcedit casualiter aliqua notitia, de quo dictum est in solutione primi argumenti. Scoti contra eandem conclusionem, scilicet qualis est casualitas notitiæ respectu volitionis. Ad quartum negat Gregorius primam consequentiam, nam cum voluntas vellet intellectum nullam intellectionem habere, noscet hoc quod velle, scilicet intellectum nullam intellectionem habere. Et cum probatur, quia intellectus subest imperio voluntatis &c. Dicit, quod verum est. Sed ab hoc quod intellectus sibi obediatur, oportet, quod ipsa obediatur sibi, scilicet quod ipsa se ab omni volitione suspendat, nec oppositum est possibile naturaliter. Vtrum tamen voluntas possit sic libere se omni volitione & intellectione priuari, non assero pro nunc, neque nego. Hæc ille. De hoc tamen, quod tangit argumentum, quomodo scilicet intellectus obediatur voluntati dicit Sanctus Thom. prima secundæ quæst. 17. articulo sexto quia ratio supra se ipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de actu suo. Vnde etiam actus rationis potest esse imperatus. Sed attendendum est, quod actus rationis potest dupliciter considerari. Vno modo quantum ad exercitium actus & sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum inducitur alicui quod attendat, & ratione utatur. Alio modo quantum ad obiectum respectu cuius duo actus rationis attenduntur. Primo quidem ut veritate circa aliquid apprehendat, & hoc non est in potestate nostra. Hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis naturalis vel super naturalis, & ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra, nec potest imperari. Alius autem actus rationis est dum eis, quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat sicut sunt prima principia, assensus alium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine nature, & ideo proprie loquendo nature imperio subiacet. Sunt autem quædam apprehensa, quæ non ita conuincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel dissensum suspendere propter aliquam causam, & in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, & sub imperio cadit. Hæc ille. Aduertendum tamen, quod multos actus habet intellectus, sed subitos & indeliberatos, contra vel præter imperium voluntatis, qui in surgunt ex sensatione interiori.

Quo actus rationis imperari potest voluntate

ctum quidquam imprimi in voluntate, nec actum primum, nec secundum. Secundo dico, quod illa ostensio boni per intellectum non est specificatio actus voluntatis, sed est causa specificationis actus voluntatis. Non quidem causalitate effectiua aut productiua, sed causalitate finis vel forma, quae est ratio agendi habens esse intentionale modo supra exposito. Tertio dico, quod non est de ratione motiui motione finis vel rationis agendi intentionale esse habentis, quod aliquid imprimat. Quarto dico, quod voluntas non mouetur effectiue ab obiecto, sed a seipsa & a Deo. Et ideo argumentum non procedit contra nos. Ad quartum dicit Bernardus, quod iudicium intellectus firmatum de aliquo volendo non potest voluntas repellere. Sed intellectus non semper iudicat sic, immo quandoque fluctuat, & indiget consilio antequam iudicet hoc esse volendum. Habito autem consilio, si nulla sit hesitatio in intellectu, sed dicat hoc pro nunc omnino esse volendum, voluntas vult illud, si autem sit hesitatio, quod non dicit omnino esse volendum, tunc intellectus fluctuat, tunc oulque ratio aliquod iudicium dat, quod melius est hoc velle, quia sine aliquo iudicio rationis voluntas non potest aliquid velle. Et inde est quod sicut bonum non est obiectum voluntatis in quantum bonum, licet requiritur quod sit apprehensum, ita nec sufficit, quod apprehendatur ut bonum, nisi sit iudicatum ut conueniens. Et ideo dicitur tertio de anima, quod intellectus speculatiuus, qui nihil dicit de fugibili aut prosequibili, non mouet, & tamen apprehendit bonum. Sed practicus qui dicit hoc, est qui mouet voluntatem, praexistente consilio in his, quae sunt ad finem, non habentibus necessarium ordinem ad finem. Haec ille. Apparet mihi, quod nullum iudicium intellectus necessitat voluntatem quantum ad exercitium actus, immo quodlibet tale potest a voluntate suspendi. Licet enim talia iudicia non subint imperio voluntatis quantum ad specificationem actus vel ex parte obiecti, sunt tamen sub eius imperio quantum ad exercitium eorum potestiuue ad continuandum actum iam inceptum, quicquid sit de inceptioe noua ipsius actus, quia forte illa quandoque est necessaria, non autem continuatio. Et ideo aliter dicitur ad argumentum, quod procedit ex falso intellectu, & sic ad nos ponamus intellectum agere in voluntatem, & producere aliquid in ipsa, & mouere ipsam effectiue, quorum nullum ponimus nos. Sed dicimus, quod voluntas effectiue mouet intellectum, intellectus autem mouet voluntatem per modum finis. Ad quintum dicit Bernardus, quod philosophus in illis verbis verum dicit, & quod falsum assumit arguens, scilicet quod philosophus nullam differentiam ponat inter appetitum rationis & sensus, quia immo ponit. Licet enim non ponat in hoc differentiam quin voluntas sequatur firmum iudicium rationis, sicut appetitus sensitiuus illud quod apprehensum est per sensum, tamen si bene consideretur philosophus magnam differentiam ponit, quia voluntas non statim fertur in id, quod apprehensum est, sed expectat iudicium rationis, quod vocat philosophus syllogismum, in quo si conclusio sit adhuc dubia rationi, nondum mouetur voluntas. Si autem sit certa, & dicat ratio hoc omnino esse volendum, pro illa hora voluntas vult illud. Vnde patet, quod non oportet in hoc negare philosophum. Quia autem dicit, quod per hoc tollitur libertas, falsum est, quia libertas solum excludit necessitatem coactionis, quam non ponimus in voluntate. Item nec necessitatem absolutam, quia licet voluntas necessario velit illud, quod ratio dicit omnino esse volendum, tamen hoc non est necessarium simpliciter, quia ratio potest aliud ostendere voluntati, vel considerare illud idem quod prius sub ratione sub qua non est volubile. Vnde non est necessarium nisi quandiu ratio sic ostendit, sicut necessarium est fortem currere, quando currit. Vnde stat libertas cum dicta positione, & similiter liberum arbitrium quantum ad ea, in quibus habet locum. Quia autem dicit, quod in hac vita non potest sic determinari voluntas ut necessario aliquid velit, secundum dicta patet quod immo sed non necessitate absoluta, sicut in beata vita, ubi ratio non potest se diuertere ab ultimo fine viso. Haec Bernardus. Mihi apparet, quod appetitus intellectiuus non differt a sensitiuo

In sola primi suo contra prima

com. 76.

uo quantitas ad hoc, quod vnus illorum moueatur a cognitione quantum ad specificationem actus, & alius non. Actus enim cuiuslibet eorum specificatur ab obiecto cognito, sed in hoc est differentia, quia appetitus sensitiuus in quantum huiusmodi necessario mouetur a quolibet obiecto suo, & quantum ad specificationem actus, & quantum ad exercitium, vel saltem quantum ad specificationem actus. Sed appetitus intellectiuus a nullo obiecto mouetur necessario quantum ad exercitium actus, licet quo ad specificationem actus necessario mouetur ab aliquo obiecto, & ab aliquo non necessario. Hoc autem in nullo derogat libertati simpliciter, nec libertati arbitrii, quae voluntas respectu nullius obiecti habet necessitatem coactionis nec naturalis determinationis quo ad exercitium actus, licet respectu aliquorum habeat necessitatem naturalis determinationis quo ad specificationem actus. Ad sextum dicit Bernardus, quod voluntas in actibus suis regitur a ratione. Quia tamen voluntas expectat deliberationem rationis, & non fertur primo in cursu in bonum ostensum, sicut appetitus sensitiuus, ideo non agit in quantum deliberationem expectat, sed agit in quantum ratione regitur. Et sic hoc dicta positio in nullo est contra libertatem. Haec ille & bene dum tamen addat, quod appetitus intellectiuus non mouetur quo ad exercitium actus nisi a seipso, & a Deo secus de appetitu sensitiuo. Ad septimum dicit Bernardus, quod actus praecedens consilium non procedit in infinitum. Cum enim consilium sit quaedam inquisitio motus, oportet quod fundatur super aliquid certum, & hoc est volitio finis, quo habito quaeerunt media, per quae habeatur finis ille, & hoc fit, per consilium. Vnde volitio finis est actus, qui necessario praecedit consilium, nec procedit ultra, quia finis non cadit sub consilio, ut dicitur tertio ethicis. Finis autem mouet voluntatem ad illum primum actum, & non voluntas seipsam, sicut nec in aliis. Quia autem dicit philosophus velle, quod voluntas non esset dominus suorum actuum, falsum est quia voluntas cum ratione potest aliquid velle, vel non velle, sed voluntas praefere non est domina, quia nec velle nec nolle potest sine ratione. Haec ille & bene, si intelligat ut prius dictum est. Vnde argumenta Henrici directe procedunt contra ponentem cognitionem, vel obiectum cognitum mouere voluntatem per modum cause efficientis, non autem contra ponentes voluntatem moueri a talibus quantum ad specificationem actus de qua duplici motione Bernardus in impugnatione. I. quaestio 14. quolibet Henrici sic dicit. Positio (inquit) quae Henricus tenet, tenet non potest. scilicet ostensio obiecti requiritur solum ad causandum actum ut causa sine qua non, & non ut causa per quam Certum est enim quod actus voluntatis habet speciem non a voluntate, quia tunc omnes actus essent eiusdem speciei. Omne enim quod habet speciem ab anima rationali est vnus speciei cum homine. Et sic velle contraria essent vnus speciei: ergo actus voluntatis sortitur speciem ab obiecto. Illud autem a quo fit actus voluntatis sortitur speciem & specificam determinationem non requiritur ad actum voluntatis solum sicut causa sine qua non, quae nihil influit, & ideo necesse est dicere, quod ostensio obiecti requiritur ad uolitionem sicut causa per quam sicut & terminus specificans motum requiritur ad motum ita quod sola ostensio nihil causans in voluntate non sufficit, sed requiritur realis specificatio actus, quam facit obiectum ostensum, & etiam ipsa motio, quae obiectum mouet voluntatem, & non voluntas mouet se ad ipsam, ut dicit alii. Communius autem uidetur positio Thomae tenenda, quod ponit quod actus volendi non est effectiue ab obiecto, sed specificatiue, sicut motus specificatiue est a termino ad quem, a quo tamen constat, quod non est effectiue, ita quod positio dicentium, quod actus volendi est effectiue ab obiecto, non est tenenda. Nec positio Henrici dicentis, quod etiam, nec specificatiue est ab obiecto. Vnde positio Thomae media, est & uera. A quo autem sit effectiue actus volendi. Dicendum est, quod primus actus voluntatis est a Deo, ut dicitur in fine libri de bona fortuna. Vnde sicut primus motus grauis est a generante, ita primus motus uoluntatis est a creatore. Et iste actus est generalis complacenciae boni, quae per se inest uoluntati, sicut propria passio, ut risibilitas homini. Vnde sicut propria passio ab eodem est

Differentia appetitus sensitiuus & intellectiuus de eodem modo de actu.

Cap. 6.

Vtrum obiectum mouens esse requiritur ad actum voluntatis qua non

est effectiue, a quo & subiectum sic generalis complacenciae vel effectus voluntatis ad bonum est a Deo, quae tamen non videtur addere rationem omnino diuersam a voluntate, vel ad voluntatem, cum ipsa voluntas non sit nisi inclinatio ad bonum in communi. Nihilominus praeter istam affectionem habitualement in voluntate, quae non videtur nisi ordo ipsius ad bonum in communi, sit quaedam affectio actualis, quae non est aliqua determinata volitio, sed generalis complacenciae boni, quae non est voluntatis ut voluntas est, sed ut natura, vel appetitus. Ideo non est in potestate, voluntatis, nec in ea est meritum, vel demeritum. Et ideo istam affectionem primam non habet voluntas a se, quia tunc esset in potestate sua, & ideo necesse est quod habeat eam ab extrinseco, & hoc vel ab obiecto, ut dicunt quidam vel a Deo ut dicunt alii, vel effectiue a Deo, & specificatiue ab obiecto, ut dicunt tertii. Sed dicemus si est effectiue a Deo ista prima affectio quaeerit vtrum sit a Deo per generalem influentiam, quae Deus generaliter operatur in rebus, aut per specialem. Si dicatur, quod per generalem, tunc oportebit quaeerere causam specialem, & immediatam, quae non inuenitur, nisi obiectum vel voluntas, & sic redibunt dicte positiones, quas non tenemus. Si dicatur, quod haec affectio causatur per specialem influentiam Dei, tunc productio huius affectionis erit miraculosa, sicut ea quae vult ex speciali influenza praeter generalem, & sic in primo motu voluntatis semper est miraculum. Dicendum quod ad productionem huius primae affectionis sufficit generalis operatio Dei, nec requiritur specialem, sicut in productione animae rationalis, quae non est nata pro, tunc nisi a Deo: in talibus enim non oportet quaeerere aliud agens praeter primum specialem. Sic autem est de primo motu voluntatis, vel de prima affectione, quae non potest causari effectiue ab obiecto, sicut nec motus a termino ad quem: licet enim motus voluntatis non sit motus proprie dictus, sed operatio per se, tamē sortitur speciem ab obiecto, ad quod est. Vnde velle comedere & velle currere diceret speciem sicut curfus & comestio, quae sunt duo termini, ad quos sunt isti actus. Si dicas quod a cursu concepto & a comestione concepta causantur isti duo actus voluntatis, licet voluntas moueatur ad cursum realem & comestionem realem, & sic ab obiecto concepto causatur effectiue actus voluntatis, sed ab eo ut est quod reale specificatur. Hoc enim duplici modo dicunt se habere obiectum voluntatis ad voluntatem. Et sic licet specificetur ab obiecto ut est terminus ad quem, efficitur tamen ab obiecto concepto ut ab eo quod praedit natura vel tempore actum voluntatis. Sed hoc non videtur, quia si obiectum conceptum causat primam affectionem voluntatis, eadem ratione & omnes alias. Et ideo sicut prima affectio voluntatis non est in potestate nostra, nec meritoria, ita nec alia, & sic perierit tota libertas respectu omnium actuum voluntatis, sicut respectu praemii, & meriti. Non enim meremur, nisi per id quod est in potestate nostra, quia nihil aliud proprie est obiectum nostrum, ergo obiectum ut conceptum non potest causare primum actum volendi efficiendo ipsum, sicut nec alios. Praeterea illud obiectum si agit in voluntate causando in ipsam actum volendi, certum est quod agit naturaliter, & non liber, sicut color agit in visum. Voluntas autem est naturaliter disposita ad recipiendum actum volendi. Si igitur nihil habeat in ipso facere nisi solum recipere, sicut materia formam, vel actionem agentis, ita quod si voluntas nihil agit ad actum volendi, nisi quod recipiat tantum, erit patiens dispositum ad recipiendum semper actum volendi ab obiecto sicut dyaphanum ad recipiendum lumen. Praesente autem naturali agente & patiente disposito necessario sequitur actio, ergo praesente quocumque obiecto voluntatis necessario sequitur actus volendi non magis respectu finis quam cuiuscumque alterius. Et sic voluntas respectu nullius obiecti habebit liberum arbitrium. Praeterea Agens naturale & qualiter dispositum semper natum est facere idem in patiente equaliter disposito. Obiectum autem si agit in voluntatem, naturaliter agit quantum est ex parte sua, quia praesentat se, & voluntas ex quo ponitur pure passiuam respectu actus volendi, quae efficitur, ut dicunt ab obiecto est equaliter disposita, ergo idem obiectum pra-

sentatum voluntati semper causabit idem. Et sic si cursus praesentatur voluntati, & voluntas semel velit currere, semper voluntas vult currere aut si semel praesentatur voluntati, & voluntas nolit currere, nunquam vult currere, quod est inconueniens. Sed dices, quod absolute praesentatio obiecti non causat actum volendi, sed oportet quod determinetur per iudicium rationis, ita quod cum praesentatur cursus voluntati, & non iudicat bonum esse currere pro illa hora tunc voluntas vult cursus, & quando iudicat non esse bonum currere pro illa hora tunc voluntas non vult. Hoc non soluit, quia ratio potest dupliciter iudicare, vel sententia liter: iudicando tunc cursum esse bonum & nullo modo dimittendum, & tunc idem est iudicium de curso, & de vltimo fine vel de habentibus connexionem necessariam ad illud, & in tali casu conceditur, quod voluntas sequitur determinationem rationis. Aliud est iudicium quo ratio iudicat aliquid expediens, non tamen necessarium, sed quasi indifferenter se habens ad vtrumlibet quammis finaliter iudicet magis pro vna parte quam pro alia, ut cum iudicat satis bonum esse cursum vel satis bonum esse currere, licet non necessarium, & tunc talem determinationem non necessario sequitur voluntas, ergo tunc quando sic praesentatur obiectum sine necessario iudicio rationis, quaeerit vtrum causat actum volendi, aut non. Si dicas quod sic tunc causat necessarium, quia naturaliter eodem modo, ac si ratio iudicaret cursum esse necessarium, & sic iudicium rationis non faciet, quod obiectum causat actum volendi qualitercunque, sed semper necessario causabit, & sic peribit liberum arbitrium totaliter respectu cuiuscumque obiecti, & respectu cuiuscumque iudicii rationis, quod falsum est. Vnde si quodlibet iudicium rationis tunc voluntas necessario sequeretur, non plus esset de libero arbitrio in volente quam in manu, quae percutit, cum ratio iudicat esse percutiendum, & voluntas habet hoc velle, si habet sequi omne iudicium rationis tam contingens quam necessarium, nisi quod plus artabitur voluntas ad sequendum quocumque iudicium rationis quam manus, eo quod iudicium rationis non mouet manum nisi per imperium voluntatis, nec voluntas imperabit nisi ratio iudicet imperandum, & sic nihil de libero arbitrio erit plus in voluntate quam in manu. Sic ergo ab obiecto non potest causari effectiue actus volendi, sed specificatiue tantum. Primus ergo actus volendi non potest esse a voluntate, quae ipsa quantum est de se est in potentia ad ipsum actum volendi, & ideo oportet quod fiat actu in genere volentem per aliquid aliud, & hoc est per primam affectionem. Vnde cum illa non sit ab obiecto, item nec a voluntate quia tunc esset in potestate voluntatis, quod est falsum: necesse est primam affectionem voluntatis reduci ad Deum, sicut & ipsam productionem anime rationalis. Et sic illa immediate producit a Deo effectiue. Alii autem actus volendi sunt effectiue a composito, scilicet a voluntate & a prima affectione ad finem, sicut docet Thomas vbiunque loquitur de hac materia. Sicut intellectus factus in actu principiorum mouet se ad conclusiones. Et ideo omnes actus volendi praeter primum, quia sunt in potestate voluntatis oportet, quod sint effectiue ab ipsa, & specificatiue ab obiecto. Sic ergo patet, quod ad actum volendi non sufficit sola ostensio obiecti, sed requiritur ad omnes actus praeter primum, affectio ad finem vel ad bonum commune, & specificatio ab obiecto. Haec Bernardus. In quibus patet quomodo solutiones, quas dabat superius erant intelligendae. Et quae ista sunt secundum mentem Sancti Thomae. Nam prima secundae quae 10. ar. secundo sic dicit. Voluntas mouetur dupliciter. Vno modo quantum ad exercitium actus. Alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo igitur modo voluntas a nullo obiecto mouetur de necessitate. Potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare & per consequens nec actu velle illud. Sed quantum ad secundum modum motionis voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate mouetur, & ab aliquo non. In motu enim cuiuslibet potest a suo obiecto consideranda est ratio, per quam obiectum mouet potentiam. Visibile enim mouet visum sub ratione coloris actu visibilis, vnde si color proponatur visui ex necessitate mouet visum, nisi aliquis visum auertat, quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid

Quo & a qui bus mouetur voluntas necesse est ratio vel non necessario.

quid visum, quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate videret visus tale obiectum. Posset. n. intendere ad ipsum ex illa parte, quia non est coloratum, & sic ipsum visus non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Vnde si proponitur aliquod obiectum voluntati quod sit vniuersaliter bonum, & secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas tendet in illud, si aliquid velit. Non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi, aliquod obiectum, quod non secundum quolibet considerationem sit bonum non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuslibet boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum, & cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quolibet particularia bona in quantum deficiunt ab aliquo bono possunt accipi ut non bona, & secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, & potest in idem ferri secundum diversas considerationes. Hec ille. Ex quibus accipio. 4. Primum est, quod nullum obiectum creatur aliud a voluntate causat effectum actus volendi. Hoc enim est mouere voluntatem ad exercitium actus, quod secundum ipsum non competit nisi Deo, & ipsi voluntati. Secundum est quod obiectum est causa actus volendi quasi finalis & formalis. Hoc. n. est mouere voluntatem quantum ad specificationem actus Tertium est, quod ista copulatiua est impossibilis. Voluntati ostenditur per intellectum. a. sub ratione vltimi finis vel boni omnino perfecti, & secundum nullam considerationem mali, immo secundum omnem sui considerationem boni, nec aliud iudicium, aut ostensio alterius obiecti recta vel reflexa est in intellectu pro tunc, & tamen voluntas non vult actu finem sic ostensum. Ista tamen est bene possibilis. Voluntati per intellectum proponitur, a. sub ratione boni perfecti, & nullatenus sub ratione mali, & tamen voluntas pro tunc non habet aliquem actum volendi, aut nolendi circa. a. Patet quia nulla talis ostensio necessitat voluntatem ad exercitium actus etiam si sit iudicium vltimate conclusiuum de volendo. p. nunc & nullum aliud iudicium, vel estimatio, aut ostensio ad oppositum sit tunc in intellectu. Quartum est, quod ista copulatiua est impossibilis. Intellectus ostendit & proponit a. obiectum voluntati modo predicto, & tamen voluntas odit, aut respuit. a. Patet quia tale obiectum non potest dare tale speciem actui, immo necessario mouet voluntatem ad tale speciem actus, & non ad oppositum. Qualiter autem Deus causet primum actum voluntatis dicitur post. Ad primum. Secundo. contra secundam conclusionem negatur motor. Et ad probationem eius dicitur, quod ad hoc quod aliquod agens habeat aliquem effectum perfecte in sua potentate, non requiritur, quod se solo possit illum producere, nec quod causatio cuiuslibet concurrentis sit in sua potentate, si ly solo excludat causas primas, & ly concurrentis ster & supponat pro eisdem causis primis, sed sufficit quod possit illum producere se solo. i. non concurrere alia causa proxima & eiusdem ordinis cum illo, vel quod habeat in potentate sua causationem cuiuslibet causae proximae concurrentis cum illo. Sic autem est in proposito de voluntate respectu actus sui. Exemplum autem, quod ibi adducitur de intellectu, non probat maiorem in sensu, in quo negata est, quia intellectus non est causa prima simpliciter, sed proxima respectu actus volendi. De hoc. S. Tho. prima parte. q. 82. ar. primo in solutione tertii sic dicit. Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum mouet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui, id quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius requiritur, quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa mouens & naturales causas & voluntarias & sicut naturalibus causis mouendo eas non auferit, quin actus earum sint naturales. Ita mouendo causas voluntarias non auferit, quin earum actiones sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit. Operatur. n. in vnoquoque secundum eius proprietatem. Hec ille. Potest etiam dici, quod maior argumenti solum verificatur de ea, quae vniuersaliter & primarie habet effectum in sua potentate, & independenter, sine suppositione prioris motoris. Modo minor in tali sensu falsa est, quia nulla creatura illo modo habet aliquem effectum in sua parte, sed solus Deus, licet possit habere effectum in sua parte sicut ea

Ad argu. Sco. contra secundam conclusionem dicitur.

secunda proxima dependens a priori, & eius supponens motionem. Ad finem patet per idem. Nam maior solum vera est loquendo de habere effectum in sua parte primarie, simpliciter, & independenter, in quo sensu minor negatur. De hoc. S. Tho. de veritate q. 44. ar. primo in solutione tertii. Deus (inquit) operatur in vnoquoque agente, & in modum illius agens sicut causa prima operatur in operatione causae secundae, cum secunda causa non possit exire in actum nisi per virtutem causae primae. Vnde per hoc, quod Deus est causa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipsae mentes humanae sint causa suorum motuum, vnde non tollitur ratio libertatis. Ad tertium dicitur, quod maior est fallax in casu, quo causa superior mere libere sine quacunque necessitate absoluta est determinata ad euentum talis effectus, nec sic est determinata ad euentum talis effectus, quin possit non esse determinata ad illum, sed ad oppositum effectum. Sic autem est de voluntate & scientia Dei. Et ideo licet effectus contingenter eneiunt per comparationem ad Deum, ita & per comparationem ad voluntatem nostram. Et sic ad probationem minoris per exemplum de voluntate & manu respectu scripturae dicitur, quod quantumcunque voluntas mea esset determinata ad. a. & esset immutabilis & non impedibilis, si tamen illa determinatio esset libera modo predicto, tunc aequae contingenter proveniret a manu sicut a voluntate, nec esset ibi quacunque necessitas, nisi conditionata & non absoluta. Conceditur tamen, quod nullus effectus est contingens ex habitudine ad aliquam causam secundam principaliter, & sicut. ex prima radice contingens, sed solum ex habitudine ad diuinam voluntatem. De praedictis. S. Tho. de veritate vbi supra in sol. 23. dicit sic. Ex praesentia Dei non potest concludi, quod actus nostri sint necessarii necessitate absoluta, quae dicitur necessitas consequentis, sed necessitate conditionata, quae dicitur necessitas consequentis & patet per Boetium in fine libri de consolatione philosophiae. Ad quartum dicitur primo, quod talia signa multum probabiliter negantur a multis secundum dicitur quod concessis signis prioritatis quantum ad nostrum modum intelligendi solum, & nullatenus extra intellectum. Deus in actu voluntatis humanae in primo signo rationis causat perfectam rectitudinem in comparatione ad se, non autem in comparatione ad voluntatem creatam si loquamur de actu peccati. Et cum infertur, quod tunc voluntas nostra in secundo signo non peccat negatur consequentia. Nec valet probatio, quia voluntas in secundo signo potest in rectum velle, & in rectitudinem actus possibilibus absoluta, licet hoc sit sibi impossibile impossibilitate conditionata. Supposito quod Deus in primo signo non causat tale cognitionem. Cum autem dicitur quod voluntas nihil potest in secundo signo nisi quod a prior produxit in primo signo &c. Dicitur quod illa propositio vera est in sensu coposito, sed falsa est in sensu diuiso, vnde tota. p. b. est sophistica. Ad quantum negatur illud conditionale, accipiendo causam totam & pro ea, quae non solum causat totum effectum, immo sola nulla alia cocante causat effectum. Nec valet probatio, quia volitio Dei tunc solum est causa totalis illo modo alicuius effectus, quoniam vult effectum a seipsa esse, & a nullo alio esse. Non semper autem causa illo modo, sed solum quae creat. Quoniam produxit. Pe. voluit illum a seipsa esse, & ab aliis causis secundis esse. a. sole a patre & matre. Et ideo licet volitio Dei sit totalis causa angeli, non tamen actus volendi, quia illi vult esse a causa prima & a causa secunda. Ad sextum negatur minor. Nulla. n. creat a potest esse causa totalis alicuius effectus in genere causae efficientis, vel formalis, finalis, sed solum in genere causae materialis. Et ad primam probationem dicitur, quod esse causam totalem caloribus in genere causae efficientis repugnat creaturam, quia omne ens per participationem provenit ab ente per essentiam, quod necessarium est infinite perfectionis. Et cum dicitur, quod causam quocumque non oportet in infinitum excedere suum effectum, verum est si sit causa proxima dependens a prioris actione supponens, sed falsum est si intelligatur de causa non supponente prioris actionem illam. necessarium est infinita, & per consequens increata. Ad secundam dicitur quod creatura aliqua esse a alio circumscripto, implicat contradictionem, ideo nimirum si hoc posito sequitur quod libet. Vltimus dicitur, quod posito casu illo talis creatura non ageret, nisi esset independens quod ad esse & agere, & sic esset Deus. Vltimus dicitur, quod maior argumenti non maiorem habet euidenciam

in sol. mo. voluntate. ad hoc. q. 44. ar. primo. in sol. mo. voluntate. ad hoc. q. 44. ar. primo.

ad hoc. q. 44. ar. primo. in sol. mo. voluntate. ad hoc. q. 44. ar. primo.

in sol. mo. voluntate. ad hoc. q. 44. ar. primo. in sol. mo. voluntate. ad hoc. q. 44. ar. primo.

in sol. mo. voluntate. ad hoc. q. 44. ar. primo. in sol. mo. voluntate. ad hoc. q. 44. ar. primo.

euidenciam quam ista. Illud agit independenter & tanquam prima causa, quod si esset, omni alio per impossibile circumscripto causaret, & ageret aliquem effectum, & constat quod haec est falsa, ergo & alia, cuius causa est falsa implicatio. Ad primum Henrici contra eandem conclusionem respondet Ber. de gannaco, quod primus motus voluntatis non est a Deo specialius quam ceteri, sed ab obiecto. Quia enim Deus indidit inclinationem volentem ad bonum ideo eius motus voluntatis dicitur esse a Deo. Hec ille. Sed oppositum dicit impugnando Vnde dicitur q. 12. quod libet Henrici, ut supra fuit visum. Vbi etiam postea dicitur primam affectionem habet voluntas necessitatio, quia talis natura est quod inclinatur ad bonum praesentatum sibi bono. Quae quidem inclinatio habitualis est, sed inclinatio actualis ad bonum non potest effici nisi a Deo vt ostensum est. In aliis autem est diuersitas affectionum, quia talem affectionem habet voluntas ad finem, vt ipso praesentato necessario feratur in ipsum, & moueat se in ipsum. Sicut enim a Deo mouetur in actu per affectionem ad finem, vt conuertat se ad hunc finem particularem vel illum, in hoc sequitur demonstrationem determinationem rationis. Aliam autem affectionem habet ad ea, quae sunt ad finem, ad quae non habet affectionem nisi propter affectionem finis. Vnde & per affectionem finis mouet se ad ea, quae sunt ad finem, vt sic semper moueatur finis affectionibus, vt dicit Anselmus. Hec ille. Et consonat dictis Sancti Tho. prima se cunda q. 9. ar. 6. in solutione tertii, vbi dicit sic. Deus mouet voluntatem hominis sicut vniuersalis motor ad vniuersale obiectum voluntatis, quod est bonum, & sine hoc vniuersali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum Deus mouet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum sicut in his quos mouet per gratiam. Hec ille. Ex quibus apparet mihi quod prima motio voluntatis est a Deo ad volendum bonum in vniuersali, sed si quaeratur an ad illum primum actum voluntas habeat le aliquo modo actiue, vel solum pure passiuue. Dicendum mihi videtur, quod omnis actus voluntatis, qui proprie est actus secundus est ab ipsa voluntate effectiue. Aliter non videtur, quod possit vere dici actio immanens, sed magis transiens, si nullo modo procederet a suo subiecto, sed totaliter ab extrinseco actiue. Sed illa prima motio voluntatis a deo ad vniuersale obiectum voluntatis magis habet rationem actus primi quam actus secundus, & ideo quantum ad illa vniuersalia potest habere pure passiuue. Verum tamen nunquam illi actus primus est sine aliquo actu secundo, qui est effectiue a voluntate, quia semper illam generalem affectionem ad bonum concomitantur affectio ad aliquod particulare bonum, sicut videtur dicere S. Tho. 4. sen. d. 49. q. 1. ar. 3. quantum ad cula. 3. vbi sic dicit. Bonum quod est obiectum voluntatis, est in rebus, vt dicit philosophus. 6. metaph. & ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad re extra existentem. Quis autem res prout est in anima possit considerari finem rationem communem praetermetam rationem particulari, res tamen extra animam non potest esse finem rationem, nisi cum additione propriae rationis. Et ideo oportet quod quicumque voluntas fertur in bonum, quod fertur in aliquod bonum determinatum. Et similiter quicumque fertur in summum bonum oportet quod fertur in summum bonum huius vel illius rationis. Quamuis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat vt in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod fertur in tale beatitudinem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinuenit in hoc vel in illo summum bonum hominis consistere. Et ideo quicumque appetit beatitudinem actualiter, coniungitur ibi naturalis appetitus & appetitus rationalis. Hec ille. Ex quibus satis patet ad argumentum, quod aliter primus motus voluntatis est a Deo quam alio. Ad finem respondet S. Tho. 1. par. q. 105. ar. 4. in solutione tertii, vbi sic dicit. Si voluntas ita mouere ab alio, quod est nullatenus moueretur opera voluntatis non imputarentur ad meritum nec ad demeritum. Sed quia per hoc quod mouetur ab alio, non excluditur quin moueatur ex se, ideo per consequens non tollitur ratio meriti, nec demeriti. Hec ille. Item ad illud quod dicit, quod voluntas non agit

sicut appetitus sensitius. Respondet S. Tho. prima parte, q. 60. ar. 1. in solutione. 2. vbi sic dicit. Omnia quae sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo praeter primum agens, quod ita agit, quod nullo modo agitur ab alio, in quo idem est natura & voluntas. Et ideo non est inconueniens si angelus agitur, in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab actore naturae suae, non tamen sic agitur, quod non agatur cum habeat liberam voluntatem. Hec ille. Ex quibus patet ad argumenta, vnde breuiter Henricus & Scotus decepti sunt in hoc quod putauerunt liberam arbitrium & voluntatem vniuerso dici de Deo & creaturis, & quod tanta libertas inesset voluntati creatae sicut increatae, ita quod sicut diuina voluntas a nulla prior voluntate determinatur, aut necessitatur, aut mouetur ad actum suum, ita nec voluntas creata, quod saluum est, vt patet inspiciendo praedicta. Omnis enim effectus creaturae aliquam necessitatem habet saltem ex suppositione prioris causae. Ad primum Henrici contra tertiam conclusionem dicitur primo, quod illud non probat, quod obiectum in esse reali sit aliquo modo causa de per se actus volendi, sicut bene probat Gregorius, quia contingit obiectum talis actus non esse, nec fuisse in rerum natura, ut cum quis appetit aliquid, quod nec est, nec fuit, nec erit, secundo dicitur, quod dato quod obiectum in esse cognito vel cognitio obiecti sit aliquo modo causa de per se actus volendi non tamen oportet quod illa causalitas sit effectiua vel productiua, sed specificatiua & determinatiua per modum formae vel finis. Et de hoc bene dicit Ber. vbi supra. Item in impugnatione. 26. quaest. 12. quodlibet Henrici sic dicit. Hic videnda sunt duo, a quo, scilicet actuatur voluntas, & a quo determinatur. Circaprimum sciendum est, quod actuari ab aliquo dupliciter potest intelligi, scilicet effectiue & formaliter, sicut aliquid dealbatur a pictore & albedine. Loquendo ergo formaliter est certum est, quod voluntas actuatur actu volendi, quia per actum volendi voluntas reducitur de potentia in actum. Vnde sicut materia actuatur per formam, & tamen non fit forma, sic voluntas per actum volendi, licet ipsa non fiat actus volendi. A quo autem actuatur effectiue dicit Henricus, quod ab ipsa voluntate, quia ipsa metuducit se ad actum volendi. Si enim ab alio duceretur iam actus volendi, non esset in potestate sua, quod enim inest rei ab alio, non est in potestate eius. Sed nihil est magis in potestate voluntatis quam actus volendi, quia solus ille est, qui ab exteriori impediri non potest. Actus enim imperari impediri possunt per impedimentum in aliis potentibus eo quod sunt actus aliarum potentiarum. Et sic si actus volendi esset ab alio, & non a voluntate nullus actus erit liber. Ita quod dicunt, quod licet actus voluntatis sit a voluntate, non tamen sine obiecto, quod est causa non propter quam sed causa sine qua, non hoc non videtur necessarium, quia ab illo est aliquid effectiue, a quo habet formam & speciem, sicut quia graue habet formam & generantem, est ab illo effectiue, sed actus voluntatis sortitur speciem ab obiecto & non a voluntate, & sic videtur quod actus voluntatis sit effectiue ab obiecto. Sed sciendum quod voluntatis obiectum dupliciter se habet ad ipsam. Vno modo vt mouens ipsam, & causans in ea actum volendi, & hoc facit obiectum apprehensum ab intellectu, quia existens in intellectu causat actum in voluntate. Alio modo vt terminans actum voluntatis, & hoc facit obiectum extra non in voluntate mouetur ad similitudinem boni, quae est in intellectu, sed ab bonum reale, quod est extra. Et secundum hoc dicitur sexto metaphisico, quod bonum & malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus nihilominus licet obiectum dupliciter respiciat voluntatem, tamen est vnum obiectum, quia similitudo boni, quae est in intellectu, non mouet voluntatem ad volendum, nisi in virtute boni quod est extra, vbi autem est vnum propter alterum, utrobique est tantum vnum. Sic ergo similitudo boni, quae est in intellectu, causat actum volendi in voluntate. Conuenientius autem dicitur, quod primus actus volendi est a deo, qui quidem actus est velle finem, vel quaedam generalis complacentia boni, quam habet voluntas a natura sua. Vnde, sicut primus motus grauis est a generante, & non ab alio effectiue, sic primus actus voluntatis est a create. Voluntas autem facta in actu

Voluntati obiectum dupliciter se habet ad ipsam.

Tex. com. 8.

actu per volitionem, vel generalē cōplacentiā boni, mouet se ad alios actus volendi. Et sic ipsa per aliud. i. per affectio nē finis causat in se effectiue actū volendi, quē specificat obiectum, sicut terminus motus motū. Sic ergo sunt tres pōnes de actu volendi prima dicit, q̄ est a voluntate secun da q̄ ab obiecto, tertia q̄ a Deo, quantum ad primū actū, quā vī philosophi in libro de bona fortuna, vbi vult, q̄ rō. i. voluntas mouetur a Deo primo motu suo. Quod non vī propter aliud dicit, nisi quia voluntas habet hanc naturam a Deo, vt oblatō sine moueat se ad ipsum, quia cum ipsa de se in potentia erat ad hunc motum, iste motus effectiue non attribuitur ei, sed Deo sicut motus grauis generanti. Ad rōnē ergo secundā pōnis, quā ponit q̄ actus volendi est effectiue ab obiecto, dicendum quōd non sed spe cificatiue. Sic enim est de actu mouendi, quia ab alio est ef fectiue. Ita mouente, & ab alio specificatiue, quia a termino ad quē, vt patet quinto phy. ergo actus volendi potest esse a voluntate effectiue, & ab obiecto specificatiue. Et sic non est verum quod assumit, q̄ ab illo est aliquid effecti ue, a quo sortit speciem. Et s̄m hoc tertia pō verior est, & color, & sic patet vnde actuatur volūtas effectiue. Nec po nitur q̄ s̄m idem voluntas in potentia & in actu, quia pri mum motum. i. actū voluntatis habet a Deo, & p̄ illū re ducit se in actum volendi ea, quā sunt ad finē ad quē actū est in potentia formali, & in actu virtuali. potens produ cere actū volēdi, & iō reducit se ad actū formale de pōtia formali, quod non est reducere se simpliciter ad actum. Hoc. n. impossibile est q̄ aliquid reducat se ad esse simpli citer, sed cū est in actu primo pōt se reducere ad operari. Hęc ille. Ex quibus patet r̄sio ad primū & s̄m & ter tiū. & iō dī q̄ r̄sio, quam arguens recitat bona est. Tunc ad primā eius improbatōne dī, q̄ de illa pōne Henrici di centis obiectū esse cām sine qua nō vel paccidēs, sicut re mouens prohibens, non curamus, nec hēmus eā sustinere. Ad secundā replicā patet per idē, quia non dicimus q̄ sit cā remouens prohibens, sed q̄ mouet, p̄ modū finis, & vt rō agendi. Ad tertiā dī, q̄ nos nō ponimus, q̄ quodlibet obiectum voluntatis sit finis voluntatis, sed quod nihil est obiectū volūtatē nisi quia propositi sub rōne finis, vel ordi nati in finē, & hoc siue sit finis ipsius suppositi volentis, siue alicuius suę potētię, vel actus, vel effectus, & oē tale propositū sub ratione finis mouet voluntatē nō effectiue, sed alio mō. Ad quartā dī, aliquid actū procedere a cogni tione finis contingit dupliciter. sicut a cā efficiente, vel sicut a rōne agēdi. Si primo mō intelligat, antecedens falsum est. Si secundo mō concedit. Sed tunc non est ad propositū arguentis, nec cōtra nos. Et tū dicit arguens, quod actus vo luntatis non pōt aliter procedere a cognitione finis, nec regulari per illā, nec illā participare, nisi quia cognitio pro ducit effectiue volitionē. Negatur, quia alius est modus p̄ cedēdi prater illū, sicut supra paruit. Ad aliud quod ibidē contra r̄sionē ibidē datā adducitur, quod ly s̄m p̄ dicit cam efficientē, dī quod hoc non est verū, sufficit. n. quod dicat rōnē agēdi specificantē, licet non elicentē actū. Ad primū aliorū r̄ndet Greg. d. q̄ cum infertur quod voli tiones nō capiūt formale distinctionē ab obiectis, duplex pōt esse sensus. Vnus quod volitiones distinctōrū obiecto rū spē nō sunt formaliter distinctę. Et in hoc sensu negat consequentia. Alius sensus pōt esse, quod licet volitione obiectōrū spē distinctōrū sint formaliter distinctę, han. tū distinctionē non capiunt effectiue ab obiecto. Et in hoc sensu conceditur consequens, quoniam sicut volitiones non efficiuntur ab obiectis, ita nec earum distinctiones. Hęc ille & bene. Tamen addendum est, quod obiectōrū di stinctio in esse cognito aliquo modo est cā distinctionis volitionum, licet non per modum causę efficiētis: De hoc Ber. vbi supra. Sicut inquit terminus motus per se determi nat, & specificat motum, sic obiectum actum volendi. Nec tamen est causa propter quam in genere efficientis pro prie, sed specificatiue, sicut terminus non efficit motum li cet tamen specificat illum, & ideo magis est causa propter quam in genere formę cuius est specificare. Non enim est idem modus specificandi omnia, sed permanentia specifi cantur per formam inherētem, successiua autem per ter tium, vt patet in motu, in quo super est aliquid de termi

no specificante, quia omne quod mouetur, habet aliquid de eo, ad quod mouetur. Actus autem voluntatis magis assimilatur motui quam actus intellectus, & ideo licet ac tus intellectus sortiatur speciem a similitudine obiecti in formante intellectum, & elicente actum intellectus, actus tamen voluntatis, qui elicitor a voluntate sine specie infor mante voluntatem sortitur speciem ab obiecto, ad quod est, & ad quod terminatur. Hęc Ber. & satis cōformiter di ctis Sancti Thom prima secundę. q. 1. ar. 3. Ego tamen ad do, quod obiectum voluntatis dat speciem actui nō tantū secundum esse, quod habet extra intellectum, sed potius secundum esse cognitum, quod habet in intellectu. Ad se cundum dicit Greg. negando primam consequentiam. Et quia arguens non probat eam, nō oportet vterius dicere. Et utique consequentia non valet, quia nobilitas rei non solum dependet a causa efficiente, sed etiam a formali. Ad tertium dicit Greg. quod nullus actus volendi lapidem de pendet essentialiter immediate a lapide, & quidam nec me diate, nec immediate, vt pote de lapide non existente, aut tantummodo abstractiue apprehenso. Quidam vero me diate tantum, ut qui est de lapide intuitiue apprehēso, quo niam talis volitio dependet immediate a notitia intuitiua lapidis, quā a lapide dependet. Et quod assumitur, quod mensurati ad mensuram est essentialis dependentia. Non est vniuersaliter verum proprie loquendo de dependentia cum de non existente possit haberi notitia, quā ad ipsum velut ad mensuram referuntur. Hęc ille, & satis bene. Nisi quod assumit aliqua fallā apud nos. Primum est, quod no titia intuitiua intellectiua lapidis immediate cauferur a la pide. Secundum est, quod illa notitia sit causa effectiua par tialis actus volendi lapidem. Tertium est, quod volitio lapi dis non existentis nullam dependentiam habeat ad lapi dem in quocunque genere causę, nec ad quocunque esse lapidis huius reale siue cognitum, ideo dicitur ad argumen tum, quod solum concludit, quod volitio lapidis aquali ter dependeat a lapide in esse cognitum. Non tamen conclu dit, quod illa dependentia sit ad causam efficientem, sed so lum ad rationem agēdi. Ad quartum dicit Greg. quod si bonum magis possit diligi præsens quam abñs, hoc est, quā perfectius apprehenditur cum est præsens, quam dum est abñs, & sic solum mediate facit ad actum vo. endi causan do, s. notitiam, quā est causa dilectionis. Hęc ille, & bene, dum tamen causalitas notitię respectu volitionis sane in teligatur. Ad octauum dicit, quod ex diuersis viis sunt di uerī appetitus mediantibus visionibus illorum visorum. Et sic patet ad argumenta contra conclusiones. Verū quia in solutionibus prædictis sæpe dictum est, quod nec intelle ctus, nec actus eius est causa effectiua volitionis, ideo con tra hoc arguit Adam & Greg. primo sic. Si sola voluntas esset immediata causa productiua liberę volitionis, sequi retur quod naturaliter voluntas posset velle incognitum. Consequens est contra experientiam & contra Aug. de trinitate in multis partibus, & tertio de libero arbitrio ca pitulis. 53. & 54. consequentiam probo, quia omnis res, si ne qua res alia non potest naturaliter producti est per se cā vel dispositio causę necessaria, vel causa causę illius, vel ef fectus naturaliter consequens eā. Puto quod huic intan tia inueniri non possit. Sed si sola voluntas sit causa imme diata productiua liberę volitionis notitia rei volitę non est causa volitionis, quia nec finalis, nec formalis patet, nec efficiens per hypothēsim. Item non est necessaria dispositio causę illius, quoniam voluntas ex se ex sufficienter apta recipere volitionem, & per hypothēsim est sufficienter etus productiua. Patet etiam quod non est causa esse. Item non est effectus necessario consequens eam, cum sit naturaliter prior ea. Potest etiam res cognosci, etio quod non dili gatur, & non econuerso. Secundo quod hoc videtur de in tentione Aug. 15. de trinitate. c. 23. ubi vult quod amor, p̄ cedit de scientia, & c. 26. dicit, quod amor de gignente mē te, & de gignita notitia tanq̄ de parente & prole procedit. Item ad implicitā lib. 1. q. 2. dicit, quod uocatio, quā utiq̄ est notitia est effectrix bonę voluntatis. Tertio. Quia ista ē mens Cōmentatoris tertio de anima cōmento. 49. vbi vult q̄ scientia est causa desiderii, & cōmento. 56. eiusdē libri dicit, quod oīs appetitus fit ex imaginatione. Itē. 12. meta phy.

phys. commento 36. ait, q̄ forma balnei, quā est in anima, est agens desiderium. & quod propter illam tanquam pro pter causam efficientem desideramus formam, quā est ex tra animam, & infra. Desiderium inquit est propter æsti mationem eius, quod est aliquid ens bonum. Item cō meuto 38. dicit, quod cōprehensio est causa voluptatis. Ex quibus omnibus patet, quod notitia est causa effectiua actus voluntatis. Ad primum istorum dicitur, quod solum concludit, quod cognitio est causa per se volitionis, quod concedimus, & cum dicit quod non est causa formalis, nec finalis, patet quod hoc est negandum secundum prædicta. Ad secundum dicitur, quod August. intelligit, quod amor procedit de scientia vel notitia non tanquam ex causa effi ciente vel agente, sed tanquam ex ratione agēdi, quomo do causat finis, vt supra dictum est. Ad tertium patet per idem. De prædictis dicit S. Thom. de virtutibus. q. 2. arti. 3. Vnusquisque actus formam & speciem recipit secundum formam agentis, vt calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est obiectum ipsius, quod est bonum & finis, sicut intelligibile est forma intellectus &c. Et loqui tur de obiecto non prout est extra, sed prout est cognitum. Nam notitia obiecti est ipsi voluntati formalis ratio agē di, pro quanto dat speciem actui voluntatis, licet illum an te eliciat. Ad argumentum factum in princip. q. patet solu tio per prædicta. Et hæc de quæst. Benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO XXVI. QVAESTIO I.

Utrum gratia sit virtus.



IRCA vigesimam sextā distinctionē, 2. sent. q̄rit. Utrū grā sit virtus & arguit q̄ sic. Nā in litera dicit magr post Aug. q̄ grā p̄ueniens est fides per dilectio nē operās, sed fides est virt' igit & grā. Nō oppositum arguitur, quia omnis virtus est in aliqua potentia determi nata animæ, sicut in subiecto, sed gratia non est subiectiue in aliqua potentia animæ, sed in essentia: igitur &c.

In hac quæstione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In ter tio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit hæc prima conclu sio. Gratia differt realiter a virtute. Hanc ponit S. Thom. 2. sent. dist. 6. q. 1. artic. 2. vbi sic dicit. Cir ca hoc sunt diuersę opinionēs. Quidam dicunt, q̄ gratia & virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione, quia gratia dicitur s̄m q̄ ho minem Deo ac ceptum reddit, virtus autem dicitur s̄m q̄ est principium recti operis, sed hoc non videtur cōueniens, quia si virtus ab eodem haberet, q̄ esset virtus, & q̄ ho iem Deo gratum redderet, oporteret q̄ omnis virtus hoc faceret. Et cum quædam virtus per actus acquiratur, sequere tur s̄m hęc s̄m Pelagij, q̄ ex libero arbitrio homo efficere tur gratus Deo. Si aut ab alio esset, quod sit virtus, & quod gratum reddat, oportet q̄ gratia & virtus nō sint omnino idem s̄m rem. Diuersis. n. effectibus, qui ei iū inueniuntur, diuersa erunt principia, & ideo alij dicunt, q̄ virtus & gratia realiter diff. runt, non autem ita q̄ sint diuersa per essentiam, sed q̄ ex gratia & virtute efficitur vnū, sicut ex forma & ex eo, cuius est forma. Dicunt. n. q̄ hoc modo gra tia se habet ad virtutem sicut lumen manifestans colorem ad ipsum colorem. Vnde sicut lumen efficitur quodam mo do vnū cum colore existente cum eo in eodem subiecto, ita etiam dicunt, q̄ gratia coniungitur virtuti in eo dem subiecto, vt in formans ipsum. Ponunt. n. q̄ proprie loquendo subiectū gratię est potentia. Sed istud etiam non vī conue niens, quia cum dī q̄ ex colore & lumine efficitur vnū, aut accipitur lumen, quod est de cōpositione coloris, cum hy postasis coloris sit lux, & sic reditur in primam opinionē. s. q̄ gratia & virtus sint idem s̄m rem. Non. n. lumen quod est de cōpositione coloris, re differt a colore, aut accipi

tur lumen quod est in aere circumstanti, & hoc constat q̄ est in alio subiecto a colore, & per essentiam ab eo differt. Similiter etiā si accipiatur lumen prout participatur in su perficie corporis terminati, in quo est color, de necessitate per essentiam a colore differt, quod patet ex hoc, q̄ ad tene nientē & recedēte lumine, nihilominus idem color manet, quod non esset, nisi per essentiam a colore differreret. Simili ter etiam oportet, q̄ vel virtutes efficiantur Deo gratę per aliquid a Deo influxum, & sic oportet illud per essentiam differe a virtute. Cum etiam quædam virtutes infusę, vt fides, & spes recedente gratia maneant informes, vel opor tet q̄ virtutes Deo sint gratę sine hoc, q̄ aliquid addatur a Deo infusum, & sic gratia nihil creatum in anima ponit, vel nihil aliud realiter a virtute distinctum, & ideo dicunt alij, q̄ gratia essentialiter differt a virtute. Oportet. n. perfe ctiones perfectibilibus esse proportionatas. Vnde sicut ab essentia animę fluunt potentie ab ipsa essentialiter differen tes sicut accidens a subiecto, & tamen omnes vniuntur in essentia animæ sicut in radice, ita etiā a gratia, quæ est per te ctio essentia animę, fluunt virtutes, quę sunt perfectiones potentiarum ab ipsa gratia essentialiter differentes, in gra tia tamen coniunctę sunt sicut in sua origine, per modum quo diuersi radij ab eodem corpore lucente procedūt. Hęc ille. Simile dicit prima secundę. q. 1. 10. artic. 3. Quidam (in quit) posuerunt idem esse gratiam & virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem, vt gratia dicitur s̄m q̄ facit hominem Deo gratum, vel secundum q̄ gratis datur, virtus autem s̄m q̄ perficit ad bene operan dum. Et hoc videtur sensisse magister in 2. sent. Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non pōt, quia vt dicit Philosophus 7. Phys. virtus est dispositio perfecta. Dico autem perfectum, quod est dispositum secundum nat uram. Ex quo patet, q̄ virtus vniuersaliusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quādo scilicet in vnum quodque sic est dispositū secundum q̄ congruit nat urę suę. Manifestum est autem, q̄ virtutes acquisite per actus humanos sunt dispositiones, quibus homo cōuenien ter disponitur in ordine ad naturā, quā homo est, virtutes autem infusę disponunt hominem alio modo, & ad al tiorem finem, vnde etiam oportet, q̄ in ordine ad aliquā al tiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad diuinam nat uram participatam, s̄m q̄ dicitur prima Petri 2. Maxima & pretiosa vobis promissa donauit, vt per hoc efficiamini diuinę naturę consortes. Et secundum acceptionem huius naturę dicitur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid prater virtutes acquisite, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale, ita etiam in sum lumen gratiæ, quod est participatio diuinę naturę, est aliquid prater virtutes infusę, quæ a lumine illo deriuantur, & ad illud lumen ordinantur. Vnde & Apostolus dicit Ephes. 5. E ratis aliquando tenebrę, nūc autem lux in Dño, vt filij lucis ambulatē. Sicut. n. virtutes acquisite perficiunt hominem ad ambulandū congruenter lumini naturalis ra tionis, ita virtutes infusę perficiūt ho iem ad ambulandum congruenter lumini grā. Hęc ille. Simile dicit de veritate. q. 27. art. 2. vbi sic ait. Quidam dicunt, q̄ gratia est idem per essentiam, quod virtus s̄m rem, differt autē s̄m rationem, vt virtus dicatur s̄m q̄ perficit hominem ad operandū, gratia vero s̄m q̄ reddit hominem & eius actū Deo acceptum, & inter alias virtutes præcipue charitas est gratia s̄m eos. Alij vero dicunt ecōtrario, q̄ charitas & gratia per essentia dif ferunt, & hæc opinio rationabilior est. Cum. n. diuersarum naturarū sint diuersi fines, ad consecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria præxięntur. s. natura proportio nara ad finē illū, & inclinatio in finē illū, quæ est naturalis appetitus finis, & motus in finē. Sicut patet in terra, in qua est natura quædam, per quā competit tibi esse in medio, & hanc naturam sequitur inclinatio in locū medium, s̄m quā appetit naturaliter talem locum, etiā cum extra ipsum per violentiam detinetur, & ideo remoto prohibēte deorsum mouetur. Homo autē s̄m naturam suam proportionatus est ad quendam finem, cuius habet naturalem appetitum, & s̄m naturales vires operari pōt: d cōsecutionem illius finis, qui finis est aliqua cōtemplatio diuinorū qualis est ho i possi bilis s̄m facultatē naturę, in qua etiā Phil. vltima hominis Capreolus 2. Sent. Ff felicita.

Sicut ab essen tia fluunt potentie, ita a gratia fluunt virtutes.

Text com 17. Differtia in ter virtutes ac quitate & in fulas.

Ad cōsecutio nem alicuius finis in rebus naturalib. tria præxięntur.

felicitatem posuerunt, sed est alius finis, ad quem homo à Deo præparatur naturæ humanæ proportionē excedens. Vita æterna, quæ excedit proportionem cuiuslibet naturæ creatæ soli Deo connaturalis existens. Vnde oportet quod homini detur aliquid nō solum, per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illi, sed etiā per quod ipsa natura hominis eleuetur ad quandā dignitatem sicut quæ talis finis sit ei competens, & ad hoc datur grā. Ad inveniendum aut affectū in hunc finem datur charitas. Ad exequendum aut opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes, & ideo sicut in rebus naturalibus est aliud natura ipsa quam inclinatio naturæ, & eius motus vel operatio, ita in gratuitis est aliud grā à charitate & alijs virtutibus, & quæ hæc comparatio sit recte accepta patet per Dionysium in 2. cap. cœlest. Hierar. ubi dicit quod non potest aliquis habere spirituale operationē nisi prius esse spirituale accipiatur, sicut nec operationem alicuius naturæ nisi prius habeat esse in illa natura. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Perfectiones gratiæ proportionant perfectionibus naturalibus præsertim in eodē supposito, sed in perfectionibus naturalibus eiusdē suppositi sic est, quod aliud est natura, per quā suppositū proportionatur fini, & aliud est inclinatio in finem, & aliud est illud, per quod operatur ad finem consequendū. Igitur ita erit in perfectionibus gratuitis, quod alia perfectio supernaturalis erit, per quā creatura rationalis proportionata est beatitudini supernaturali, & hæc dicimus gratiā, aliud vero erit inclinatio in illum finem, quæ dicimus charitatē, & aliud erit virtus executiva motus in finem. Item sic. Virtutes infusæ altiores ad altiore finem disponunt, & in ordine ad altiore naturam, sed virtutes infusæ altiores sunt virtutibus acquisitis: ergo ad altiore &c. Illa aut natura, ad quam disponunt, non est nuda essentia creaturæ rationalis: erit ergo quædam participatio diuinæ naturæ. Hanc aut vocamus gratiam &c. Secunda conclusio. Gratia nō est subiectiue in aliqua potētia animæ, sed in essentia aīe. Hanc ponit S. Tho. prima secundæ. q. 110. art. 4. ubi sic dicit. Ita quod ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idē quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subiecto. Nam potentia animæ est proprium subiectum virtutis. Si aut gratia differat à virtute non potest dici quod potentia animæ sit gratiæ subiectum, quia oīs perfectio potētia animæ habet rationem virtutis, vnde relinquatur quod sicut grā est prior virtute, ita habeat subiectum prius potētis animæ, ita. q. sit in essentia animæ. Sic ut enim per potētiam intellectiua homo participat cognitionem diuinam per virtutem fidei, & sicut potentiam voluntatis amoris diuinum per virtutem charitatis, ita etiā per naturam animæ participat sicut quandam similitudinem naturam diuinā per quandā regenerationem sicut recreationem. Hæc ille. Item ibidem. Per gratiam regeremur in filios Dei, sed generatio prius terminatur ad essentiam quam ad potētiam: ergo prius est in essentia animæ quam in potētis. Eandem conclusionem tenet 2. sent. ubi supra art. 3. ubi sic dicit. Ab omnibus cōter dicitur quod gratia respicit essentiam animæ, virtus vero potētiam, sed qualiter hoc intelligendum sit, à diuersis diuersimode traditur. Quidam enim hoc accipere volunt sicut appropriationem quandā, & nō proprie dictum. Cum enim virtus dicatur sicut quod est operationis principium, operatio aut potētiam sequatur, conuenienter virtus ad potētiam refertur. Gratia aut effectus est ut Deo acceptū faciat. Hoc aut per prius respicit ipsam animam quam operationes eius, vnde Genes. 3. dicitur quod Deus respexit ad Abel & ad munera eius, quasi per prius acceptas offerentem quæ ea, quæ offeruntur. Quidam vero accipiunt hoc proprie dictum dicentes quod proprium & primum subiectum gratiæ est essentia animæ, virtus aut est potētia. Et hoc rationabilis est, & dicitur Dionysij consonat. Cum enim operatio supra facultatē naturæ operantis non extendatur oportet quod si operatio alicuius supra id, quod naturaliter potest, extenditur, quod etiā natura quodammodo supra se ipsam eleuetur: cum ergo actus meritorij facultatem humanæ naturæ excedant, quia in eos solis naturalibus homo nō potest, non possunt uti actus ab homine procedere nisi quodammodo natura humana in esse altius esset subleuata, vel sublimata. Et ideo dicit Dionysius in 2. cap. cœlest. Hierar. quod sicut in rebus naturalibus est quod illud, quod non habet speciem

Ad quod dicitur hoc gratia ad quod charitas, & ad quod ceteræ virtutes.

Gratia est in essentia animæ et virtus in potentia.

per generationem acceptam, non potest habere operationes speciei debitas, ita ille qui non est adeptus diuinum esse per spirituales regenerationem, non potest participare diuinas operationes: oportet ergo quod primum donum, quod homini diuinitus infunditur gratis hunc habeat effectum, quod ipsam essentiam animæ in quodam diuinum esse eleuet, ut idonea sit ad omnes operationes diuinas. Et ideo quia vnumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur, sicut substantia, ens, ideo tale donum, quod essentiam animæ nobilitat, principaliter gratia vocatur, & etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, vnde speciale nomen fortitur, & ideo proprie & per se gratia respicit essentiam aīe sicut subiectum. Hæc ille. Idem ponit de veritate. q. 27. art. 6. Ex quibus potest formari talis ratio. Omnis perfectio inhærens subiectiue potētia habet rationem virtutis, sed gratia non habet rationem virtutis quia non est perfectio inhærens potētia. Restat ergo quod inhæret essentia. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quæstio autem secundum articulum restat obiectio ad aduersariorum ponere. Et quidem contra primam conclusionem arguit Scotus probando, quod gratia non se habeat ad virtutes infusæ sicut anima ad potētias, & lumen naturale ad virtutes acquisitas, primo. Quia ex hoc sequitur, quod fides non possit remanere informis, quia non possit perficere non manente illo lumine in ordine ad quod perficit, sicut nec virtus acquisita potest manere virtus non manente naturali habitudine eius, ad quod respicit, videlicet prudentia. Et si dicatur quod est assignare gradus in gratia, & secundum gradum inferioriorem est fides & spes, & secundum superiorioris meretur nomē charitatis, & ita inferior potest manere sine superiori, & hoc modo fides & spes manent sine charitate. Contra hoc. Quia eadem essentia non potest ita diuersimode perficere potētias animæ. Item quia illæ tres virtutes spes fides & charitas manent in patria. Manebit enim tunc perfecta gratia, & ita omnes virtutes secundum istam opinionem. Secundo. Quia quæcumque excellentiæ tribuuntur gratiæ, tribuuntur charitati. Vtraque enim essentialiter diuidit filios regni & conditionem sicut Augu. 15. de ciuitate Dei cap. 18. Vtraque etiam est forma virtutum, & neutra potest esse informis, & vtraque conuenit vltimo fini perfecta coniunctione, qualis potest esse in via, & si ponatur distincta à charitate, superflueret altera illarum, quia vnicuique sufficeret. Arguit etiam Aureolus, quod aliqua virtus sit formaliter gratia. Primo. Quia fides est virtus specialis distincta contra charitatem, & fides est formaliter gratia: igitur aliqua virtus est charitatis distincta sunt formaliter gratia, cōsequenter patet de se. Antecedens probatur per magistrum, qui dicit in litera, quod gratia præueniēs est fides quæ iustificatur: igitur &c. Confirmatur. Quia gratia nihil aliud est quā illud quo aliquis est formaliter Deo acceptus, sed per alias virtutes à charitate quis est acceptus Deo formaliter: &c. Maior patet, sed minor probatur per Apostolum Hebr. 11. Sine fide impossibile est placere Deo. Confirmatur hoc. Quia decepta fide habens charitatem non est Deo acceptus & gratis: ergo charitas vt distinguitur ab alijs virtutibus non est gratia per essentiam, quia omni alio circumscripto, ipsa non reddit acceptum Deo. Item eadem minor probatur sic per illud Isa. 66. Super quem requiescet spiritus meus, supple per amorem & placitum nisi super humilem corde, & timentem sermones meos: igitur humilitas & timor reddunt formaliter Deo acceptum. Secundo. Illud reddit formaliter acceptum Deo, quod facit hominem conformem ipsi Deo. Hoc patet, quia gratitudo & dilectio fundantur super vnitatem & conformitatem quandam, & secundum perfectiones similes est amicitia, sed multæ virtutes aliæ à charitate reddunt hominem conformem Deo, vnde Mattheo quinto cap. Vt sitis perfecti sicut pater vester cœlestis perfectus est, qui facit oriri solem suum & cetera. Et loquitur de dilectione proximi. Et similiter loquens de misericordia dicit, Estote misericordes & cetera. Et de mundis dicit. Sancti estote, quoniam sanctus sum. Confirmatur hoc. Quia Deus necessario diligit virtutem suam, puta iustitiam misericordiam, & alias perfectiones, quæ sunt in eo: ergo secundario diligit ex necessitate perfectiones cōsimiles, quæ sunt in creatura, quoniam

Cōtra primam conclusionem arguit Scotus dicitur 27. Verum gratia se habeat ad virtutes infusæ sicut anima ad potētias & lumen naturale ad virtutes acquisitas.

Item arguitur in 27. q. 1.

Idem.

quoniam potentia quæ fertur necessario super obiectū, vel in obiectum primarium, eadem necessitate fertur in id, quod per essentiam est participatio primi obiecti. Perfectiones autem simpliciter in creatura sunt per essentiam participationes perfectionum simpliciter ipsius Dei: igitur materialiter eadem necessitate diligit illud, quod materialiter participat huiusmodi perfectiones simpliciter, non enim videtur quod perfectiones simpliciter sint in re, & Deus non accipit, sicut obiectū materiale. Tertio. Si gratia sit aliud aliud à virtutibus, à quo proficiunt virtutes, sequitur quod oblata gratia nulla virtus infusa remaneret: igitur nec fides, nec spes, cuius oppositum tu concedis, probatur consequentia ex dictis tuis. Quia virtutes non sunt nisi quidam profusus à gratia, quæ ponitur in essentia animæ. Quarto. Quia fictitium videtur ponere aliquam qualitatē facientem deformitatem, quia aut facit deformitatem quantum ad actum primum, & hoc nihil est, quia hoc modo anima multo magis est deformitas. Dei quam quæcumque qualitas, cum se ipsa sit imago illius: aut facit deformitatem quod ad perfectiones secundas, vt scilicet homo sit talis participatiue, qualis est Deus formaliter, & quæ bene hoc faciūt virtutes. Vnde nec in nouo, nec in veteri Testamento videtur vel præcipitur haberi aliqua forma, quæ non sit virtus, sed ad virtutes plurimum exhortamur ibidem. Quinto. Quia si ponatur aliqua forma, quæ nō sit principium operationis, sed propter hoc, vt sit quædam pulchritudo animæ, propter hoc non oportet ponere formam, quæ non sit principium, quoniam virtutes sunt animæ maxima pulchritudo. Vnde 1. Ethic. dicit Philosophus, quia in virtute non separantur hæc tria, pulcherrimum, delectabilissimum, & optimum. Sexto. Sicut se habet gratia corporalis ad corpus, ita videtur se habere gratia animæ ad ipsam animam, sed gratia corporalis non dicitur esse aliqua vna forma per se, sed magis videtur esse aliquid confusum ex diuersis formis, sicut gratiositas faciei confurgit ex figura, colore & quantitate, & virtute, puta vercundia. Nam pone ista in facie, quod sit proportionata quantitas, figura debita, color proportionabilis, & gestus veracundia, statim omni alio circumscripto facies ista est formaliter grata, altero vero deficiente iam deficit esse grata, vnde si facies habeat nasum longum, vel lit inuerecunda, vel pallida, eo ipso est ingrata: igitur sic est in proposito, quod quando in anima concurrunt Dei dilectio, spes, & fides, & ceteræ huiusmodi virtutes, omnes simul integrant rationem vnus gratiæ. Nam eo ipso anima est Deo chara & grata. Ex hoc enim est homo qualis debet esse, ideo Deus concipit in eo, & redditur acceptus Deo. Contra eandem arguit Durandus. Primo quia destructo principio essendi in esse supernaturali, destruitur principium operandi supernaturaliter. Si ergo gratia sit principium essendi in esse supernaturali & virtutes Theologicæ sint principia operandi supernaturaliter, tunc destructa gratia destruerentur omnes virtutes Theologicæ, quod falsum est, quia destructa gratia, manēt fides, & spes. Secundo. Quia ratio pro conclusione deficit. Quia enim principium essendi differat à principio operandi forte verū est de primo principio essendi, quod dat esse substantiale, vt patet in exemplis ibidem adductis. Sed de principio essendi secundario, quod dat esse accidentale, non potest esse verum. Calor enim qui dat esse accidentale igni, est ei immediatum principium operandi, immo videtur quod e contrario sit arguendum sic. Sicut se habent virtutes morales ad esse morale & opera moralia, sic se habent virtutes supernaturales ad esse supernaturale, & ad opera supernaturalia. Sed per virtutes morales constituitur quis in esse morali, & per eandem perficitur ad opera moralia, & non per aliud: ergo similiter per virtutes supernaturales constituitur quis in esse supernaturali, & per eandem perficitur ad opera supernaturalia, nec est aliud, vt videtur, per quod homo constituitur in esse supernaturali, & per quod operatur supernaturaliter. Sed diceret aliquis, quod per virtutes morales nō constituitur homo in esse morali primo, sed per principia naturalia, quæ sunt intellectus & voluntas. Propter quod dicit Philosophus 3. Politic. quod homo est aīal naturaliter ciuile. Per virtutes aut constituitur in esse secundo morali, quod ordinatur immediate ad operationē, & similiter est dicen-

dū de gratia & virtutibus, respectu esse supernaturalis. Sed illud non valet, quia per principia naturalia non constituitur in aliquo esse morali aīal, sed quodammodo aptitudine, quod inuicem Philo. Ethic. loquens de virtute, & de iustitia quidem nobis subleuatis eas, perfectis autem per absterudinem, sed per virtutes constituitur actu in primo esse morali, & per eandem perficitur ad opera moralia, & idē est de esse supernaturali & operibus supernaturalibus: igitur &c. Tertio arguit idem Durandus secundo loco, quod gratia & charitas sint idem realiter, quia quæ differunt per essentiam, possunt diuina virtute separari, vel saltem primū à posteriori, nisi forte alterum sit pura potentia, cui repugnat per se esse, quod dico propter materiam primam, quæ non potest ab omni forma separari. Sed gratia & charitas nullo modo possunt separari, vt sit alterū sine altero, alioquin sequeretur, quod idē homo saluaretur, & non saluaretur, quia decedens in finali gratia saluatur. Decedens vero sine charitate, non saluatur, quia secundum Augu. charitas est vestis, quæ diuidit inter filios regni, & filios perditionis: igitur charitas & gratia nō differunt per essentia. Quarto. Quorum est vnus & idem actus nō solum concomitatur, sed per essentiam, illa sunt vnus essentialiter, & non solum per concomitantiam. Sed gratiæ & charitatis est vnus & idem actus, non solum concomitatur, sed per essentiam: igitur &c. Probatur minor. Gratia enim & similiter charitatis, & cuiuslibet formæ est duplex actus. Vnus primus, qui consistit in informatione & denominatione subiecti, & hic est quo ad gratiam facere hominem Deo gratum, & quo ad charitatem facere hominem Deo charum, & manifestum est, quod hoc sunt vnus, nec differunt nisi solo nomine. Alius est reddere opus meritorium, & in isto similiter conueniunt: igitur &c. Quinto. Si gratia & charitas differunt, aut gratia præuenit charitati, aut e contra, aut sunt æquales. Primum nō potest dici, quia secundum Augustinum 15. de Trinitate. Nullum donum Dei est excellentius charitate: nec secundum quia sicut se habet perfectibile ad perfectibile, ita perfectio ad perfectionem, sed potentia quam perficit charitas, non excedit essentiam quam secundū se perficit gratia: igitur &c. Nec potest dici tertium, quia perfectiones specie differētes non possunt esse æquales, gratia autem & charitas, si non sunt idem, differunt specie: igitur &c. Sexto. Quia hoc videtur sentire Apostolus, qui vtrique eodē actus attribuit, scilicet dare esse spirituale, & perficere ad opus meritorium. Nam de charitate dicit prima ad Corinth. 13. Si linguis hominum loquar & cetera. Charitatem autem non habeam, nihil sum. Et quo ad opus subdit infra eadem. Omnia suffert, omnia sperat & cetera. De gratia vero quod dicit esse spirituale dicit idem Apostolus prima Corinth. 15. Gratia Dei sum id quod sum. Et rursum quod perficiat ad opus meritorium subdit. Abundantius omnibus laboraui, non ego, sed gratia Dei mecum. Septimo. Quia charis in Greco idem est, quod gratia in Latino, vnde & à charis dicitur quasi sine gratia. Secundo loco arguitur contra eandem conclusionem quo ad hoc, quod tangit in suis probationibus, scilicet quod virtutes proficiunt à gratia. Vnde Aureolus arguit sic. Si virtutes proficiunt à gratia, aut subiectiue, aut sicut effectus formalis à forma, aut effectiue. Sed nullo istorum modorum: igitur & cetera. Maior patet per locum à sufficienti diuisione. Omne enim quod proficiunt aliquo genere causalitatis proficiunt, cum proficere importet causalitatem. Minor probatur. Primo quod non proficiunt effectiue sicut ab efficiente, quoniam secundum Augustinum virtutes solus Deus operatur in nobis, ita quod talia sunt in nobis per infusionem à solo Deo. Et probatur hoc ratione, quia aut gratia infunderet illas, aut educeret de potētia subiecti. Non est dicendum quod infundat, quia tunc crearet, nec quod educat quia accidens nō educit aliquid de subiecto, in quo est subiectiue. Et confirmatur. Quia dona & virtutes tantū sunt per creationem: ergo non sunt educiue de aliquo. Similiter nec proficiunt sicut effectus formalis. Et ratio est, quia effectus formalis est idem realiter quod ipsa forma sicut in Auicena. Sed virtutes differunt à gratia sicut alie qualitates, nec effluunt à gratia sicut à subiecto, vt manifestum est. Non enim gratia est subiectum illarum, sed sola aīa. Dices quod immo virtutes proficiunt à gratia aliquo Capreolus 2. Sent. ff 2 modo

Capit. 1.

Virtus gratia & charitas sunt idem realiter. Idem supra p. Scot.

Contra eandem secundo loco arguit Aureolus.

modo subiective, nō obstante q̄ sit vna gratia per essentia. Et datur exemplum ad hoc, quia videmus q̄ lux est eadem per essentiam. Eadem autem lux vt recipitur in nube rorida, ab ea profluunt colores diuersi. Sic ergo est imaginandum de gratia, quia ipsa est vna per essentiam, & tñ profluunt in diuersos radios, & colores spirituales, quæ sunt diuersæ virtutes. Sed ista imaginatio nō valet ad propositum, nam lux, quæ hoc modo profluunt in diuersos radios vel colores, vt isti imaginantur, non est radius tinctus in nube, vt ibi tin gatur, & fit subiectum colorum, sed colores illi sunt ipsi radij debilitati. Isti autem non dicunt, q̄ gratia fit ipsamet virtutes. Et sic exemplum non est ad propositum. Secundo. Ab illo non fluunt dona & virtutes in quibus formaliter consistit formalis ratio gratiæ, quia idem non profuit à seipso, sed in virtutibus & donis consistit formaliter ratio gratiæ. Probat minor. Aut enim qualitas, à qua dicitur profuere virtutes & dona dicitur gratia, quia gratis data, & habeo propositum, quia dona & virtutes sunt quædam gratis data. Aut quia est gratum, & habeo similiter propositum, nam dona & virtutes ex se habent formaliter quod faciunt gratum habentem, quia talia per rationes proprias habent rationem boni & accepti, quæ sunt gratum facientia respectu cuiuscunque recte voluntatis. Secundum enim August. non est iustus qui non diligit iustitiam: ergo de ratione iustitiæ, & cuiuscunque virtutis est, quod sit ex se formaliter grata & accepta cuiuscunque virtutis, & per cōsequens participans illas virtutes fit materialiter acceptum & gratum pro quanto participat obiectum formale actus acceptationis. Et hinc est, quod ex natura rei Deus complacet in talibus virtutibus, & in participantibus eas. Tertio. Si dona & virtutes profluunt à gratia in animā, aut profluunt ab ea libere, aut mere naturaliter. Non primo modo, quia cum gratia sit quædam qualitas naturalis non est potestatiua aut dominatiua sui actus: igitur à tali gratia veniunt virtutes mere naturaliter. Sed hoc est manifeste falsum. Nam & si virtutes sint connexæ cum charitate, tamen sunt quædam virtutes supererogationis, vt virginitas & huiusmodi, quas non est necesse inesse omni habenti gratiam formaliter: ergo non profluunt formaliter à gratia. Quarto. Quia ista positio tua imaginatur, q̄ gratia sit quædam qualitas existens in anima reddens Deo gratiam & acceptam, & q̄ ab illa dona & virtutes dicantur accepta & chara. Sed contra. Nihil reddit aliquid Deo charum & acceptum, nisi pro quanto est diuina similitudo & diuinarum perfectionum, in quibus complacet Deus primario, sicut in obiectis primarijs: igitur quod reddit aliquid materialiter Deo acceptum, oportet quod sit qualitas quædam, quæ ex se fit formaliter accepta, sicut virtuosus complacet in alio virtuosus, & hoc quia diligit formaliter & complacet sibi in virtute: igitur cum Deus ex se diligit omnem virtutem non oportet ponere talem qualitatem motiuam, per quam anima & habitus animi sint accepti Deo. Nec etiam in scriptura inuenitur de aliqua tali qualitate, q̄ Deus per se complacet in ea, sicut inuenitur de habitibus virtutum. Hæc ille in forma. Contra secundam conclusionem arguit Scotus probando, quod gratia nō sit subiective in essentia animæ. Primo. Quia cum gratia sit idem realiter, quod gloria, vel per se dispositio ad eam, sequitur quod per se sit in eodem subiecto, in quo est beatitudo, sed beatitudo non est per se in essentia animæ, sed in potentia: igitur & gratia. Si dicatur q̄ beatitudo primo ponitur in essentia animæ, & redun dat mediante illa in potentias primo modo, anima est deiformis ex elapsu Dei, sicut carbo ignitus. Contra. Igitur circumscripitis potentijs posset anima per se esse beata, & ita esset beatitudo non in aliquo actu secundo, nec in attingendo obiectum vltimum, nam non attingitur obiectum vt obiectum est, nisi per actum secundum, qui non conuenit animæ nisi per potentias. Secundo. Si beatitudo poneretur in essentia, cum eiusdem rationis sit essentia in via & in patria: igitur nunc erit & anima beata, licet minus quam in patria, consequens est falsum: igitur & antecedens, consequentia probatur, quia nunc habet actum primū eiusdem rationis per te cum illo, in quo essentialiter consistit beatitudo. Tertio. Quandocunque aliqua forma est indeterminata secundum virtutem actiuā ad plura, illud quod præcise

Virum in virtutibus & donis consistit formaliter ratio gratiæ.

Contra secundam conclusionem Scot. arguit a. dist. 26.

respicit vnam actionem determinatam, non potest esse perfectio illius in quantum est determinata, sed potius in quantum est potentia determinata illius actionis, respectu cuius perficitur à tali perfectione. Exemplum. Si anima est indeterminata ad plures actus sibi conuenientes in plures potentias, sapientia vel quicumque alius habitus intellectuales, non perficit animam in quantum est indeterminata, sed præcise in quantum est intellectus. Et ratio propositionis est ista, quia si perficeret eam secundum q̄ indeterminata in virtutem actiuam: igitur æque posset eam perficere in ordine ad quemcunque actum suū. Si n. perficeret eam in ordine ad actum determinatum, ita perficeret eam, sicut si esset tantum potentia actiuā ad illum actum, & non indeterminata ad plures, sed gratia tantū perficit animam in ordine ad actum determinatum. Meritorium qui. Est solius voluntatis in Ansel. de conceptu virginali cap. 4. & alibi frequenter: igitur præcise perficit animam in quantum est illa potentia, cuius est talis actus, hoc est voluntas: igitur &c. Confirmatur. Quia si perficeret essentiam animæ, vt essentia est, posset redundare in actū propriæ potentie, sicut intellectus, & sic actus intellectus, vt præcedit actum voluntatis posset esse meritorium. Immo si intellectus esset solus sine voluntate, in illo posset esse gratia & meritum. Quarto. Opposita nata sunt fieri circa idem, sed gratia & peccatum sunt opposita. Peccatum autem est in voluntate in Ansel. vbi supra cap. 3. Quinto. Omnis iustitia & iniustitia est formaliter in voluntate, sed gratia est quædam iustitia: igitur &c. Ad idem arguit Durand. primo, quia impossibile est, quod habitus perficiens essentiam animæ habeat maiorem colligationem cum habitu perficiente voluntatem quam cum habitu perficiente intellectum, sed gratia habet maiorem colligationem cum charitate, qui est habitus perficiens voluntatem quam cū fide, quæ perficit intellectum: igitur &c. Maior patet, quia quæ est habetudo perfectibilium, eadem vt esse perfectiōnū. Cum igitur voluntas non habeat maiorem colligationem cum essentia animæ quam intellectus, immo vt videtur minore, vel saltem non ita immediata, pari ratione nec habitus voluntatis potest esse magis colligatus cum habitu perficiente essentiam animæ quam habitus intellectus: minor manifesta est in exemplo posito. Sequitur ergo conclusio, q̄ gratia non est in essentia animæ. Secundo. Quia omnis habitus datus homini propter assequendum Deum per opus meritorium perficit voluntatē, cuius est mereri, sed gratia est huiusmodi: igitur &c. Tertio. Quia si gratia perficeret essentiam animæ, perficeret ad omnes actus oīum potentiarum, & prius ad priores. Ad intellectum quam ad voluntatem. Hoc autem est falsum: ergo &c. Quarto. Quia supernaturalia & maxime si sint variabilia supponit naturalia variabilia, sed potentie animæ sunt inuariabiles circa essentia animæ, gratia autem est variabilis: igitur &c. Quinto. Quia essentia animæ nō est prius gratia gratificatione supernaturali quā potentie, quæ gratia & gloria correspondet. Sed essentia non glorificatur nisi mediante potentia: igitur nec gratificatur nisi mediante eadē. Sexto. Nullus habitus acquisitus vel infusus est in essentia animæ. Quod patet de habitibus acquisitis consideranti naturam habitus, quem diffiniens Phil. 5. Met. dicit habitus est, quo aliquis disponitur bene vel male ad se vel ad alterum. Bene quidem per bonum habitum, & male per malum. Et sic hoc est duplex habitus, vnus qui est dispositio rei in naturam eius intra. Alius qui est dispositio rei per comparationē ad finē extra, siue ad operationem, per quā finis attingitur. Exemplū primi est de sanitate, per quam corpus bene disponitur in cōparatione ad animā, prout est ab ipsa perfectibile, vel bene regibile. Exemplum secundi, est de virtute, quæ disponit in ordine ad opera virtuosā. Ad rationē autem habitus quocūq̄ modo sumpti requiruntur aliqua plura diuersis modis commensurabilia, vt in eis possit inueniri aliqua media ratio, & aliquis determinatus modus commensurationis, quæ rō vel modus vocat habitus. Sicut sanitas est determinata cōmensuratio quatuor humorū adinueniem diuersimode cōmensurabiliū, quæ tñ in sanitate reducitur ad determinatū cōmensurationis modū. Vnde vbi est vnus vno modo se habens, vel plura sit se habentia, semper ibi non requiritur aliquis habitus. Cū. n. habitus ponat modū, ibi non est necessarius habitus,

Ad idem arguit Durand. a. dist. 26.

Argu. Scot. contra primam.

Quia se habent virtutes, & essentia animæ ad potentias, quæ sunt virtutes.

Text. com. 1.

habitus, vbi modus ex natura rei est determinatus. Ex his concluditur q̄ in esse anime nullus est habitus. Non quidem habitus qui est dispositio rerum ad intra, quia habitus ad intra est dispositio rei habentis partes, quarum vna per habitum disponitur ad aliam. Oportet ergo partem illam, quæ disponitur per habitum ad partem aliam ordinari. Sed anima cum sit vltima & completiua forma hominis, ad nihil aliud, quod sit in homine ordinari. Non ad corpus, sed magis corpus ad animam, cum forma non sit propter materiam, sed potius e contra, vt dicitur 2. Phys. Ergo in essentia anime non potest esse aliquis habitus, qui sit dispositio hominis secundum se. Item non potest in ea esse aliquis habitus qui sit dispositio hominis in comparatione ad opus, quia sicut iam dictum est ad rationē habitus requiruntur multa adinueniem diuersimode operabilia, essentia autē anime vna & simplex est non habens partes & partem, ipsa etiam in quantum huiusmodi vno modo semper se habet. Potentiæ autem relatæ ad suas operationes diuersimode ordinari & commensurari possunt. Contingit enim intelligere recte & non recte propter multa quæ ad actum intelligendi concurrunt. S. phantasmata & multa talia, & similiter est de voluntate, propter quod solis potentis vt ordinatur ad actus possunt inesse habitus, in essentia vero anime in quantum huiusmodi nullus. De gratia autem & omnibus habitibus infusis cum perficiant hominem in comparatione ad operationem bonam, quæ est ad vtilitatem personæ, vt est gratia gratum faciens, vel ad vtilitatem Ecclesiæ, vt sunt gratiæ gratis datæ, idem dicendum est, q̄ ipsæ sunt in illis potentijs tantum in subiectis, ad quarum actus perficiunt. Hæc Durand. Et in hoc secundum articulum terminatur.

Quam ad certum articulum respondendum est obiectionibus prædictis. Et ideo ad primum Scoti contra primam conclusionem dicitur, quod nō vadit ad mentem S. Tho. Non enim intelligit B. Tho. q̄ gratia gratum faciens habet essentiam infusam omnibus illis modis, quibus se habet essentia anime ad suas potentias, vel lumen naturale ad virtutes acquisitas, vt puta q̄ sicut essentia anime est causa efficiens suarum potentiarum, & habens necessariā connexionem naturalem cum illis, q̄ ita fit de gratia & virtutibus infusis quo ad substantiam habitus potissime, cum ipse ponat q̄ fides & spes possint remanere sine gratia. Item quia ipse dicit de veritate q. 27. artic. 2. in solutione septimi. Gratia est in prima specie qualitatis, quamuis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quod dā esse spirituale quod in anima facit, & est sicut quædam dispositio, quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Nihil tamen simile gratiæ in accidentibus anime, quæ Philosophi sciunt inueniri, quia Philosophi non cognouerunt nisi illa accidentia anime, quæ ordinantur ad actus humanæ naturæ proportionatos. Hæc ille. Si autem queritur, in quo attenditur similitudo, quam ponit B. Tho. de essentia respectu potentiarum, & de gratia respectu virtutum. Dico q̄ in hoc, q̄ sicut anima est immediatū principium essendi, potest autem esse immediatū principium operandi, sic proportione habet gratia est immediatū principium supernaturaliter essendi, virtus vero est immediatū principium operandi. Vnde de veritate q. 27. art. 5. in solutione 17. sic ait. Sicut essentia anime immediate est essendi principium, operationis vero est principium mediantibus potentijs, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad in formationē subiecti, siue ad iustificationem impij, quæ est effectus gratiæ operantis, sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus & donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem. Et si vterius queritur de alia similitudine, quomodo intelligenda sit. Quomodo gratia se habet ad virtutes sicut lumen naturale ad virtutes acquisitas. Dicitur q̄ quo ad hoc est similitudo, q̄ sicut nullus habitus acquisitus habet rationem nisi pro quanto formatur ordine sibi impresso ex lumine naturali, sic nulla virtus infusa est proprie & perfecte virtus, nisi formetur per gratiam. Et de hoc S. Tho. vbi supra solut. 5. sic dicit. Gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum, sic enim opereretur, q̄ multiplicatis virtutibus multiplicaret gratia. Sed dicitur forma virtutum in quantum formaliter actum virtutum complet.

Informat autem actus virtutis tripliciter. Vno modo in quantum circa substantiam actus opponitur debite conditiones, per quarum limitationem medio virtutis constituitur, & hoc hēt actus virtutis a prudentia. Nam mediū virtutis accipitur in rectam rationem, vt dicitur 2. Ethic. Et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem sic constitutus in medio est quasi materialis respectu ordinis in vltimum finē, qui quidem ordo opponitur actui virtutis ex imperio charitatis, & sic charitas dicitur esse forma oīum aliarum virtutum. Vterius vero efficacia merendi adhibet gratia. Nullus operum nostrorum valor reputaretur condignus eternæ gloriæ nisi præsupposita receptione diuina, & sic gratia dicitur esse forma charitatis & aliarum virtutum. Hæc ille. His prælibatis dicitur ad primum Scoti negando primam consequentiā, quia licet fides sine gratia aliquid perficiat, non tamen complete, quia nō meritorie, & hoc dicitur informis. De solutione vero, quam ibidem tangit non curamus. S. q̄ gratia secundum diuersos gradus causet tres habitus. Item ad secundam formā, quā ibi facit, negatur consequentia, quia licet essentia gratiæ maneat in patria eadem, quæ fuerat in via, non oportet q̄ si in via causet fidē, & spem aliquo gñe causalitatis, q̄ in patria causet illas. Cuius ratio est, quia tunc habebit excellentiores effectus. Nam fides & spes includunt imperfectiōnem contrariam gloriæ. Rursus quia vt dictum est, gratia non est causa proprie productiua talium habituum, sed formalis. Aut est aliquo modo causa efficiens hoc est in fieri, nō aut in facto esse, nec est totalis, sed partialis, & magis infusalis quā principalis. Et ideo non oportet vt semper inferat eodem effectus. Nec oportet q̄ semper asit suo effectui, sicut lumen oīum luminari se creato. Item potest dici causa dispositiua virtutū, sicut videtur velle S. Tho. de virtutibus q. 2. artic. 3. in solu. 20. vbi sic dicit. Gratia dicitur esse forma virtutum in quantum dat esse spirituale anime vt sit susceptiua virtutum &c. Et si obijciatur, q̄ S. Tho. 3. contra Gentil. cap. 15. 1. 152. 153. dicit, q̄ gratia Dei causet fidem, spem, & charitatem. Dicendum q̄ gratia Dei, quæ est gratuita Dei voluntas, producit effectus dictos habitus, sed gratia Dei, quæ est accidens infusum non producit illos habitus, aut si aliquo modo dici possit causa productiua infusalis, vel quo productiuum talium habituum, non tñ est causa illorum quo ad suū esse & conservari sed in fieri duntaxat, & alijs modis ante dictis. Ad secundam negatur antecedens. Nam nullus effectus qui immediate attribuitur gratiæ, immediate attribuitur charitati, nec e contra licet effectus qui attribuitur vni illarū mediate, possit alteri attribui immediate, vel e contra. Et ideo B. Tho. de veritate q. 27. artic. 2. in solu. 6. sic dicit. Hoc quod charitas sola distinguit inter filios perditionis & regni, conuenit ei in quantum non posset esse infusalis, sicut alia virtutes. Vnde per hoc nō excluditur gratia, quia charitas ipsa formatur. Hæc ipse. Ex quo patet, q̄ primum assumptum falsum est. S. q̄ gratia & charitas vtraque æqualiter diuidat inter filios &c. quia per charitatem nullus est primo & immediate Dei filius, sed per gratiā. secundum iterum falsum est. S. q̄ vtraque æqualiter & eodem modo sit forma virtutum, vt patet ex præcedentibus, quia aliter format hæc quam illa. tertium iterum falsum est. S. q̄ vtraque eodem modo coniungat vltimo fini. Nam gratia coniungit animam Deo per modū assimilationis & deiformationis. Charitas vero coniungit Deo per modū obiecti operationis, quatum denique falsum est. Vnde S. Tho. vbi supra in solutione quarti sic dicit. Charitas nō sufficeret ad merendū bonum æternū, nisi præsupposita idoneitate personæ merentis, quæ est per gratiam, aliter enim nostra dilectio non esset tanto præmio digna &c. Ex quo patet, quia dato q̄ charitas & gratia differant, neutra superfluit. Tum quia sicut dicit S. Tho. ibidem, charitas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile, sed gratia nō importat respectum ad aliquod obiectū, quia nec ad actū, sed ad quoddā esse. S. gratū esse Deo, & sic oportet q̄ differant. Tum quia gratia est in actu suo semper, quia semper facit hominem gratū Deo, charitas autem non semper est in actu suo, nō. n. semper habet charitatē actu diligit, & sic charitas non est gratia. Tum quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritū sanctum, qui datus est nobis: igitur datio Spiritus sancti præcedit Capreolus 2. Sent. Ff 3 cha-

Cbpt. 1.

Doctrina Scoti de prælibatis dicitur falsa.

Sicut quia ratio superior est quid concupiscibilis quasi ordinans illam, & ideo prudentia, quae est perfectio rationis, est forma temperantiae, quae est virtus concupiscibilis. Similiter voluntas est superior ratione secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius & meritorius, & ideo charitas est forma prudentiae & temperantiae. Similiter essentia animae est superior voluntate in quantum ab essentia, & voluntas & omnes aliae vires animae fluunt, & ideo gratia, quae est perfectio essentiae animae constituens illam in esse spirituali est forma charitatis & prudentiae, nec charitas esset virtus, si esset sine gratia, nec prudentia sine charitate, loquendo de virtutibus in suis ordinatis ad merendum, nec temperantia sine charitate & prudentia. Haec ille. Ex quibus patet, quod gratia est excellentior charitate. Tunc ad dictum Augustini dicitur quod charitas est excellentissimum donum Dei loquendo de donis viae ordinatis ad actum secundum meritum immediate elicendum, cuiusmodi sunt virtutes & dona, non autem loquitur de donis patriae, nec de donis viae, quae non ordinantur immediate ad elicendum actum secundum, sed ad actum primum, cuiusmodi est gratia. Vel forte loquitur de charitate increata, sicut exponit magister sen. Ad sextum dicitur, quod omnis forma accidentalis dat aliquod esse suo subiecto sicut ponit S. Thom. 2. sentent. dist. 26. q. 1. art. 5. in solutione secundi ubi sic ait. Gratia operans secundum viam acceptionem dicitur operari in anima non effectiue, sed formaliter secundum quod quilibet forma facit esse aliquod in subiecto, sicut albedo facit album esse, unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia formaliter hominem Deo gratum facit. Secundum vero aliam acceptionem dicitur operans effectiue secundum quod habitus effectiue causat opus. Ita enim gratia motum meritorium voluntatis operatur elicendo ipsum, licet mediante virtute, propter quod dicitur operans. Haec ille. Ex quo patet, quod tam gratia quam charitas dat actum primum & secundum quodammodo supernaturalem. Sed tamen gratia immediate dat ipsi essentiae esse supernaturale, & in virtute propria. Charitas vero non dat tale esse essentiae animae, sed potentiae, nec illud dat potentiae in propria virtute, sed in virtute gratiae, quia formatur, & rursus esse supernaturale, quod dat charitas suo subiecto, alio modo est supernaturale quam illud, quod dat gratia, quia gratia dat esse supernaturale sicut prima forma, quae est participatio diuinae naturae, charitas vero dat esse supernaturale tale quale potest dare secunda forma, quae est principium operandi. Exemplum huius est, quia aliud esse dat essentiae animae, & aliud dat potentiae. Quomodo autem gratia & virtus charitatis se habeant ad actum secundum, saepe dictum fuit. Et ideo non sequitur, quod si idem realiter, sed connexa sibi, & coordinata, sicut essentia animae cum sua potentia. Ad septimum dicitur, quod nomen non semper significat illud, a quo imponitur ad significandum, sicut lapis imponitur a lesione pedis, nec tamen significat lesionem illam, sed quandam naturam substantialem, cuius causa vel effectus est talis lesio. Sic in proposito gratia dato quod imponatur vel deriuatur ab hoc, quod dico charis, non oportet quod significet charitatem, sed quod causa gratiae sit charitas increata, vel quod effectus eius sit charitas creata modo supra dicto, & sic patet ad argumenta Scoti: Aureol. Durand. quae omnia sententialem sumpta sunt de 10. q. quarti quolibet Henrici. Ad primum eorum, quae contra eandem primam conclusionem secundo loco inducta sunt dicitur primo, quod probabiliter posset dici, quod virtutes proficiunt a gratia gratum faciente, sicut a causa efficiente non principali, sed instrumentali, vel secundaria, vel potius quod sunt ab ea praesuppositiue, & ordinabiliter, sicut duorum effectuum essentialiter ordinatorum primum dicitur esse causa efficiens secundi, sicut si dicamus, quod essentia animae est causa efficiens suarum potentiarum hac de causa, quia essentia animae est effectus primus, & sua potentia effectus secundus, & ira generaliter de subiecto & sua propria passione, quando utrunque sola creatione produci potest. Sic diceretur in proposito, quod quia gratia & virtus in sua sunt duo effectus essentialiter ordinati in genere effectuum supernaturalium deformatiuorum & meritoriorum, taliter quod secundus supponit primum, ad hoc

Charitas est excellentissimum donum Dei quae sentitur.

Virtutes sunt a gratia effectiue & formaliter quomodo.

quod sit in tali genere, licet non ad hoc, quod sit simpliciter, ideo licet utrunque sit principaliter effectiue a solo Deo, tamen gratia dicitur causa effectiua virtutis inuisibilis & non e contra. Secundo potest dici, quod virtutes in se proficiunt a gratia non sicut a causa efficiente, sed formaliter, in quantum formantur ab ea modo superius exposito, quia licet ab ipsa gratia non habeant, quod sit simpliciter, habent tamen ab ea, quod taliter sint, puta gratia accepta in suis actibus ad finem supernaturalem, & elicitiue actuum meritoriorum & proportionatorum fini vltimo. Tertio dicitur ad probationem primi dicti huius responsionis, quod licet virtutes in se sit effectiue a solo Deo sicut a causa principali, possunt tamen esse a gratia sicut a causa instrumentali, vel quod sunt ab ea ordinabiliter, & praesuppositiue, eo modo quo effectus primus dicitur causa secundus. Nec valet huius responsionis improbatio ibi posita, quia diceretur, quod gratia non efficit illas virtutes creando nec educendo, sed per quamdam naturalem resultantiam & sequelam vnius ad aliud, quia hic modo efficiuntur est equiuocus & improprius. Et per idem patet ad confirmationem ibi positam. Quarto dicitur, quod improbatio secundi dicti huius responsionis non valet. Tum quia falsum est, quod effectus formalis sit idem cum forma, ut alias visum est. Tum quia gratia non est forma virtutum hoc modo, quod sit pars earum, vel eis inhæreat, sed alio modo, ut supra dictum est. De solutione autem quam arguens recitat, & similiter Henricus, non curamus, nec illam ponimus, scilicet quod gratia sit causa materialis virtutum, ut ibidem fingitur. Hanc solutionem ponit S. Thom. 2. sentent. dist. 26. q. 1. art. 6. in solutione tertij. Argumentum enim tertij est tale in forma. Omnis forma multiplicatur secundum differentiam eorum, quae informant, cum diuersorum diuersae sint formae, sed gratia est forma virtutum: ergo videtur quod cum virtutes sint diuersae, quod oportet gratias esse multiplicatas. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod ratio illa procedit de forma, quae est intrinseca rei & constitutiuus eius. Sic autem gratia non dicitur esse forma virtutum, sed quasi principium, a quo virtutes formaliter oriuntur. Haec ille. Quomodo autem gratia sit formale principium, a quo virtutes oriuntur, manifestat ibidem in solutione quarti dicti. Diuersitas virtutum & donorum accipitur tantum secundum diuersitatem actuum. Conueniunt autem actus in ratione merendi. Unde oportet quod primum principium, a quo habent rationem merendi, sit vnum, & quod diuersitas eorum in genere vel specie sit ex diuersitate actuum & obiectorum. Haec ille. Ad secundum negatur minor, & ad probationem eius dicitur, quod gratia, de qua loquimur, ideo dicitur gratia, quia facit habentem gratum & acceptum ad finem supernaturalem. Nulla autem virtus hoc ex se facit. Nec valet quod ibi adducitur, quia licet quilibet virtus, immo quodlibet bonum naturae vel gratiae sit Deo charum dilectum & acceptum, non tamen ad hunc finem, de quo loquimur, ut prius visum fuit. Et ideo in argumento est fallacia consequentis, quia sic implicite & latenter concludit, virtus ex se & natura sua est Deo accepta: igitur est accepta ex natura sua ad hoc. Ad tertium dicitur, quod virtutes proficiunt a gratia mere naturaliter, & non libere. Nec valet huius improbatio, quia sicut dicit S. Thom. secunda secundae q. 152. art. 3. in solutione secundi. Connexio virtutum accipitur secundum id, quod est formale in virtutibus, id est secundum charitatem vel prudentiam, non autem secundum id, quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materia vnius virtutis, non autem materiam alterius, sicut pauper habet materiam temperantiae, non autem magnificientiae, & hoc modo alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, scilicet praedicta integritas carnis, tamen potest id, quod est formale in virginitate habere, ut scilicet in preparatione mentis habeat. propositum praedictae integritatis conferuandae, si hoc sibi competere, sicut pauper habet in preparatione propositum magnificos sumptus faciendi, si hoc sibi competere, & similiter ille qui est in prosperitate, habet in preparatione animi propositum aduersa aequanimiter tolerandi, & sine hac preparatione non potest aliquis esse virtuosus. Haec ille. Ex quibus patet ad argumentum, unde si argumentum

Dist. 18. ad primam Aureolae contra primam secundam ibi.

Connexio virtutum videtur.

Meritum & demeritum sunt a voluntate.

Quibus habitus auctus habent rationem.

mentum valeret aequo probaret, quod virtutes non essent connexae cum charitate cuius oppositum omnes catholici sentiunt. De hoc S. Thom. prima secundae q. 65. per totum, & specialiter 4. sentent. dist. 33. q. 3. artic. 2. Ad quartum patet per praedicta, quia si aliquid concludatur, aequo concluderetur, quod potentia naturalis intellectus, aut voluntatis esset gratia gratum faciens, immo quod quilibet virtus naturaliter acquiritur, quia quilibet talis in Deo acceptatur & diligitur, ut pote similitudo diuinae bonitatis & perfectionis, & ideo dicitur, quod non quilibet similitudo diuinae perfectionis reddit Deo acceptum ad vitam aeternam. Hoc autem facit gratia, de qua est sermo, unde fundamentum illud vanum est. Ad primum contra secundam conclusionem dicitur primo, quod gratia & gloria idem sunt hoc modo quo exponit S. Thom. de veritate q. 27. artic. 5. in solutione sexti ubi sic ait. Sicut charitas viae, non tollitur, sed in patria remanet augmentata propter hoc, quod in sui ratione nullum defectum importat, ita & gratia, cum nullum in sui ratione defectum importet, per sui augmentum fit gloria. Nec dicitur esse diuersa perfectio naturae in statu viae & patriae quantum ad gratiam propter diuersam formam perfectientem, sed propter diuersam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus, quae informant, sic gratia & gloria non sunt idem, quia aliquae virtutes in patria euacuantur, ut fides, & spes. Haec ille. Ex quibus patet, quod secundum metem eius gratia & gloria sunt in eodem subiecto. Secundo dicitur quod non omnis gloria est beatitudo, qui est actus secundus, quia gloria aeterna quadoque nominat cognitionem Dei, scilicet quam Deus habet de beatitudine hominis actu beati, quadoque vero nominat ipsam beatitudinem, scilicet Dei visionem & fruitionem, informantes intellectum & voluntatem creaturae beatae, quadoque vero nominat principia dictorum actuum, ut puta dotes animae praeuis visioni & fruitioni, quadoque vero nominat omnia pertinentia ad beatitudinem, siue sint actus secundi, siue sint principia actuum secundorum, siue sint formae deformatiue ordinatae ad dandum immediate actum primum, scilicet esse supernaturale, & isto quarto modo gratia dicitur gloria. Tota autem distinctio ista potest elici ex dictis S. Thom. prima secundae q. 2. art. 3. & 4. sentent. dist. 49. q. 4. art. 2. Et ideo quia gloria & beatitudo tam equiuoce vel analogice accipi potest, nimirum si aliqua beatitudo vel gloria est in essentia animae, & non in potentia, alia vero est in potentia & non in essentia animae. Ex quo patet, quod argumentum non concludit contra conclusionem. Ad secundum dicitur primo, quod si argumentum aliquod valeat aequaliter concludit contra ponentes gratiam esse subiectiue in potentia animae, sicut contra ponentes eam informantem essentiam. Secundo dicitur quod ratio non concludit hic, nec ibi, quia licet anima habens gratiam gratum facientem, habeat in via & in patria eundem actum primum, qui est principium esse supernaturale, scilicet gratiam, non tamen habet eundem actum primum, qui est principium operationis beatificae, puta lumen gloriae, & alias dotes, & vltimus non habet eodem actus secundarios hic & ibi. Et ideo nec consequentia, nec probatio consequentiae quicquam valent. Ad tertium dicitur, quod minor est falsa. Gratia enim non solum reddit meritorium actum voluntatis, immo actus aliarum potentiarum, licet reddat immediatus meritorium actum voluntatis quam aliarum potentiarum, quia voluntas est motrix aliarum potentiarum ad suos actus. Et si inueniantur quaecunque auctoritates sonantes, quod omne meritum & demeritum est in voluntate, intelligendum est quod talia sunt in voluntate sicut in causa, non autem sicut in subiecto, sicut ostendit S. Thom. prima secundae q. 74. articulo quarto. Ad confirmationem conceditur prima consequentia, scilicet quod actus intellectus potest esse peccatum & meritum, ut ostendit S. Thom. ubi supra artic. 5. Sed secunda consequentia negatur, quia inferatur, quod si actus intellectus potest esse meritorium: ergo ut praecedat actum voluntatis. De hoc S. Thom. prima secundae q. 14. artic. 4. sic dicit. Humanus actus habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem & principaliter ex diuina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni, ad quod homo diuinitus or-

dinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrij, in quantum scilicet homo habet praeter ceteris creaturis, ut perse agat voluntarie agens. Et quantum ad utrunque principalitas meriti penes charitatem consistit. Primo enim considerandum est, quod vita aeterna in Dei fruitione consistit. Motus autem metis humanae ad fruitionem diuini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum in hunc finem ordinantur, secundum quod aliae virtutes imperantur a charitate, & ideo meritum vitae aeternae pertinet ad charitatem. Ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod illud, quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus, unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur. Haec ille. Item articulo primo sic dicit. Creatura rationalis seipsum mouet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti. Ex quibus patet, quod non valet consequentia, gratia efficit meritum in quolibet potentia animae: ergo primo efficit meritum in intellectu ante omnem actum voluntatis, cuius nullitatis ratio est. Tum quia licet intellectus sit prima potentia in offendendo, non tamen in mouendo, ut supra dictum fuit. Tum quia non oportet, quod si gratia reddit aliquid actum alicuius potentiae meritorium, quod reddat omnes, quia nec etiam omnes actus voluntatis habentis gratiam sunt meritorij, dato quod illi boni naturali bonitate, & multae aliae causae negationis illius consequentiae reddi possunt. Ad quartum negatur, quod omne peccatum sit subiectiue in voluntate, ut patet ex dictis. Ad quintum negatur, quod omnis gratia gratum faciens sit iustitia, loquendo de iustitia, quae est virtus, nisi casualiter. Ad primum Durand. negatur maior. Nec valet eius probatio, cum peccet per fallaciam consequentis. Ex hoc enim quod intellectus est immediatus essentiae animae quam voluntas bene sequitur, quod habitus, qui est in essentia animae, siquis sit, immediatus imprimit intellectui quam voluntati, non tamen sequitur, quod cessante habitu informantem essentiam animae immediatus cesset habitus intellectus, & priusquam habitus voluntatis, cuius ratio est. Tum quia cum habitus voluntatis, quae est charitas sit perfectior quam habitus intellectus, qui est fides, plura supponit & requirit ad sui esse & fieri, & facilius destruitur. Tum quia charitas & gratia non ita dependent in sui conseruatione a suo subiecto sicut fides. Nam gratia & charitas ita & tantum dependet ex influxu Dei tam in suo fieri quam in suo conseruari, sicut lumen in aere a corpore lucido, fides autem non solum a Deo, sed a suo subiecto conseruatur. Tum quia eadem sunt contraria gratiae & charitati, non sic fidei vel spei. Nam gratiae & charitati quodlibet mortale contrariatur, non autem fidei aut spei. De praedictis dicit S. Thom. secunda secundae q. 24. artic. 12. Vnumquodque contrarium per aliud superueniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem quae consistit in hoc, quod Deus diligatur super omnia, & quod homo totaliter se illi subiciat, omnia sua referendo in ipsum. Est igitur de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quod in omnibus velit se ei subicere, & praecceptorum eius regulam in omnibus sequi. Quicquid contrariatur praecceptis eius manifeste contrariatur charitati, unde de se habet, quod charitatem excludere possit, & si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subiecti dependens, non oporteret quod statim per vnum actum contrarium tolleretur, actus enim non directe contrariatur habitui, conseruatio autem habitus in subiecto non requirit conseruationem actus, unde ex superueniente contrario actu, non statim habitus acquisitus excluditur, sed charitas cum sit habitus infusus dependeret ex actione Dei infusentis, quae sic se habet in infusione & conseruatione charitatis, sicut Sol in illuminatione aeris, & ideo sicut lumen statim cessaret esse in aere, si aliquid obstruere poneretur illuminationi Solis, ita etiam charitas statim deficit esse in anima, si aliquid obstruere ponitur influentiae charitatis a Deo in animam. Manifestum est autem, quod per quodlibet peccatum mortale, quod diuini praecceptis contrariatur, ponitur praedictae infusioni obstruere, quia ex hoc ipso, quod homo praefert

Dist. 18. q. 24. & 25.

peccatum

peccatum diuinae amicitiae, quae requirit ut Dei voluntatem sequamur, consequens est, ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdat. Hec ille. Item in solutione quarti sic dicit. Charitas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides, neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in auersione a Deo, & ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati, non autem fidei, nec spei, sed quaedam determinata peccata, per quae habitus fidei, vel spei tollitur, sicut & per omne peccatum mortale habitus charitatis. Unde patet, quod charitas non potest remanere in formis, cum sit ultima forma virtutum ex hoc, quod respicit Deum in ratione finis ultimi. Hec ille. Item tertio sent. dist. 27. q. 2. artic. 4. q. 4. Charitas (inquit) nunquam potest esse in formis, & in hoc omnes concordant. Hoc autem contingit secundum quosdam ex hoc, quod charitas nihil aliud est quam Spiritus sanctus, sed hoc in primo libro destructum est. Secundum alios vero charitas est idem quod gratia, quod in secundo libro reprobatur est, & ideo oportet alias rationes assignare. Potest autem huius ratio duplex haberi. Prima ratio accipitur ex effectu charitatis, quia cum charitas sit amicitia quaedam, quae requirit coniunctum inter amatos, non potest esse charitas nisi sit participatio diuinae vitae, quod est per gratiam, & ideo charitas sine gratia esse non potest. Secunda vero ratio potest assignari ex hoc, quod ipsa est motor omnium virtutum, & forma, unde omne peccatum charitatem tollit in quantum opponitur actui alicuius virtutis, & quia gratia non potest tolli nisi per peccatum, & ideo charitas tollitur ablata gratia. Hec ille. Ad secundum negatur maior, nisi intelligatur de habitu, qui ordinatur ad eliciendum actum immediate, & ad hoc oportet addere, quod actus illius habitus sunt principaliter meritorij, sicut est charitas, aliter falsa est, quia actus fidei potest esse meritorius, & similiter concupiscibilis, & irascibilis, quorum nullus est in voluntate. Gratia autem ut dictum fuit, non immediate ordinatur ad actum secundum. Ad tertium dicitur, quod gratia perficit actus omnium potentiarum, qui possunt esse subiectum vitij & virtutis, nec tamen oportet quod primo perficiat actum intellectus quae voluntatis, quia voluntas prior est intellectu in mouendo secundum quod supra dictum fuit. Ad quartum dicitur, quod sicut essentia animae est connexa cum potentijs inuariabiliter, sic gratia cum virtutibus ad hunc sensum, quod nec gratia potest esse secundum cursum communem sine virtutibus, nec virtutes in esse virtutis perfecte possunt esse sine gratia. Nullus enim habitus habet proprie & perfecte rationem virtutis sine charitate, & multo minus sine gratia, ut ostendit S. Thomas prima secundae q. 65. arti. 4. & secunda secundae q. 2. artic. 7. Ad quantum negatur antecedens, nec valet probatio, quia sicut dictum fuit in solutione primi, essentia animae prius glorificatur quam potentia, accipiendo gloriam non pro actu secundo, sed pro primo. Ad sextum dicitur primo, quod gratia proprie loquendo non est habitus de quo Philosophi sunt locuti, prout superius dictum fuit. Secundo dicitur quod posito, quod sit habitus nil prohibet illum informare immediate essentiam animae. Nec valet probatio in oppositum adducta, quia procedit ex insufficienti diuisione habitus, nam plures sunt differentiae, vel species habituum, non solum duae, ut arguens asserit. Est enim tertius modus habitus praeter duos, quos ille ponit, qui non ordinatur ad opus, nec disponit naturam ad intra, scilicet vnam partem in ordine ad aliam, sed potius disponit essentiam animae ad naturam superiorem. Unde Beatus Thomas prima secundae q. 50. artic. 2. sic dicit. Habitus dispositionem quandam importat in ordine ad naturam, vel operationem. Si igitur accipiat habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in anima. Si tamen de natura humana loquamur, quia ipsa anima est forma completa humanae naturae. Unde secundum hoc magis potest esse habitus, aliquis, vel dispositio in corpore per ordinem ad animam quam in anima per ordinem ad corpus, sed si loquamur de aliqua superiori natura cuius homo potest esse particeps secundum illud secunda. Petri 1. Ut simus confortes diuinae naturae, sic nihil prohibet in anima secundum suam essentiam esse aliquid habitum, scilicet gratiam, ut in fra dicitur. Hec ille. Ex quibus patet, quod

Cum charitas non potest manere in formis sicut fides & spes.

Dist. 26. conclusionem secundam.

In solutione primi Scot. contra gratiam.

Qualis habitus sit gratia.

omnia, quae arguens dicit, sunt inania & nullius efficaciae. Ex praedictis patet solutio ad argumentum pro prima parte quaestionis affirmatiua factum. Et haec de quaestione. Benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO XXVII.

QVAESTIO I.

Utrum habens gratiam possit de condigno mereri gloriam.



I R C A vigesima septima distinctio nem 2. sent. queritur. Utrum habens gratiam possit de condigno mereri gloriam. Et arguitur quod sic. Sicut habet peccatum ad Gehennam, sic opus meritorium ad gloriam, sed per peccatum meremur ex condigno poenam Gehennae: ergo per bonum opus cum gratia meremur ex condigno gloriam.

In oppositum arguitur sic. Inter opera meritoria maxime videntur esse meritoria. Sanctorum passionis, & tamen ille non sunt meritorij de condigno. Dicit enim Apostolus Rom. 8. Non sunt condigne passionis huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis: ergo &c. In hac quaestione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones: in tertio solutiones.

Quam ad primum articulum sic haec conclusio. Existens in gratia potest per illam mereri gloriam de condigno. Hanc conclusionem probat Beatus Thomas prima secundae q. 114. artic. 3. ubi sic dicit. Opus hominis meritorium potest dupliciter considerari. Vno modo secundum quod procedit a libero arbitrio. Alio modo secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti: si confideretur secundum substantiam operis, & secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest esse ibi condignitas propter maximam inaequalitatem, sed est ibi congruitas ex quadam aequalitate proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus sancti mouentis nos in vitam aeternam secundum illud Ioann. 4. Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiae, per quam homo factus confors diuinae naturae adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure adoptionis secundum illud Rom. 8. Si filij & haeredes. Hec ille. Item ibidem in solutione tertij sic dicit. Gratia Spiritus sancti quam in praesenti habemus, & si non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut & semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem, & similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus qui est sufficiens causa vitae aeternae, unde & dicitur esse pignus hereditatis nostrae, secunda Corinth. 1. Hec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Omne opus procedens ex speciali motione Spiritus sancti & habitu deformatiuo condignum est fini, ad quem ordinatur a Spiritu sancto habitus deiformatius, & actus per eum elicitus. Sed omne opus meritorium in habente gratiam est huiusmodi, quod scilicet procedit a spiritu & a gratia deformatiua, & ordinatur sicut ad finem ad gloriam: igitur est condignum ipsi gloriae. Eandem conclusionem tenet 2. sent. dist. 27. q. 1. artic. 3. ubi sic dicit. Circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt quod aliquis non potest mereri vitam aeternam ex condigno, sed ex congruo. Alij vero dicunt quod etiam ex condigno potest quis mereri vitam aeternam per actum virtutis. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando inuenitur aequalitas inter meritum & praemium secundum rectam estimationem. Ex congruo autem tunc, quando talis aequalitas non inuenitur, sed solum per liberalitatem dantis munus tribuitur.

Duplex modus videlicet digni & indigni.

Contra conclusionem ar. Durand. dist. 27.

In reddi gratiam per meritum ad iustitiam distributam.

tribuitur, quod dant decet. Videntur autem vtrique quantum ad aliquid vni dicere. Cum enim sit duplex aequalitas, scilicet quantitatis, & aequalitas proportionis, secundum quantitatis aequalitatem ex actibus virtutum vitam aeternam ex condigno non meremur. Non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis quantum est praemium gloriae, quod est finis eius. Secundum autem aequalitatem proportionis etiam ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis quando aequaliter hoc se habet ad illud, sicut alius ad alterum. Non autem maius est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere, sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi, & ideo quaedam proportionis aequalitas inuenitur inter Deum praemiantem & hominem merentem, dum tamen praemium referatur ad idem genus, in quo est meritum, ut si praemium est, quod omnino facultatem humanae naturae excedat sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum, in quo fulgeat bonum illius habitus, qui diuinitus infunditur Deo non congruans. Illi tamen qui dicunt non esse condigno posse mereri vitam aeternam, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species iustitiae, ut in 5. Ethicor. dicit Phil. distributiva, scilicet & commutativa, quae est in contrariis, ut in venditione & emptione, iustitia commutativa respicit aequalitatem arithmeticae, quae reddit in aequalitatem quantitatis, iustitia vero distributiva respicit aequalitatem geometricam, quae est aequalitas proportionis. In redditione autem praemij ad merita magis seruat forma distributivus, cum ipse Deus reddat viciniquae secundum operatua, quam commutativus, cum Deus a nobis nihil accipiat, quamuis quandoque inueniatur a Sanctis Metaphorice dictum, quod bonis operibus regnum caelorum emittitur, in quantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea, & ideo verius dicitur, quod ex condigno meremur quam quod ex congruo. Hec ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Vbi est aequalitas proportionis inter meritum & praemium, ibi potest esse meritum de condigno, sed inter opus informatum gratia & gloriae est aequalitas proportionis, licet non sit ibi aequalitas quantitatis: igitur & cetera. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quam ad secundum articulum arguitur contra praedicta. Et quidem Durand. arguit primo contra hoc, quod dictum est, quod redditio praemij pro merito pertinet ad iustitiam distributivam. Nam si alicui, qui seruit communitati, retribuitur merces pro seruitio impensato, non est hoc iustitiae distributivae, sed commutativae, quia considerare habitum dantis rei ad rem, vel actionis ad passioem non habito respectu principaliter personarum, pertinet ad iustitiam commutativam, & non ad distributivam. Iustitia enim distributiva, per quam bona communia dantur personis priuatis, in quantum sunt partes civitatis primo respicit ad proportionem personarum, ex qua concluditur proportionem rerum distribuendarum, ut quanto persona maiorem principalem habet in civitate, tanto plura de bonis communibus recipiat, sed commutativa iustitia e contrario primo respicit ad habitum rei ad rem, sicut in commutationibus, puta in emptione & venditione, vel ad habitum finem actionis ad passionem, ut in iniurijs vindicandis vel puniendis. Ad conditionem autem personae nunquam nisi ex consequenti, in quantum conditio personae facit ad quantitatem rei vel iniuriae. Sicut maior est iniuria si percutiatur princeps quam si percutiatur priuata persona. Sic igitur considerare habitum rei ad rem, vel actionis ad actionem, siue in bonis, siue in malis non habito principali respectu ad habitum dantis personae ad personam pertinet ad iustitiam commutativam & non distributivam, sed in redditione praemiorum & poenarum pro meritis & culpis attenditur principaliter habitum ad actionem, ut cuius actio fuit melior, plus praemietur, cuius autem fuit deterior, plus puniatur, nec habetur respectus ad conditionem personarum, nisi quatenus faceret differentiam actionum: igitur &c. Secundo arguit probando, quod male accipitur aequalitas proportionis, quae pertinet ad iustitiam distributivam, nam in iustitia distributiva non attenditur proportio rerum secundum proportionem dantis & accipientis, sed secundum proportionem personarum accipientium,

ut quanto quis maiorem principalem habet in communitate, tanto plus de bonis communibus accipiat. In proposito autem non seruat iste modus proportionis, sed seruat proportio meriti ad praemium secundum proportionem merentis & praemiantis seu dantis & accipientis, quod non conuenit distributivae iustitiae, alioquin si princeps distribueret bona communia alicuius civitatis ciuibus, plus acciperet unusquisque quam si ea distribueret pro consul, & si proportio meriti de condigno ad praemium sic attenditur, illi qui locant operas suas plus merentur ex condigno colendo agros diuitis quam pauperis, & operando in opere regis quam cuius, quod est falsum. Patet ergo, quod reddere praemium pro merito non pertinet ad distributivam iustitiam, sed ad commutativam, quae respicit aequalitatem quantitatis, quae nullo modo est inter opus nostrum quantumcumque gratia informatum & gloria, propter quod nondum apparet qualiter possimus gloriam mereri ex condigno. Tertio. Quia illud quod dicitur de motione Spiritus sancti non valet, quia valor actus nunquam est a motore, nisi ratione alicuius existentis formaliter in actu, vel in potentia elicitive. Agens enim non perficit passum secundum seipsum, sed secundum aliquid inmissum sibi, similiter Spiritus sanctus mouet ad actus, qui non sunt meritorij, ut prophetare, ut apparet de Balaam numeri 23. & 24. Quarto. Quia illud quod dicitur de gratia, quod aequatur gloriae in virtute, quia est eius seminarium, patet quod Metaphorice dicitur. Non enim est semen, nisi respectu eorum, quae educuntur de naturali potentia creaturae, quod non conuenit gloriae, sicut nec gratiae: igitur &c. Quinto. Quia meritum de condigno dupliciter potest accipi, quia quod dicitur est meritum de condigno large sumptum pro quadam dignitate, quam Deus requirit in operibus nostris ex sua ordinatione ad hoc, ut remuneremur vita aeterna. Et haec dignitas est in nobis per gratiam & charitatem habituales. Aliud est meritum de condigno stricte & proprie accepto, & tale meritum est actio voluntaria, propter quam alicui debetur merces ex iustitia, sic quod si non redderetur ille, ad quem pertinet reddere, iniuste facit, & est simpliciter & proprie iniustus, & tale meritum de condigno inuenitur inter homines, sed non est hominis ad Deum, quod patet, quia quod redditur potius est liberalitate dantis quam ex debito operis, non cadit sub merito de condigno stricte & proprie accepto, ut expositum est, sed quicquid a Deo accipimus siue sit gratia, siue gloria, bonum temporale vel spirituale, pro quocumque bono opere praecedente in nobis potius & principaliter accipimus ex liberalitate Dei, quam reddatur ex debito operis: ergo nihil penitus cadit sub merito de condigno. Maior patet ex ratione meriti de condigno prius posita. Minor probatur quia facilius & minus est reddere aequiualens eius, quod accepit ab alio quam eum constitutere debitorem, quia ad constitutendum eum debitorem requiritur, quod plus reddat quam receperit, ut sic ratione plus alius efficiatur debitor. Sed nullus potest reddere Deo aequiualens dicente Philosopho 8. Ethicor. quod in his, quae sunt ad Deos & parentes, impossibile est aequiualens reddere: ergo multo minus est possibile, quod de quocumque opere nostro Deus fiat nobis debitor, ita quod si non redderet debitum, esset iniustus. Sexto. Quia & illud quod sumus, & quod habemus, siue sint boni habitus, siue sint boni actus, seu usus, totum est in nobis ex liberalitate gratis dante & conferente. Et quia ex dono gratuito nullus obligatur ad dandum amplius, sed potius recipies obligatur danti, ideo ex bonis habitibus & ex bonis actibus, seu vsum nobis a Deo datis Deus non obligatur nobis ex aliquo debito iustitiae ad aliquod amplius dandum, ita quod si non dederit, sit iniustus, sed potius nos sumus Deo obligati. Et sentire seu dicere oppositum est temerarium & blasphemum. Septimo. Quia si decedenti in gratia Deus non daret gloriam, nihil iniustum faceret, & si habenti gloriam eam auferret, non esset iniustus, quinimo si quis conquereretur de hoc, posset ei Deus dicere illud Evangelij. An non licet mihi quod volo facere, an oculus tuus nequa est, quia ego bonus sum. Et ille qui hoc pateretur, deberet dicere illud Iob 1. Dominus dedit, Dominus auulsi, sicut Domino placuit, ita factum est, sit nomē D. B. O. cauo. Quia cum omne bonum sit ex

Proprietas ad quae est

Meritum de condigno dupliciter accipitur.

Capit. 11.

Utrum Deus possit dici debitor quoquo modo.

fit ex dono gratuito Dei, ex hoc quod Deus dat quædam, non obligatur ad dandum alia, ita vt non dando fit iniustus. Et siquid pro bonis operibus nobis datur, vel redditur, potius est & principaliter ex liberalitate Dei dantis quàm ex debito nostri operis. Nono. Quia si Deus constituitur nobis debitor, aut hoc est ex nostro opere, aut ex sua promissione, quam exprimit scriptura. Iacobi primo. Beatus vir qui fuffert tentationem & cætera. Sequitur accipiet coronam vitæ, quâ repromittit Deus diligentibus se. Si dicatur primum, tunc procedunt argumenta præcedentia. Si dicatur secundum, non valet propter duo. Primo quia diuina promissio in scripturis non sonat in aliquam obligationem, sed in sinuat materiam disponi diuina liberalitate. Secundo quia quod non redditur ex debito præcedentis operis, sed ex promissione præcedente, non redditur ex merito operis de condigno, sed solum & principaliter ex promisso, & ita non est ibi illud debitum, de quo loquimur. Et sic patet, quod meritum de condigno strictè, & proprie sumptum, videlicet pro actione voluntaria, propter quam operanti debetur merces ex iustitia, sic quod si non reddatur ille, ad quem pertinet reddere, iniuste facit, & est simpliciter & proprie iniustus, non est hominis ad Deum. Decimo. Quia propter tale meritum cum sit homini simpliciter impossibile, non est necesse ponere in nobis gratiam vel charitatem habituales, & si poneretur frustra poneretur. Sed solum per gratiam est in nobis illud meritum de condigno, quod Deus ex sua gratuita ordinatione requirit in operibus nostris ad hoc vt remuneremur vita æterna. Et hoc meritum est medium inter meritum, quod est simpliciter de congruo & ante gratiam, & meritum quod est simpliciter de condigno, & de comparatum ad vtrunque potest dici vtrunque, quia comparatum ad meritum ante gratiam potest dici de condigno, & comparatum ad meritum simpliciter de condigno potest dici de congruo. Decimo primo. Quia huic concordat communis doctrina S. Thom. prima secundæ. quæst. 1. r. 14. arti. 1. quod sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiæ, ita recompensare mercedem vel premium laboris nostri operis est actus iustitiæ, & ideo in illis, in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti & præmij seu mercedis. In quibus autem non est simpliciter iustum, sed secundum quid, in his non est simpliciter ratio meriti, sed secundum quid. Inter hominem autem & Deum non potest esse iustum simpliciter, sicut nec æquale, sed solum iustum secundum quid, scilicet dominatum, quia totum bonum quod est hominis est Dei, & a Deo multo amplius quam actiones serui sint Domini sui in humanis, propter quod meritum hominis apud Deum nõ potest esse simpliciter meritum de condigno, sed solum secundum præsuppositionem diuinæ ordinationis, ita scilicet vt homo consequatur à Deo per suam operationem quasi premium vel mercedem, ad quod ei virtutem operandi deputauit. Quæ virtus operandi ad merendum beatitudinem est non solum potentia voluntatis, sed habitus gratiæ vel charitatis. Decimo secundo. Quia si oppositum dicatur, hoc erit potissime propter duo. Primum est, quia per peccatum quis potest mereri pœnam de condigno, & ideo videtur, quod similiter per opus bonum quis possit mereri gloriam de condigno. secundum est propter auctoritatem Apostoli dicentis, quod premium vel corona redditur ex iustitia, sed neutrum horum valet. Non quidem primum quia non est simile de merito, & de demerito, quia qui in toto alteri obligatur, tanto ex sua ingratitudine plus demeretur, quanto plus recipit, sed qui totum habet ab aliquo, totum ei debet, nec potest eum constinere debitorem, quod requiritur ad meritum de condigno, vt dictum est. secundum similiter non debet mouere, quia Apostolus non dicit, quod corona gloriæ reddatur secundum iustum iudicium, sed quod reddatur à iusto indice, quia à Domino qui est iustus & misericors. Sed misericordiam ostendit coronando beatos, qui ex condigno non possunt mereri. Iustitiam vero puniendo malos qui ex condigno possunt demereri. Nec tamen etiam eis reddit secundum rigorem iustitiæ, quos iuste posset annihilare. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectionibus prælibatis. Et ad primum siquidem dicitur primo, quod probationem conclusioni de a. sententia sumptam non oportet necessario hic sustinere, quia correctio est in summa. Si quis tamen vellet eam sustinere, posset dicere ad argumentum istud primum, quod maior est falsa. Nam tam iustitia commutativa quàm distributiva veraque respicit habitudinem rei ad rem, vel actionis ad actionem vel passionem, sed diuersimode, quia iustitia distributiva respicit habitudinem duarum actionum à diuersis suppositis procedentium, ita quod aliquando non respicit supposita vt supposita sunt, sed vt sunt agentia, & consequenter secundum proportionem actionis ad actionem constituit proportionem passionis ad passionem, vt maiori actioni reddatur maior passio in bono vel in malo. Iustitia vero commutativa non respicit habitudinem duarum actionum à duobus suppositis procedentium, sed respicit habitudinem vnius actionis ad passionem sibi respondentem, vel rei acceptæ ad rem reddendam. Et hoc videtur dicere S. Thom. secunda secundæ. quæst. 61. artic. 3. vbi sic dicit. Iustitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem & commutationem, quæ quidem sunt vsus quorundam exteriorum, vel rerum, vel personarum, vel etiam operum. Rerum quidem, sicut cum quis auferat vel restituat alteri rem suam. Personarum autem, sicut cum aliquis in ipsam personam hominis iniuriã facit, puta conuiciando, vel percutiendo, aut etiam cum recerentiam exhibet. Operum autem, sicut cum quis iuste ab alio exigit, vel reddit aliquid opus. Si igitur accipiamus vt materiam vtriusque iustitiæ ea, quorum operationes sunt vsus, eadem est materia commutatiuæ & distributiuæ iustitiæ, nam & res distribui possunt à communi in singulos, & commutari de vno in alium. Est etiam quedam distributio laboriosorum operum, & recompensatio. Si autem accipiamus vt materiam vtriusque iustitiæ actiones ipsas principales, quibus vitium personis, & operationibus, sic inuenitur vtrouique alia materia. Nam iustitia distributiva est directiua distributionis, commutativa vero iustitia est directiua commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas. Hæc ille. Ex quibus patet, quod vtraque iustitia considerat habitudinem rei ad rem aliquo modo, & sic in retributione præmiorum & pœnarum potest attendi iustitia distributiva, in quantum primo considerat actiones duorum suppositorum, & postea recompensat eis duas passiones similem proportionem habentes, qualem habent à diuine actiones. Veruntamen in tali retributione potest habere locum iustitia commutativa, in quantum adæquat vnam passionem vni actioni. Et hoc intendebat Sanctus Thomas secunda secundæ, vbi supra articulo quarto vbi sic dicit in fine principalis solutionis. Contra passum est commutativum iustum. In distributiva autem iustitia locum non habet, quia in distributiva iustitia non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem vnde dicitur contra passum, sed secundum proportionabilitatem rerum ad personas. Item ibidem in solutione primi sic dicit. Illa forma diuini iudicij attenditur secundum rationem commutatiuæ iustitiæ prout scilicet recompensat præmia meritis & supplicia peccatis. Hæc ille. Et intelligit non quod sit ibi proprie iustitia commutativa, sed solum quidam modus vel similitudo, si loquamur de actibus quantum ad eorum substantiam, secus est si consideretur actus meritorius prout est à Spiritu sancto, vt dicitur postea. Item in solutione secunda sic dicit. Si alicui qui communitati seruasset retribueretur aliquid pro seruitio impensio, non esset hoc distributiuæ iustitiæ, sed commutatiuæ. In distributiva enim iustitia non attenditur æqualitas eius, quod aliquis accipit, ad illud, quod ipse impendit, sed ad illud quod alius accipit secundum modum vtriusque personæ. Hæc ille. Et intelligit quod in tali retributione si fiat secundum æqualitatem quantitatis absolute, non habet locum iustitia distributiva, sed potius commutativa, secus est si solum fiat secundum æqualitatem proportionis. Item quarto sententiarum distinctio. 46. quæstio. 1. artic. 1. quæstiuacula prima ostendit diffusius quomodo Deus in retribu-

Que si materia iustitiæ distributiuæ quæ commutatiuæ.

In iustitiæ distributiuæ quæ in Deo commutatiuæ non secundum rationem quantitatis.

In hac re iustitia quæ re dicitur.

In hac re iustitia quæ re dicitur.

retributione præmiorum vel suppliciorum potius seruat modum iustitiæ distributiuæ quàm commutatiuæ. Dicit enim sic. Iustitia proprie dicta constituit æqualitatem in acceptioibus & donationibus, vt patet per Philosophum 5. Ethicorum. Hoc autem contingit dupliciter. Vno modo secundum quod constituit æqualitatem inter dantem & accipientem, vt scilicet accipiens tantum accipiat à dante quantum accipere debet & in hoc consistit iustitia commutativa, vt pote quæ medium ponit in empionibus, & venditionibus, & omnibus retributionibus. Alio modo secundum quod constituit æqualitatem inter duos recipientes, quod contingit ex hoc, quod vterque æqualiter recipit pro meritis, & in hoc consistit iustitia distributiva. In prima ergo iustitia, scilicet commutativa requiruntur æqualitas quantitatis, vt scilicet tantum quisque accipiat quantum dedit secundum valorem. Et ideo inter illos, in quibus nõ potest esse æqualitas quantitatis, nõ potest proprie esse commutativa iustitia sicut est in illis, quorum vnus non potest recipere aliquid æquiuale beneficij acceptis ab alio, sicut filius non potest recompensare aliquid æquiuale beneficij patris, à quo esse, & nutrimentum, & disciplinam accepit, & ideo quantumcumque retribuat patri in obsequijs, non fit perfecta æqualitas, vnde nec ibi saluatur proprie ratio iustitiæ commutatiuæ. Quidam tamen modus iustitiæ commutatiuæ ibi saluari potest, in quantum filius retribuit secundum modum suum sicut pater dedit secundum modum suum, sed iustitia distributiva non requirit æqualitatem quantitatis, sed proportionem tantum. Nec enim oportet vt distribuetur omnibus æqualiter distribuatur, sed vnicuique proportionabiliter secundum modum suum. Sic ergo ratio distributiuæ iustitiæ Deo proprie conuenire potest, in quantum scilicet æqualitatem proportionis seruat in communicatione bonorum suorum, dans vnicuique proportionabiliter secundum modum suum. Vnde Dionysius dicit in 8. cap. de diuinis nominibus, quod iustitia laudatur in Deo in quantum omnibus secundum dignitatem distribuit, sed iustitia commutativa, per quam æqualitas constituitur inter Deum dantem & creaturam accipientem Deo competere non potest secundum propriam acceptioem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturæ. Sed tamen seruatur ibi quedam proportio æqualitatis inter Deum dantem & creaturam recipientem, in quantum. Ita se habet Deus ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id, quod competit ei secundum suam paritatem, & sic etiam quidam modus iustitiæ commutatiuæ in Deo inuenitur respectu creaturæ, sicut inuenitur inter Patrem & Filium. Et secundum hoc assignantur duo modi diuinæ iustitiæ. Vnus in quantum reddit pro merito. Hoc enim ad iustitiam distributiuam pertinet, cuius est distribuere omnibus æqualiter secundum suam dignitatem. Alius modus secundum quæ facit id, quod decet suam bonitatem, sicut est iustus, in eo quod peccatoribus parcat quia decet eum & hoc pertinet ad modum commutatiuæ iustitiæ. Non quidem secundum æqualitatem quantitatis seruata, quod requiritur in commutativa iustitia proprie dicta, sed seruata secundum æqualitatem proportionis, quia scilicet ita se habet Deus ad id, quod superabundanter facit, sicut creatura ad id, in quo deficit. Et secundum hoc superabundare in beneficijs dicitur ei iustum in quantum est ei proportionatum. Hæc ille. Ex quibus apparet primo quod iustitia distributiva quandoque respicit habitudinem actionis ad actionem, & rei ad rem, & non solum habitudinem personæ ad personam, nec semper prius respicit habitudinem personæ ad personam quàm habitudinem duarum actionum. Conceditur tamen, quod iustitia distributiva non principaliter respicit habitudinem vnius actionis ad passionem ei correspondentem, nec rei acceptæ ad rem reddendam. Secundo patet ex dictis, quod iustitia commutativa non semper habet proprie locum, vbi attenditur habitudo actionis ad actionem, vel rei ad rem, sed solù tunc cum duæ res eidem personæ attribuantur, vt puta quia vnâ illarum accipit, & aliam reddidit. Si enim duæ res attribuantur diuersis personis, vel duæ passiones in recompensationem duarum actionum ab eis procedentium, ibi habet locum potius distributiva quàm commutativa. Tertio

apparet, quod ad commutativam proprie dictam non sufficit qualiscunque reductio rei pro re, vel passionis pro actione, nisi inter talia sit æqualitas secundum quantitatem, & non solum secundum proportionem. Quarto apparet, quod Deus in retributione præmiorum & pœnarum magis seruat modum iustitiæ distributiuæ quàm commutatiuæ. Et hoc intellige si consideremus actus meritorios secundum eorum substantiam solum, quia forte si actus meritorius consideretur prout procedit ex gratia & motione Dei, sic in eius præmiatione seruatur iustitia commutativa, quia vt sic redditur æquale pro æquali. Quinto apparet, quod argumentum non valet, cum tam maior quam minor si directe sumatur ab maiore sint falsæ. Nam si maior sit talis, vbiunque attenditur principaliter habitudo rei ad rem, vel actionis ad actionem, ibi habet locum commutativa, & non distributiva, & sub tali maiore sumatur directe minor, scilicet quæ sic est in retributione, qua Deus reddit pœnas & præmia, tunc maior est falsa, & minor vera. Si autem arguitur sic, vbiunque attenditur proportio actionis ad passionem, & non personæ ad personam, ibi habet locum commutativa & non distributiva, sed sic est in retributione Dei & ceter. Tunc maior est vera, & minor falsa. Si autem arguitur sic. Vbiunque attenditur proportio actionis ad passionem, ibi habet locum commutativa, sed in retributione Dei attenditur proportio vnius actionis ad aliam actionem, igitur & cetera. Tunc argumentum est ex quatuor terminis, & minor nõ sumitur sub maiore, & iste defectus est in argumento Durandi. Ex quo patet, quod nihil penitus valet ad refringendum conclusionem, nec eius probationem sumptam de secundo sententiarum, licet non sit necesse sustinere illam probationem, quia alia sumpta de prima secunda melior est & efficacior. Sciendum enim quod Beatus Thomas in secundo sententiarum, & similiter in quarto considerauit actus meritorios quantum ad eorum valorem, quem habent ex substantia sui, & ideo cum illa non sit æqualis premio secundum quantitatem absolutam, dixit quod in retributione & præmiatione actus meritorij seruatur proprie iustitia distributiva, non autem proprie commutativa nisi secundum quid. In summa vero, puta in prima secundæ & secunda secundæ considerauit actum meritorium prout est ex motione Spiritus sancti & ex gratia, & videtur velle, quod valor actus ex illa parte æquatur premio etiam secundum æqualitatem quantitatis absolute. Ideo dicit, quod in præmiatione actus meritorij seruatur iustitia commutativa non solum secundum quid, sed simpliciter, & secundum hoc soluitur illa repugnantia, quæ videtur esse in dictis eius in scriptis, & in summa, & hoc videtur mihi satis notandum ad euadendum repugnantiam. De peccatis autem videtur mihi, quod in eorum punitione magis proprie seruatur iustitia distributiva quàm commutativa. Ad secundum argumentum dicitur primo, quod æqualitas proportionis, quæ pertinet ad iustitiam distributiuam, non attenditur principaliter inter dantem & accipientem, nec attenditur proportio rerum secundum proportionem dantis & accipientis, vt bene probat argumentum. Secundo dicitur, quod talis iustitia non semper attendit proportionem actionis vnius ad actionem alterius, vt secundum proportionem actionum sit proportio passionum. Tertio dicitur, quod in retributione, qua Deus reddit pœnas & præmia est proprie iustitia distributiva, si actus considerentur quantum ad substantiam absolute, vt dictum est, & ideo attenditur ibi proportio actionis ad actionem, & æqualitas proportionis, vt scilicet quæ est proportio actionum, sit proportio passionum. Est autem ibi quidam modus iustitiæ commutatiuæ, licet non proprie iustitiæ commutatiuæ, vt supra dictum est, & ideo seruatur ibi æqualitas proportionis non solum, quæ dicta est, sed etiam alia, de qua procedit argumentum, scilicet vt talis sit proportio rei ad rem, qualis est dantis ad accipientem, & ideo quia vtraque iustitia aliquo modo concurrit ibi S. Thom. loquitur de vtraque proportione, non tamen intendit, quod secunda æqualitas proportionis sufficiat ad iustitiam distributiuam, & hoc manifeste patet per dicta eius allegata de quarto sententiarum. Est ergo mens eius, quod in tali retributione non est æqualitas quantitatis me-

Dicitur est hic Durand.

In præmiatione actus meritorij prout procedit ex gratia & motione Spiritus sancti seruatur iustitia commutativa non solum secundum quid sed simpliciter.

eis meriti ad primum, sed æqualitas proportionis inter duo merita, & duo præmia, ideo potius servatur ibi, modus & forma iustitiæ distributiæ quam commutatiæ, & licet ibi sit proportio meriti ad præmium similibus proportioni Dei ad creaturam, illa tamen æqualitas proportionis non sufficit ad propriam iustitiam commutativam, sed ad quandam modum eius, & quodammodo declinat in distributivam. Ad tertium dicitur primo, quod si actus voluntatis nullo modo immediate esset à Spiritu sancto productus, sed à sola voluntate creata, antecedens ibidem assumptum haberet qualemcumque colorem, sed oppositum huius est verum, quia actus meritorius non solum est à voluntate creata, immo immediate à Spiritu sancto, nam Spiritus sanctus non solum movet voluntatem ad actum primum, immo immediate producit omnes eius actus secundos. Et ideo antecedens illud est falsum, si loquamur de motore immediate causante motum mobilis, nam talis motus non solum habet valorem ratione mobilis, immo ratione motoris, ut in proposito, nam actus meritorius procedit ex infinita charitate & bonitate Dei. Secundo dicitur, quod Spiritus sanctus non solum movet voluntatem, immo imprimit gratiam in essentia animæ, & salutem in voluntate, quæ elicit actum meritorium, vel saltem imperat illum. Tertio dicitur, quod licet Spiritus sanctus moveat ad actum non meritorios, tamen hoc est aliter quàm ad actus meritorios. Tum quia dum movet ad non meritorios, non ordinat eos sicut in finem ad beatitudinem creatam pro eis reddendam. Tum quia non imprimit aliquid gratificans animam vel potentias elicitivas talium actuum, ideo tales actus non sunt digni vita æterna, secus est de actibus meritorijs. Ad quartum dicitur, quod ista propositio gratia est seminarius gloriæ non est metaphorica ex toto, sic quod nullam proprietatem habeat. Aliquid enim potest dici seminarius alterius dupliciter. Primo quia est illius causa materialis, vel effectiva continet. Secundo modo, quia est eius quedam inchoatio, sicut est forma remissa formæ intensæ, & hoc modo gratia est seminarius gloriæ, cum gloria vno modo accepta, nihil aliud sit quàm gratia consummata, ut dictum fuit in præcedenti quæstione. Ad quintum dicitur, quod opus virtutis elicitum ex gratia & ex speciali motione Spiritus sancti ordinantis illum in finem beatitudinis est meritorium gloriæ de condigno, non solum large accipiendum condignum, immo stricte & proprie. Et ad huius improbationem negatur minor, scilicet quod gloria, vel beatitudo nullo modo ex debito operis reddatur, quia sic operetur quod intelligatur maior, scilicet quod illud non cadit sub merito de condigno stricte sumpto, quod nullo modo reddatur ex debito operis. Sic ergo intellecta maiore negatur minor, quia opus meritorium prout elicitur ex gratia & ex speciale influxu Spiritus sancti, & cum tali ordinatione eius ad vitam æternam, habet sufficientem dignitatem, ut sibi debeatur vita æterna, licet non ita sit considerando actum secundum substantiam suam, & secundum quod refertur ad voluntatem creatam ipsum elicientem. Et ad probationem minoris dicitur, quod ille qui meretur non proprie constituit Deum sibi debitorem, sed Deus movens voluntatem ad opus meritorium gratia & charitate informatum, & volens quod tali actui reddatur vita æterna, debitor est sibi, ut scilicet compleat opere & executione, quod sua iusta voluntas voluit, & adhuc vult ut faciat quod decet suam bonitatem. Et similiter dico, quod si itante voluntate & ordinatione Dei de actu sic recõpensando Deus per impossibile non redderet præmium, Deus non faceret iniustum creaturæ, sed suæ voluntati & bonitati denegando sibi quod decet eam. De hoc S. Thom. prima parte, quæstio. 2. artic. 1. in solutione tertij. Vnicuique enim debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur sicut servus est Domini, & non econtra, nam liberum est, quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentia, vel necessitate alicuius, ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Vnus quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, & vnaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur debitum dupliciter potest

esse seminarius alicuius proprie dupliciter intelligi potest.

Deus non est proprie debitor creaturæ sed sibi. De eodem in ista ad textum & nonum.

attendi in operatione divina, aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei create, & utroque modo Deus reddit debitum. Est enim Deo debitum, ut impleatur in rebus illius, quod eius sapientia & voluntas habet, & quod sua bonitate manifestat, & secundum hoc iustitia Dei respicit decentiam eius, secundum quam reddit sibi quod debetur sibi. Debitum etiam est alicuius rei create, quod habeat illud, quod ad ipsum ordinatur, sicut homini quod habeat manus, & quod ei alia animalia serviant, & sic Deus iustitiam operatur, quando dat vnicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ, & conditionis, sed hoc debitum dependet ex primo, quia vnicuique hoc debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem diuinæ sapientia. Licet autem Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia ad ipsum. Hæc ille. Item secundo sententiarum, distinctio. 27. q. 1. artic. 3. in solutione quarti sic dicit. Deus non efficitur nobis debitor, nisi forte ex præmissis, quia ipse bonum operantibus præmium promittit, & ideo non est inconueniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est. Vel dicendum quod in iustitia commutativa ille, apud quem quis meretur, efficitur debitor ei, qui meretur, ut patet in illis, qui operas suas locant in seruitum aliorum, sed in iustitia distributiva non requiritur ratio debiti ex parte eius, qui distribuit. Potest enim ex liberalitate aliqua distribuere, in quorum tamen distributione iustitia exigitur, secundum quod diuersis, prout eorum gradus exigunt, proportionabiliter distribuit. Hæc ille. Item prima secundæ quæstio. 114. articulo primo, in solutione tertij sic dicit. Actio nostra non habet rationem meriti, nisi ex suppositione diuinæ ordinationis, & ideo non sequitur, quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est, ut sua ordinatio impleatur. Hæc ille. Ex quibus patet, quod bene stat, quod opus creaturæ sit meritorium de condigno gloriæ, & tamen quod Deus non constituitur debitor creaturæ, sed sibi ipsi, nec potest facere iustum creaturæ, dato quod eam non præmier. Ad sextum patet ex præcedenti solutione, quia solum concludit, quod Deus non obligatur nobis, nec efficitur nobis proprie debitor, quod conceditur. Sed cum hoc stat, quod opus nostrum potest esse meritorium de condigno, quia nos vocamus illud meritorium de condigno, cui debetur merces ex iustitia, sic quod si non redderetur, itante ordinatione, quæ nunc est, ille ad quem pertinet reddere, faceret contra iustitiam, & iniustum, non quidem creaturæ, sed sibi, ut sepe dictum est. Faceret enim contra voluntatem suam & sapientiam, quæ est lex iustitiæ. De hoc S. Thom. prima parte, ubi supra in solutione secundæ sic dicit. Cum bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi secundum quod ratio suæ sapientia habet. Quæ quidem est sicut lex iustitiæ, secundum quam eius voluntas recta & iusta est. Vnde quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit, sicut nos, quod secundum legem facimus, iuste facimus. Sed nos quidem secundum legem alicuius superioris, Deus autem sibi ipsi est lex. Hæc ille. Ad septimum dicitur, quod per impossibile istud antecedens esset verum, scilicet Deus dedit gratiam gratum facientem, ipsi forti, & ordinavit, quod actui virtuoso fortis elicit ex gratia & influxu speciale Spiritus sancti, & continuato vique in finem reddatur gloria, & Sortes ex gratia & influxu Spiritus sancti elicitur & continuavit actus virtuosos vique in finem, & in gratia decessit, & tamen Deus non reddidit, nec reddet, nec reddit sibi gloriam. Si inquam hoc antecedens esset impossibile, conceditur quod istud consequens esset impossibile. Deus facit contra iustitiam, & facit iniustum non Sorti, sed Deo, quia non implet iustam eius voluntatem & ordinationem. Veruntamen si non supponatur talis ordinatio diuinæ voluntatis, conceditur quod si decedenti in gratia non daretur gloria, Deus nullum iniustum faceret, nec sibi, nec creaturæ, sed supposita tali ordinatione iniustum faceret. Sicut enim dicit S. Thom. prima secundæ, quæstio. 114. artic. 1. Meritum hominis apud Deum non potest esse nisi secundum suppositionem diuinæ ordinationis &c. Vnde ita imaginor, quia sicut actus exterior

Dupliciter est arbitrium in ratione

Deus per meritum reddens iniustum

ODIT.

Deus cum omni merito

terior sine actu interiori non est meritorius, ita nec aliquis actus interior est meritorius, nisi pro quanto procedit à diuina voluntate, quia scilicet Deus vult illum actum præmiari vita æterna. Ad octauum patet ex prædictis. Nam procedit ex falso intellectu meriti de condigno, scilicet quod illud dicatur meritorium de condigno, cui redditur gloria, vel præmium ex iustitia, taliter quod si non redderetur, fieret iniustitia creaturæ, quæ actum illum operatur, & quod per talem actum Deus efficitur nobis debitor, & obligatur nobis. Talis enim descriptio falsa est. Nam meritum de condigno proprie sumptum non requirit talia, sed sufficit quod operi reddatur merces secundum aliquam legem iustam, quam illicitum sit violare vel transgredi, & quod actus secundum valorem, quem habet ab intrinseco, vel ab aliquo extrinseco, æquatur præmio secundum quantitatem absolutam aliquo modo, & non solum secundum proportionem, vel proportionalitatem. Ad nonum dicitur primo, quod Deus non efficitur nobis proprie debitor, nec ex promissione sua, nec ex opere nostro, & similiter non obligatur nobis villo modo, secundo dicitur, quod si præmium nullo modo redderetur ex valore operis, nec ex debito præcedentis operis, sed ex sola promissione Dei, tunc tale opus nullo modo esset meritorium præmij, quod redditur de condigno. Nunc autem non sic est in proposito, quia præmium æternum redditur ex debito & valore præcedentis operis, valore & debito dico, quæ habet opus tum ex substantia sua, tum ex circumstantijs, tum ex gratia & charitate, quibus informatum, tum ex motione, & volitione Spiritus sancti, quia diuina volitio licet non sit meritoria, est tamen quasi ratio & forma merendi omnibus operibus meritorijs quæ ab ipsa in beatitudinem ordinantur, & ab ipsa producuntur. Ad quod etiam facit illa generalis lex, & ordinatio Dei, quæ ordinavit actus virtuosos ex gratia & charitate elictos esse meritorios. Tertio dicitur, quod ad hoc, quod opus humanum sit meritorium de condigno, non requiruntur illa omnia quæ arguens dicit, sed sufficienter ea, quæ dicta sunt in solutione octauæ. Ad decimum dicitur, quod meritorium proprie de condigno non est homini simpliciter impossibile, quia non requirit illa, quæ arguens dicit. Cum autem distinguit de duplici condigno. Patet ex prædictis, quod distinctio non valet, quia veraciter, proprie, & stricte sumendo condignum, sic dignum & iustum est diuinam ordinationem generalem & speciale impleri, & legem diuinæ iustitiæ obseruari, & voluntatem diuinam executioni mandari. Constat autem meritis nostris reddi præmium ex diuina ordinatione generali & speciali, & ex lege diuinæ iustitiæ, de qua dictum est, & ex diuina voluntate, nec aliqua redditio vel recompensatio hominis ab homine iustior esse potest, nec dignior quam sit recompensatio hominis à Deo, & oppositum dicere est temerarium. De hoc vide Beatus Thomas quarto sententiarum, distinctio. 46. quæstione prima articulo secundo. Nam in solutione primæ quæstionculæ dicit. Quia totus ordo iustitiæ originaliter ad diuinam voluntatem reducitur, quia ex hoc aliquid est iustum, quia est debitum alicui rei create secundum ordinem creaturæ ad creaturam. Nihil autem potest esse debitum alicui rei, nisi ratione suæ naturæ, vel conditionis. Naturæ autem & proprietatum causa est diuina voluntas. Item in solutione secundæ sic dicit. Luto non est magis debitum, quod ex eo formentur vasa nobilia quam ignobilia, sed si ex luto formatum est vas nobile, nobilitati illius vasis est debitum, ut ad vsus conuenientes deputetur. Similiter quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens est ad rationem iustitiæ, sed quod producta aliqua natura rei attribuat quod illi nature competit, hoc ad eius iustitiam pertinet, & contrarij eius iustitiæ repugnat. Et similiter in differens est quantum ad eius iustitiam, ut det gratiam vel non det, cum donum gratiæ non sit naturæ debitum. Sed postquam gratiam contulit, quæ est merendi principium, ad iustitiam eius pertinet, ut pro meritis præmia reddat, & sic ex suppositione voluntatis iustitia causatur. Hæc ille. Item in solutione quæstionculæ quartæ probat distulse, quod Deus non agit iniustus cum vno quam cum alio, sed cum quolibet agit iniustus. Ex quibus apparet. Primo quod fo-

lutiones datæ sunt iuxta mentem S. Thom. Secundo, quod multa in argumentis Durand. continent manifestam improbabilitatem, potissime cum sepe replicat istud mediū, scilicet quod ex dono gratuito nullus obligatur ad dandum amplius &c. Apparet enim, quod licet Deus per sua dona gratuita non efficiatur nobis debitor, nec obligetur, tamen per dona Dei gratuita aliquid nobis efficitur debitum, & iustum haberi à nobis, quod prius non erat debitum, nec erat iustum haberi à nobis. Ad vndecimum dicitur, quod ex dictis Beati Thomæ non aliud habetur, nisi quod actus humanus non potest esse meritorius apud Deum, si secundum suam solam & nudam substantiam accipiatur, sed vique potest esse meritorius, si accipitur ut stans sub diuina ordinatione speciali vel generali. Vnde Sanctus Thomas prima secundæ, quæstio. 114. articulo primo sic dicit. Meritum & merces dicitur, quod alicui recompenatur pro retributione operis, vel laboris quasi quoddam pretium illius. Vnde sicut reddere iustum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiæ, ita etiam recompenare mercedem operis vel laboris est iustitiæ actus. Iustitia autem æqualitas quedam est, ut patet 5. Ethic. & ideo simpliciter est iustitia inter eos, quorum est simpliciter æqualitas. Eorum vero, quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiæ modus potest esse. Sicut dicitur ius patrum vel dominatum, sicut in eodem libro dicit Aristot. Et propter hoc in his, in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti & mercedis. In quibus autem est secundum quid iustum, non simpliciter est meriti, sed secundum quid in quantum saluatur ibi ratio iustitiæ, sicut & filius meretur aliquid à patre, & seruus à Domino. Manifestum est autem, quod inter Deum & hominem est maxima inæqualitas. In infinitum enim distant: & totum, quod est hominis bonum, est à Deo. Vnde non potest esse hominis ad Deum iustitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem, in quantum scilicet vterque operatur secundum modum suum. Modus autem & mensura humanæ virtutis homini est à Deo, & ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem diuinæ ordinationis, ita scilicet ut homo id consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputauit. Sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus & operationes, ad quod sunt à Deo ordinatæ. Differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam mouet ad agendum per liberum arbitrium, vnde sua actio habet rationem meriti, quod non est in alijs creaturis. Hæc ille in forma. In quo patet, quod non contradicit alijs dictis suis in sequenti articulo tertio, ubi ponit, quod homo in gratia constitutus potest mereri de condigno vitam æternam, in quantum opus suum procedit ex gratia & motione Spiritus sancti. Item articulo vltimo illius quæstionis sic dicit. Vita æterna est simpliciter præmium operum iustitiæ per relationem ad motionem diuinam. Item articulo sexto, sic dicit. Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi diuinæ motionis, & sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio in quantum voluntarie aliquid facimus, & ex hac parte est meritum cõgruum, quia congruum est, ut dum homo bene vitur sua virtute, Deus secundum superexcellenter virtutem excellentius operetur &c. Ad duodecimum dicitur, quod Sanctus Thom. adducit illas duas rationes 2. sentent. distinctio. 27. quæstione prima articulo tertio. Et sunt satis probabiles. Nec valet solutio data ad illas. Non quidem solutio primæ, quia licet homo non possit Deum constituere sibi debitorem, potest tamen facere, quod aliquid quod sibi prius non debebatur, modo nouiter sibi debeatur. Item falsum est, quod ad meritum de condigno requiratur illud quod sibi assumitur. Sufficit enim ad tale meritum, quod actio sit æqualis vite æternæ quantum ad valorem, quem habet ab extrinseco, scilicet à causa sua efficiente primaria, scilicet Deo, & quod secundum suam substantiam, & secundum gratiæ, & charitatem sit proportionata vite æternæ. Et hoc modo intelligo S. Thom. vbi dicit in hac materia dicit, quod actio meritoria de condigno est illa, quæ est proportionata vite æternæ. Vnde

Capit. 7.

Capit. 10.

Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus.

Vtrum homo sine gratia possit praecepta legis implere.



IRCA vigesimo octava distinctionem 2. sent. quaritur. Vtrum homo sine gratia possit praecepta legis implere. Et arguitur quod sic. Dicit enim Apostolus Rom. 2. quod gentes, quae legem non habent naturaliter quae legis sunt faciunt, sed illud, quod naturaliter homo facit, potest per seipsum

facere absque gratia: ergo homo potest praecepta legis facere absque gratia.

In oppositum arguitur. Quia August. dicit in libro de haeresibus hoc pertinere ad haeresim pelegianorum, vt credant sine gratia hominem posse facere omnia diuina mandata.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit haec prima conclusio. Homo potest multas veritates cognoscere sine gratia habituali gratum faciente. Hanc ponit S. Tho. prima secundae. q. 109. artic. 1. ubi sic ait. Cognoscere veritatem est vsus quidam vel actus intellectualis luminis, quia secundum Apostolum Ephes. 5. Omne quod manifestatur lumen est. Vnus autem quilibet motum quandam importat large accipiendum motum secundum quod intelligitur & velle dicuntur quidam motus, vt patet per Philosophum 3. de anima. Videmus enim in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quae est principium actionis, sed etiam requiritur motio primi mouentis. Primum autem mouens in ordine corporalium est corpus esse. Vnde quantumcunque ignis habeat perfectum calorem, non alteraret nisi per motionem coelestis corporis. Manifestum est autem, quod sicut omnes motus corporales reducuntur in motum corporis coelestis sicut in primum mouens corporale, ita omnes motus tam corporales, quam spirituales reducuntur in ipsum mouens simpliciter, quod est Deus, & ideo quantumcunque aliqua natura spiritualis & corporalis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moueatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suam prouidentiam rationem, non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis coelestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo mouente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus & cuiuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Vno modo in quantum habet ab ipso formam, per quam agit. Alio modo in quantum mouetur ab ipso ad agendum. Vnaqueque autem forma creatis rebus indita a Deo habet efficaciam respectu alicuius actus, in quem potest sine sua proprietate, ultra autem non potest, nisi per aliam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet lumen intelligibile, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea, scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus deuenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel prophetic, quod dicitur lumen gratiae in quantum est natura superadditum. Sic ergo dicendum est, quod ad cognitionem quae veritas induget non potest homo auxilio diuino vt intellectus ad Deo moueatur ad suum actum, non autem indiget ad cognoscendum veritatem in omnibus, noua illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in aliquibus, quae excedunt naturalem cognitionem, & tamen Deus quandoque miraculose per suam gratiam instruit aliquos de his, quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut & quantumque miraculose facit quaedam, quae natura facere potest. Hae illae. Ex quibus potest formari talis ratio. Ad ea in quae potest

Tex. con.

Actio enim dependet a Deo quantum ad duo.

Homo ad cognitionem quae veritas induget non potest homo auxilio diuino vt intellectus ad Deo moueatur ad suum actum, non autem indiget ad cognoscendum veritatem in omnibus, noua illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in aliquibus, quae excedunt naturalem cognitionem, & tamen Deus quandoque miraculose per suam gratiam instruit aliquos de his, quae per naturalem rationem cognosci possunt, sicut & quantumque miraculose facit quaedam, quae natura facere potest. Hae illae. Ex quibus potest formari talis ratio. Ad ea in quae potest

potest homo per lumen naturale cum motione primi mouentis, non est necessaria gratia habitualis. sed in cognitionem veritatum naturaliter ex sensibus deducibilium potest homo per lumen naturale intellectus supposita motione dei: igitur, & sic patet prima pars conclusionis. Pro secunda arguitur sic. Nullum agens perfecte & virtuose potest in effectum excedentem suam naturalem facultatem nisi per formam sibi superadditam, sed intellectus perfecte potest in aliquas veritates excedentem suam naturalem facultatem, puta non deducibiles ex sensibus: igitur ad talia indiget forma superaddita, quam dicimus gratiam gratis datam: Eandem conclusionem ponit secundo sentent. dist. Vigesimo octava quaest. prima artic. quinto sic ait. Verorum quaedam sunt naturali rationi proportionata, quaedam vero naturalem rationem excedunt: Illa naturalem rationem excedunt, quae non possunt concludi ex primis principis per se notis. Cum enim prima principia sint instrumenta intellectus agentis, vt dicit Commentator tertio de anima, oportet ea esse, proportionata virtuti eius, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti mori. Vnde quae ex primis principis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Huiusmodi autem sunt ea, quae sunt fidei, & futura contingentia, & huiusmodi, & ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiae gratis datae haberi potest sicut est lumen fidei vel prophetic, vel aliquid huiusmodi. Si autem loquatur de illis veris, quae naturali rationi proportionata sunt. Sciendum est, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod intellectus agens est vnus omnium, intellectus agentem Deum esse dicentes. Et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt, quod sicut non potest videri aliquid visibile, nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine noua emissionem radii spiritualis, qui est gratia gratis data. Sed haec positio non est conueniens. Non enim intellectus agens est aliqua substantia separata, vel Deus vt quidam theologi volunt, vel intelligibilis, vt plures philosophorum, sed est naturalis virtus ipsius animae rationalis. Nec tamen oportet hac positioe supposita, vt semper fieret noua infusio gratiae in cuiuslibet veri cognitione, quae infusio, vel emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus, sed est fixa & permanens. Vnde secundum vnam irradiationem spirituales intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda periceretur. Aliorum vero positio est, quod intellectus agens sit quaedam potentia animae rationalis, & hoc sustinendo non potest rationabiliter poni, quod oporteat ad cognitionem talis veri de quo loquimur, aliquid aliud lumen superinfundi, quia ad hoc verum intelligendum sufficit intellectus possibilis recipientis speciem intelligibilem, & intellectus agens faciens speciem esse intelligibilem actu, & vtrunque est per virtutem naturalem ipsius animae rationalis. Nisi forte dicatur, quod intellectus agens insufficientis est ad hoc, & ita natura humana imperfectior esset aliis, quae non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum, quod huiusmodi vera sine omni lumine gratiae superaddito per lumen naturale intellectus agentis possunt cognosci. Haec ille. 2. concl. Licet hoc absque gratia habituali possit in aliquas bonas volitiones & actiones naturae suae proportionatas, non tamen in omnes, nec potest sine gratia habituali in aliquod bonum velle aut agere super-naturale, scilicet meritum, nec potest sine auxilio Dei speciali in aliquod bonum velle, aut agere, siue sit naturale, siue supernaturale. Hanc conclusionem quo ad quatuor sui partes ponit Sanctus Thom. prima secundae quaestio. Centesimanona artic. secundo ubi sic dicit. Natura hominis potest dupliciter considerari. Vno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum. Alio modo secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem vtrumque statum natura humana indiget auxilio diuino ad faciendum vel volendum quodcunque bonum sicut primo mouente, vt dictum est. Sed in statu naturae integre quantum ad fuf-

ficientiam operatiue virtutis poterat homo per sua naturalia velle & operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum super-excedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc, quod secundum naturam suam potest, vt non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia, tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, vt scilicet toto bono naturae priueretur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere sicut edificare domos, plantare vineas & alia huiusmodi, non tamen totum bonum sibi conuenientiale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moueri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Sic igitur virtute gratuita, superaddita virtuti naturae indigebat homo in statu naturae integre quantum ad vnum, scilicet ad operandum & volendum bonum supernaturale, sed in statu naturae corruptae quantum ad duo, scilicet vt sanetur, & vterius vt bonum supernaturale virtutis operetur, quod est meritum. Vterius autem in vtroque statu indiget homo auxilio diuino, vt ab ipso moueatur ad bene agendum. Haec ille. Ex quibus potest formari quadruplex ratio pro quadruplici parte conclusionis. Et quidem pro vltima parte quae talis est scilicet quod ad quodcunque bonum velle & agere indiget homo auxilio diuino. Arguitur sic. Secundum agens in quolibet actu suo indiget motione primi mouentis sed voluntas creata se habet ad deum sicut agens secundarium ad primum, igitur &c. Pro tertia vero parte scilicet quod ad quodcunque velle & agere meritum requiritur gratia superaddita arguitur sic. Nullum agens potest perfecte in actu, vel effectum excedentem naturae suae proportionem, nisi per aliquam formam sibi superadditam, sed opus aut velle meritum, excedit proportionem naturae rationalis: igitur in tale quid non potest perfecte sine forma superaddita. Hanc dicimus gratiam. Pro secunda parte, scilicet quod homo sine gratia habituali non possit in omne bonum velle & agere naturae suae proportionatum puta in omnem actum virtutis acquisitae arguitur sic. Nullum infirmus potest facere opera omnia hominis sani, nisi prius sanetur & accipiat formam sanitatis, sed in statu presenti quilibet homo ante gratiam est spiritualiter infirmus, igitur. Pro prima vero parte scilicet quod homo in statu presenti sine gratia habituali potest in aliquo bonum agere vel velle, arguitur sic. Natura non totaliter corrupta potest in aliquod bonum opus sibi proportionatum, sed humana natura in statu presenti per peccatum non est totaliter corrupta: igitur potest in aliquod bonum opus sibi proportionatum sine superadditione nouae formae. Tale autem velle vel agere est actus virtutis acquisitae. Pro quinta parte quae ibi tangitur, scilicet quod homo in statu naturae integre sine gratia habituali possit in omne opus virtutis acquisitae, non arguitur nunc, sed in sequenti distinctione de hoc forte erit sermo. Tertia conclusio. Homo pro isto statu non potest sine gratia habituali implere omnia praecepta legis diuinae perfecte, potest tamen sine gratia habituali implere aliqua & imperfecte. Nullo modo tamen perfecte, aut imperfecte potest ea implere sine auxilio dei. Hanc conclusionem ponit Sanctus Thom. ubi supra art. quarto ubi sic implere mandata legis contingit dupliciter. Vno modo quantum ad substantiam operum, prout, scilicet homo operatur iustitiam, & fortia, & alia virtutis opera, & hoc modo homo in statu naturae integre potuit omnia mandata eius implere. Alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi diuina mandata. Sed in statu naturae corruptae non potest implere omnia diuina mandata sine gratia sanante. Alio modo potest impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operum, sed et quantum ad modum agendi, vt scilicet ex charitate faciat. Et sic nec in statu naturae integre nec corruptae potest homo implere absque gratia legis mandata. Vnde Aug. in libro de corruptione & gratia sic dicit. Sine gratia nullum prorsus siue cogitando, siue volendo, Capreol. 2. Sen. Gg do,

Quae sit propria actio facientis iustitiam, & quae propria actio patientis iustitiam.

Vnde S. Tho. 3. sen. dist. 18. q. 1. art. 2. sic dicit. In iustitia duae personae requiruntur, scilicet faciens iustitiam & patiens iustitiam. Facientis autem iustitiam, propria actio est red-dere unicuique quod suum est, patientis autem iustitiam actio propria est facere sibi debitum, quod est ei per iustitiam reddendum, & hoc proprie est mereri, vnde & id quod secundum iustitiam redditur, merces dicitur. Sed quia iustitia reddit unicuique quod sibi debetur, & in bonis & in malis, bona autem simpliciter sunt ea, quae ad vitam aeternam pertinent, & mala simpliciter ea, quae ad miseriam aeternam. Inde est, quod secundum Theologos meritum dicitur proprie respectu horum, quamuis magis proprie respectu bonorum dicatur meritum, demeritum vero respectu malorum. Ad hoc igitur: quod aliquis mereatur, tria sunt necessaria, scilicet agens qui meretur, actio per quam meretur, & merces quam meretur. Et ideo ad meritum tria requiruntur. Primum est secundum merentis comparationem ad mercedem, vt scilicet ille, qui meretur, sit in statu acquirendi mercedem. Et propter hoc illi, qui sunt omnino in termino, nihil merentur, quia nihil possunt acquirere. Secundum est ex comparatione agentis ad actionem, vt scilicet sit Dominus actionis suae, alias per actionem suam non dignificatur ad aliquid habendum, nec laudatur, & ideo qui agunt per necessitatem naturae, vel etiam per violentiam actionis merentis ad mercedem, vt scilicet aequiparetur mercedi, non quidem secundum aequalitatem quantitatis, quia hoc requiritur in iustitia commutativa, quae consistit in emptionibus & venditionibus, sed secundum aequalitatem proportionis, quae requiritur in iustitia distributiva, secundum quam Deus aeterna premia partitur. Actio autem proportionata ad vitam aeternam est actio ex charitate facta, & ideo per illam ex condigno meretur quis vitam aeternam. Opera autem bona, quae non sunt ex charitate facta, deficiunt ab ista proportione, & ideo per ea non meretur quis ex condigno vitam aeternam. Sed improprie his dicitur aliquis mereri secundum quod habent aliquam similitudinem cum operatione informata charitate. Et si quidem sit similitudo in substantia actus & intentione, vt cum aliquis in peccato mortali existens dat elemosinam propter Deum, dicitur meritum congrui. Si vero sit similitudo in substantia actus, & non in intentione, sic dicitur meritum interpretatum. Sicut cum quis dat pauperi propter inanem gloriam. Haec Sanctus Thomas. Ex quibus apparet, quod solutio Durandi ad primam rationem non valet, quia male recipit rationem meriti de condigno. Dicitur secundo, quod dicitur, quam dar ad secundam rationem Sancti Thomae non valet, quia false glosat Paulum. Non enim Paulus dicit, quod corona gloriae reddatur a iusto iudice per accidens, immo per se, in quantum scilicet iustus. Quod patet, quia dicit. Reposita est mihi corona iustitiae. Vnde glosa super illo verbo secunda Timoth. 4. cap. dicit sic. Ipse Deus est iustus iudex retribuendo bona pro bonis, quia prius misericors retribuendo bona pro malis. Et ipsa tamen iustitia, qua retribuntur bona pro bonis, non est sine misericordia. Et nota quod ait, reddet. Si enim fides gratia est, & vita aeterna, quae est merces fidei, videtur quidem Deus vitam aeternam tanquam debitam reddere. Cui debita? Fidei qui promeruit illam per fidem. Sed quia fides gratia est, & vita aeterna est pro gratia, & caetera. Haec glosa. Et accipit gratiam pro dono gratuito, non stricte pro gratia gratum faciente, quia illa nec est fides, nec vita aeterna formaliter, sed causaliter. Sic igitur patet ad argumenta Durandi. Ad argumentum in oppositum quaestione respondit Sanctus Thomas prima secundae quaestione centesimadecimaquarta, articulo tertio in solutione primi dicens. Quia Apostolus loquitur de passionibus Sanctorum secundum eorum substantiam. Sed secundo sententiarum, ubi supra dicit. Quia Apostolus per dictum suum intendit excludere aequalitatem quantitatis, quia non est tanta acerbitas praesentium passionum, quantum est gaudium futurae gloriae. Haec ille. Et haec de quaestione. Benedictus Deus, Amen.

constitutam, quam actus demeritori ad eandem. Sed voluntas potest ex se in actum demeritorium, igitur potest ex se in meritorium. Non tamen erit actus ille meritorius ex puris naturalibus, sed ex acceptatione diuina, erit autem ordinatus & bonus moraliter. Et hoc sufficit ad propositum. Vnde aliter potest argui sic. Voluntas potest ex se in actum viciosum igitur & in actum virtuosum. Quinto sic. Idem actus secundum speciem potest esse in voluntate haerens & a voluntate non habitus. Et hoc multo magis videtur verum de habitibus in suis quam de acquisitis, quae minus cadunt sub experientia nostra, sed voluntas median- te charitate potest in actum bonum ex genere, quia meritorium scilicet dilectionem Dei propter se igitur absque charitate in puris naturalibus existens potest in actum bonum eiusdem speciei. Sexto. In voluntate ex frequentia actuum bonorum elicitorum mediante charitate potest generari vnus habitus naturaliter inclinatus in actus similes, & ita subtraheretur charitas infusa, adhuc voluntas posset mediante habitu acquisito elicere actus similes prioribus, & per consequens moraliter bonos. Septimo sic. Ex puris naturalibus homo potest itante Dei influentia generali, pariter honorare, indigentem subuenire, pro patria fortiter & constanter pugnare, & multa alia iuxta iudicium rectae rationis agere, in quibus nullus diceret eum peccare vel male agere, sed bene & laudabiliter, igitur potest absque Dei auxilio bene agere moraliter. Assumptum patet, quoniam etiam de pluribus infidelibus legimus, quod frequenter talia egerunt, & ex his laudantur, nec vituperantur. Octauo. Ex puris naturalibus potest quis agere actum remunerationis seu praemio dignum, & si non aeterno tamen temporalis, igitur & actum moraliter bonum. Consequencia est euidens quia nullus actus nisi sit rectus & moraliter bonus, est aliquo praemio dignus: assumptum probatur. Tum per illud quod habetur Exo. primo de obsecratoribus aegyptiacis quae timentes Deum seruabant pueros haebreorum contra praecceptum Phara. Et ibidem dicitur. Bene ergo fecit Deus obsecratoribus, & ideo quia timentes Deum, edificauit illis domos. Non autem praemiaisset ea Deus illo praemio, nisi actus ille fuisset praemiandus, aut si fuisset vici- sus, vel aliter moraliter malus, quod oporteret dicere, si dicitur quod non fuit moraliter bonus, cum fuerit actus de libertate vel libere elicitus. Idem patet de antiquis Romanis, qui sui strenuis actibus meruerunt gloriam imperii, vnde de eis dicit Augustinus, quinto de ciuitate Dei capitulo. 15. Quibus ergo non erat daturus Deus vitam aeterna in eum sanctis angelis suis, si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet non redderetur merces bonis actibus eorum & virtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitentur. Et paulo post subdit. Non est quod de summi & veri Dei iustitia conquerantur receperunt mercedem suam: vbi manifeste inuenit quod eorum laudabilibus actibus, iuste merces illa temporalis reddita sit a deo. Et quod plus est etiam dicit quod inis virtutibus & bonis actibus Ex quo asserit eos exercuisse actus virtuosos & bonos moraliter. nono. Si sine speciali Dei gratia &c. Sequitur quod quilibet infidelis, immo etiam fidelis existens in peccato mortali quocumque actu suo delibere factio peccaret, quod nimis durum videtur. Sic enim sequitur quod dando elemosinam, & orando Deum, & testificando verum, & defendendo iniuste oppressum, & multa alia faciendo de genere bonorum, quae homines peccatores quotidie operantur, peccaret, quod non videtur bene & catholice dictum, cum eos ad talia opera praedicatorum & praedicatores ecclesiae quotidie exhortentur. Vnde etiam ex hoc sequitur, quod nec infidelibus esset praedicandum, vt conuertentur ad fidem, aut vt exercerent iustitiam aut exhiberent aliquod opus misericordiae & pietatis. Et similiter nec christianis peccatoribus, qui non sunt in charitate, quia nulli suadendum est vt faciat aliquid, quod faciendo peccaret. Patent omnes consequentiae illatae, quia quilibet talis caret gratia Dei. decimo. Secundum hoc sequitur, quod homo non possit vri sua voluntate & libere arbitrio nisi male, contra Augustinum, secundo de liber. arbit. capitulo. Trigesimo quinto ubi inter media bona, quibus homo bene & male un potest computat voluntatem. Vnde decimo Homo in

solis naturalibus constitutus tenetur bene velle: igitur potest ex solis naturalibus bene velle. Antecedens patet, quia aliis non peccaret nunquam bene volendo, quod non est dicendum. Probatur consequentia, quia in nullo statu quis tenetur ad aliquid, quod pro tunc est sibi impossibile. Duo decimo. Quia quero de isto speciali modo iuuandi ad bonum actum: aut enim Deus iuuat cauendo aliquod donum habituale, seu gratiam gratum faciem, seu gratiam gratis datam quae potest inexistere etiam non actualiter operanti, nec actualiter volenti. Et tunc sequitur, quod solum propter posse homo indiget illo adiutorio speciali cuius oppositum dicitur sancti, aut iuuat efficiendo immediate ipsum actum volendi. Et si sic, aut ipsum actum efficit solus Deus, & voluntas tantummodo recipit, & tunc sequitur, quod ille actus non est in potestate hominis, nec ei imputandus ad poenam vel praemium, nec meritorius, nec demeritorius, quod non est dicendum. Aut non solus deus causat illum, sed simul ipse cum voluntate, ita quod Deus sit tantummodo partialis efficiens, & cum isto modo etiam concauset omnem effectum cuiuslibet creati agentis sine naturalis sine liberi & omnem actum liberum, siue sit bonus, siue sit malus moraliter, & hoc dicatur generalis influentia Dei sequitur quod ultra generalem influentiam dei non indiget speciali dei auxilio ad bene volendum. 13. Quia ad hoc sunt auctoritates sacrae scripturae. Na ap. solus prima corin. 7. dicit. Qui statuit in corde suo firmus non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis, & hic iudicauit in corde suo seruare virginitatem suam, benefacit. Hic apostolus dicit, quod voluntas seruandi virginitatem est in potestate hominis, & sic volens benefacit. Item eccl. 15. Sic scribit. Si volueris mandata seruare conseruabunt te. Et sequitur. Apposuit tibi aquam & ignem ad quod volueris porrigere manum, autem hominem vita & mors bonum & malum, quod placuerit ei dabitur. Item quia in multis partibus scripturae conueniunt voluntas hominis dicendum. Noli hoc & noli illud. Et vti- que secundum quod dicit Augustinus de gratia & libere arbit. circa principium ubi ad faciendum aliquid, vel non faciendum in diuini monitis opus voluntatis exigit facis. Libere demonstrat arbitrium, & per consequens talia sunt in hominis potestate. decimo quarto. Quia ad hoc sunt multae auctoritates Augustini quod patet primo. Nam ipse in de spiritu & littera super illo verbo apostolico ad Ro. secundo. Dum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter quae legis sunt faciunt &c. dicit quod ab ipsis infidelibus quaedam facta intelligimus, nouimus, vel audiuius, quae secundum iustitiae regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recte laudare. Et paulo post. Sicut non impediunt inquit ad vitam aeternam iuliam quaedam peccata venialia, sine quibus haec vita non ducitur, sic ad salutem aeternam non profunt impio aliqua bona opera, si ne quibus distuliciter vita cuiuslibet pessimi inuenitur. Ex quibus patet, quod secundum ipsum ab impiis seu infidelibus sunt quaedam bona opera recte laudanda secundum regulam iustitiae & per consequens bona opera moraliter, licet non sint meritoria vitae aeternae, & de talibus bonis, si meritoria vitae aeternae videntur intelligere. Aug. ubi cumque dicit, quod sine gratia non possumus bonum facere. Quod videtur euidenter probari ex eo quod contra Iulianum lib. 4. ca. 19. post longam disputationem, qua probare nisus est in infidelibus nulla esse bona opera exponens se dicit sic. Scito nos id bonum hominum dicere illam voluntatem bonam, illud opus bonum sine gratia dei, quae datur per vnium mediatorem dei & hominum nemini posse conferri, per quod homo solum potest ad aeternum dei donum regnare perducere. Omnia perinde caetera quae videntur inter homines habere aliquid laudis videntur tibi virtutes vere videntur opera bona, quid ad me pertinet, quasi dicat. De aliis bonis quae de meritorii non est cura mei sermonis. Confirmatur primo. Quia in libro de duab. anim. malibus circa finem ait. Propterea enim corpora diligendo peccamus, quia spiritualia diligere & iustitiam iubemur, quod natura possumus, & tunc in isto genere optimi & beatissimi sumus. Hic aduertere, dicit nos natura posse diligere spiritualia, quae dilectione optimi sumus. Confirmatur. 2. Quia

Quia idem contra Adamantium capitulo. Vigesimo sexto dicit. Nisi quis voluntate mutauerit, bonum operari non potest, quod in nostra potestate est potestate. Alio loco dominus docet, ubi ait. Facite arborem bonam &c. Confirmatur tertio. Quia idem contra fortunatum. Hinc inquit est praemium, quia propria voluntate recta facimus, & infra. Si ergo imperatum est nobis vt faciamus arborem bonam, aut malam, nostrum est eligere quid velimus. confirmatur quarto. Quia idem contra felicem manicheum libro secundo. Habet inquit Augustinus vnusquisque in voluntate, aut eligere quae bona sunt, & esse arborem bonam aut eligere quae mala sunt, & esse arborem malam. Confirmatur quinto. Quia idem ad Simplicianum lib. secundo quaestio. prima dicit. Quamuis sit in potestate cuiuscumque quid velit, non est tamen in cuiuscumque potestate quid possit, vel facere cuiquam vel a quocumque pati. Confirmatur sexto. Quia in multis locis librorum de libero arbitrio & retractionum dicit, quod nihil tam est in potestate nostra quam ipsum velle, sed non est dicendum quod solum malum velle sit in potestate nostra, alioquin libertas arbitrii non nisi ad malum nobis data esse videretur, quod non est dicendum, igitur & bonum velle est in potestate nostra, & per consequens ex nobis possumus bene velle. Decimo quinto arguitur. Quia si homo non potest ex suis naturalibus bona opera agere, tunc nullus ea non agendo peccaret. Vt enim ait Augustinus in lib. de duabus animabus dicere peccato reum teneri quemquam, quia non fecit quod scire non potuit, summa est iniquitatis & infaniae. Sed consequens illud est erroneum, quia secundum illud nullus peccaret non implendo diuina praeccepta. Forte dicitur quod homo potest talia facere, sed non sine auxilio dei. Sed contra hoc arguitur. Quia cum non sit in hominis potestate, vt eum deus iuuat, nam deus libere & contingenter iuuat quemcumque iuuat, si homo non potest bonum agere nisi adiutus sequitur quod non est in hominis potestate facere bonum. Ex quo sequitur, vt prius, quod ipse non faciendo bonum non peccat. Forte dicitur, quod prima consequentia neganda est. Nam omnes consentiunt catholici, quod ad omnem actum voluntarium hominis necessarium est adiutorium generalis influentiae dei. Et contra quod non plus est in potestate creaturae, ut deus eam iuuat illo generali modo quam sit in eius potestate, vt eam iuuat illo speciali modo, quod iuuat ad bene agendum. Sicut ergo ex indigentia adiutorii generalis influentiae non potest inferri, quod actus voluntatis non sit in potestate hominis, sic nec ex indigentia adiutorii specialis. Sed hoc non videtur solvere. Nam saltem secundum dicta, oportet concedere, quod non est in potestate hominis agere bonum sine illo speciali adiutorio, sicut nec sine adiutorio generalis influentiae. Ergo si alicui homini deus non auxiliaretur illo speciali modo ad bene agendum ipse non posset bene agere, & per consequens talis non bene agendo non peccaret. Sicut etiam si deus non coageret ad aliquem actum, seu non auxiliaretur per influentiam generalem ipse nullum actum ageret, nec non agendo in tali casu peccaret. Sed primum consequens non videtur dandum, igitur. Ad idem arguit Duran. Vbi cumque sunt principia sufficientia alicuius operis, ibi potest esse & illa operatio, sed in homine absque quacumque gratia sunt principia sufficientia bonae operationis moralis, igitur &c. Maior nota est. Sed minor probatur, quia recta ratio agibilia, & voluntas per eam regulata sufficient ad bonam operationem moralem. Haec autem sunt in homine sine quacumque gratia & speciali auxilio, igitur. Contra tertiam conclusionem potest argui. Nam sanctus Thom. secundo sen. dist. 28. quae sitio. prima arti. tertio oppositum illius ubi nanque sic dicit. Praeccepta legis quantum ad id, quod directe cadit sub precepto potest aliquis implere per libere arbit. sine gratia gratia data, vel gratum faciente, si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso. Sed quantum ad intentionem legislatoris sine gratia impleri non possunt, quia bonum charitatis non est ex nobis, sed a deo infusum. Haec ille. Ex quo patet, quod secundum eum homo pro praesenti statu potest sine gratia habituali implere diuina mandata omnia & singularia quantum ad id, quod directe cadit sub praec-

pto. Hoc autem est substantia operis cuius oppositum ponit illa conclusio igitur &c. Contra quartam conclusionem arguit Duran. Primo impugando probationem, & in parte conclusionem quo ad hoc quod dicit sine gratia habituali non posse vitari omnia peccata. Quia secundum omnes in statu naturae integre homo poterat vitare omne peccatum mortale, quae autem pertinent ad naturam non amittuntur, licet forte habitus minuarur, & ideo libera electio boni, & fuga mali, quae ad naturam liberi arbitrii pertinent nullo modo per peccatum subtrahuntur. Simile etiam quod adducit probatio conclusionis non ualet. Est enim duplex genus peccati venialis. Est enim quoddam veniale ex genere, vt est mendacium incofosum dictum ex deliberatione, vel verbum ociosum. Aliud est peccatum veniale propter imperfectionem actus sicut sunt subiecti motus sensualitatis respectu eorum, quae ex genere sunt peccata mortalia. Licet autem non possumus vitare omnia peccata venialia secundo modo, quia ratio non potest semper esse perurgil ad reprimendum omnes tales motus, immo dum vnus reprimitur alter subito infurgit nihilominus tamen omnia peccata venialia ex genere, quae sunt ex deliberatione possumus vitare, & per eandem rationem omnia mortalia, quae non nisi ex deliberatione sunt. Nam eorum, quae sequitur deliberationem, semper plenum est dominium. Ideo non est simile quod pro simili inducitur nisi quod ad hoc, quod sicut circa appetitum contingunt multae inordinationes inuitabiles quo ad primos motus & subitos propter hoc quod non perfecte subditur rationi, sic circa rationem respectu eorum, quae sunt ad finem, contingunt multae inordinationes subite & inuitabiles, propter hoc, quod motus voluntatis in ea, quae sunt ad finem non plene subicitur deliberationi rationis, quae est ex fine. Sed in talibus deordinationibus non potest esse peccatum mortale, & ideo non est ad propositum. Secundo arguit, quod homo sine gratia non potest vitare singula peccata, ut asserit conclusio. Sunt enim aliqua peccata contra praeccepta iuris diuini, vt sunt praeccepta de suscipiendis sacramentis ecclesiae puta eucharistiae & quia ad talia suscipienda tenetur homo in statu viae, nisi casus necessitatis excludat. Excluso ergo casu necessitatis, & habita copia confessoris aut suscipitur, aut non. Si non, tunc committitur peccatum nouum ex contemptu sacramentorum. Si suscipiuntur iterum, committitur peccatum, si suscipiens non sit in gratia, quia ad suscipiendum eorum requiritur gratia: ergo talia peccata non possunt vitari ab eo, qui manet in peccato secundum reatum. Et si dicatur quod immo, quia suscipiens talia sacramenta forte non recolat de peccato, & ita non debet sibi imputari ad culpam, quod in tali peccato suscipit eucharistiam. Hoc non valet, quia quod ille non recolat de peccato commisso, aut hoc est, quia conscientiam suam diligenter non discussit, aut dato quod discussit, tamen in notitiam eius non deuenit. Si primo modo, sic non excusatur peccato quia voluntaria omisio circumstantiae, quae requiritur ad actum, non excusat, sed discussio conscientiae in suscipiente sacramentum eucharistiae est circumstantia, quae ad hoc factum requiritur iuxta illud, quod dicit apostolus prima corin. 12. Probet autem seipsum homo &c. ergo eius omisio non excusat, quin peccet illud recipiens in mortali. Si secundo modo hoc contingat. Ibi conscientiam suam diligenter discussit, & nihilominus in notitiam peccati non deuenit, remittitur ei ex generali contritione, sine qua non est sufficiens discussio conscientiae, & sic iam non est in peccato. Patet ergo, quod existens in peccato mortali quo ad solum reatum non potest vitare quodlibet peccatum, quod est contra ius supernaturale. Tertio arguit quod talis potest vitare non solum singula, immo omnia peccata quae sunt contra praeccepta iuris naturalis. Quia si talia peccata non possent sine gratia vitari hoc esset vel propter defectum gratiae, vel ratione peccati praecedentis. Non pp primu, quia talis defectus fuisset in statu innocetiae, si homo fuisset creatus sine gratia in quo oia peccata poterant vitari et facilliter. Nec rone peccati praecedentis quia voluntas ex vno peccato non necessitatur ad aliud nec volito uno necessitatur ad uolendu aliud, nisi ponat actum suu circa vtriuq; aequaliter eligendo, vel refugiendo. Sicut Capreolus. Sen. Gg 3 intel-

Ad idem et Duran. 2.

Vnde hoc potest sine gratia habituali implere praeccepta legis.

Vnde existit mortali potest vitare oia peccata, quae sunt contra praeccepta iuris naturalis.

intellectus non necessitatur ad assentiendum vni propter alterum nisi ponat actum suum circa vtrumque affirmando, vel negando. Sed voluntas hominis existens in peccato solum secundum reatum, & non secundum actum nullum habet circa id peccatum, quia sic aliquem actum volendi haberet circa illud complacendo sibi in peccati commissione, iam esset in peccato secundum actum, & non solum secundum reatum, ergo ex solo reatu vnus peccati nullus necessitatur ad aliud committendum. Confirmatur: Quia bonitas moralis non stat cum peccato, quod est contra dictamen iuris naturalis, sed homo sine gratia potest in omne opus bonum bonitate morali, quae est obiecto & circumstantiis, ergo homo sine gratia potest vitare quodcumque peccatum quod est contra dictamen solum iuris naturalis. Quarto. Quia si homo sine gratia non posset vitare quodlibet tale peccatum, aut hoc esset propter carentiam gratiae, vel propter inclinationem derelictam ex peccato praecedente. Non propter carentiam gratiae. Tum quia in statu naturae integre homo hoc poterat sine gratia. Tum quia non plus tollit priuatio quam ponat habitus, sed per gratiam non ponitur in anima nisi efficacia ad merendum, supponit autem libertatem in voluntate ad bonum vel malum eligendum vel fugiendum, ergo per carentiam gratiae haec libertas totaliter relinquatur sed efficacia merendi tollitur. Item nec propter inclinationem derelictam ex peccato praecedente. Tum quia inclinatio derelicta ex bono actu necessitat voluntatem, quin libere possit a bono deuiare, ergo nec inclinatio derelicta ex malo actu necessitat eam quin libere possit malum vitare. Tum secundo, quia dispositio derelicta ex aliquo actu solum inclinatur per se ad similem actum, & ita peccans semper necessitaretur ad postea committendum simile peccatum, quod non videmus.

Contra eadem arguit Scot. 2. di. 28.

Contra eandem arguit Scotus probans quod liberum arbitrium sine gratia non potest vitare singula peccata. Vel si sic etiam potest vitare omnia, quia peccatum mortale non est nisi transgrediendo praecipitum Dei. Qui autem dicit, Deum praecipisse impossibilia, anathema sit secundum Hiero. Et si dicatur, quod existenti in peccato mortali non est possibile seruare praecipitum Dei, dum manet in peccato, sed possibile est ipsum se preparare & disporre ad gratiam, qua data potest seruare praecipitum, & ita si se non praeparat, imputatur ei ad peccatum. Alia quoque responsio datur, quod licet manens in peccato mortali possit seruare praecipitum quantum ad eius expletionem, non tamen quantum ad intentionem mandantis, quia intentio sua fuit, quod consequeretur finem per eam, non autem per illam obseruationem consequitur quis finem, nisi obseruet ex charitate. Contra, si Deus praecipiens intendebat obligare quemlibet ad obseruandum praecipitum ex charitate, igitur quicumque facit opus praecipiti, & non ex charitate, peccat mortaliter. Et hoc tam de praecipito negatio, ad quod tenetur semper, & pro semper, & si teneatur ad illud ex charitate, quando illud obseruat, & non ex charitate, mortaliter peccat. Similiter de praecipito affirmatio, ad quod tenetur pro aliquando, si pro tunc non seruatur ex charitate mortaliter peccat. Et ita quicumque commisit peccatum mortale, si post non occidit, quia Deus praecipit non occidere, si non fuerit, quia praecipit non furari peccat mortaliter. Si vero seruatur sabbatum, quia Deus praecipit peccat mortaliter. Hoc autem dicere non videtur aliud quam peruertere omnes qui semel peccauerunt, vt nullum bonum opus ex genere faciant post ad quod tamen alius astricti erant, cum tamen suadendi sint & admonendi ad oppositum, vt scilicet faciant bona opera ex genere, quia illa disponunt eos ad gratiam citius & facilius obtinendam. Secundo, contra illam responsionem, quia existens in charitate potest facere aliquid opus praecipiti, non tunc motus ex charitate, sed ex pietate & naturali mansuetudine, vel ex aliquo alio, non referendo tunc actualiter ad finem vltimum, ita quod illa impletio operis praecipiti non esset meritoria sibi, nec tamen erit demeritoria. Tertio, quia si tenetur seruare praecipitum secundum intentionem praecipientis vt possit pertingere ad finem, tunc tenetur ad meritum, &

tunc peccaret mortaliter faciendo tale opus, quod est bonum ex genere & praecipitum, quod est absurdum. Per idem arguit contra primam responsionem, quia ponimus quod aliquis non disponat se ad gratiam, si tunc facit culpa, non potest se seruare a culpa, igitur pro tunc est sibi impossibile se seruare a culpa, quod est falsum, quia omnis culpa est voluntaria. Si autem pro tunc potest se seruare, quod saltem videtur manifestum quantum ad genus operis praecipiti redit argumentum prius ad excusandum eum a peccato mortali. Secundo principaliter arguit sic. Si peccator existens sine gratia in hoc tempore potest cauere ab hoc peccato mortali, & dum cauere hoc peccatum mortale, cauere omnia, & similiter de tempore consequente, & sic semper igitur si potest cauere hoc & illud potest simul cauere omnia. Assumptum, scilicet quod possit cauere hoc & illud peccatum mortale, patet, quia voluntas non potest habere simul distinctos consensuum, qui requiruntur ad peccatum mortale. Et ita dum distincte habet actum resistendi huic peccato mortali, nullum velle aliud habet pro tunc, quod peccet mortaliter. Item quia praesertim se ab vno peccato mortali fit fortior ad resistendum aliis, igitur si potest hoc peccatum mortale cauere, de quo timeatur, multo magis potest illud aliud cauere, vel alia, & sic de omnibus. Ad idem arguit Gregorius de Arimino sic primo. Aliquis peccat non diligendo Deum propter se vltimate, & diligendo creaturam non propter Deum finaliter, ergo aliquo suo peccatum non potest homo sine speciali Dei auxilio vitare. Antecedens certum est. Probat consequentia, quia tale peccatum non potest vitari nisi Deus diligatur propter se, sed sicut diligere Deum in praesenti statu nemo potest sine speciali Dei auxilio, quod probatur per Augustinum quinto lib. contra Iulianum capitulum, quinto vbi sic ait. Quando Deo donante ex vera viuitur fide, ipse Deus adest, & multum illuminandi, & concupiscentia superande, & molestia perseverande. Hoc enim totum recte fit, quando fit propter ipsum id est, quando gratia amat ipsam, qualis amor nobis esse non potest nisi ex ipso. Ecce hic habes, quod amor quo Deus gratis amat, qui vtiq; est ille tantum, quo Deus diligitur propter se, non potest esse in nobis, nisi sit ab ipso. Secundo arguit sic. Si quodlibet peccatum suum potest homo vel potuit sine speciali auxilio Dei vitare, igitur audiens sibi praedicari fidem Christi, potest sine alio adiutorio credere, quae sibi proponitur credenda. Tenet consequentia, quia talis si non credit, utique peccat. Nam qui non crediderit, condemnabitur Matthaei vltimo. Et Ioan. Vigesimo sexto ait Saluator. Cum venerit ille, arguet mundum de peccato, & de iustitia, & de iudicio. De peccato quidem, quia non crediderit in me. Augustinus quoque in epistola ad Vitalem. Neque enim dicitur es (inquit) nihil mali eum facere, qui non credit in Christum, aut qui fidem deserit Christi. Sed consequens est erroneum testante August. se in eo aliquando errasse, & propterea id ipsum retractat se in de praedestinatione sanctorum circa principium. ubi sic ait. Neque enim fidem putabam Dei gratia praenentis, vt per illam nobis daretur, quod vtiliter posceremus, nisi quia credere non possemus, si non proceceret praenentium veritatis. Vt autem praedicato euangelio consentiremus nostrum esse proprium, & nobis esse, nobis esse arbitraberam, quem meum errorem nonnulla opuscula mea satis indicant ante episcopatum meum scripta. Et deinde commemorat se hoc in libro suarum retractationum reuocasse, propterea quod fides inter dona Dei ab Apostolo numeratur. Et ita sic patet primo libro capitulo Vigesimo sexto seque in hoc errasse, vbi nunc recitata sunt verba eius, dicit se conuictum fuisse ex illo apostolico testimonio. Quid enim te discernit, quid habes quod non accepisti? Quod testimonium ut non multo post subdit non finit quemque fideliū dicere, habeo fidem quam non accepi. Reprimatur enim omnino his apostolicis verbis tota huiusmodi responsio elatio. Sed ne hoc quidem dici potest quamuis non habeat perfectam fidem, habeo tamen eius initium, quo in Christum penitus credidi? Et hic respondetur. Quid autem habes, quod non accepisti. Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis. Et infra con-

concludendo. Proinde (inquit) posse habere fidem, sicut & posse habere charitatem naturae est, habere autem gratiae est fidelium. Et multa alia ibidem dicit reprobando quenda illius temporis errorem dicitur, quod initium fidei erat in nobis ex nobis. Item iste fuit error. Vitalis sicut idem August. in epistola ad eundem recitat, eidem inueniens iuxta principium epistolae. Quomodo dicis, quod te audio dicere, vt recte credamus in Deum, & euangelio consentiamus non esse donum Dei, sed hoc esse a nobis id est ex propria voluntate, quam in corde nostro non operatus est ipse, & adhuc cum audieris. Quid est ergo quod Apostolus ait. Deus operatur in nobis velle. Respondes. Per legem suam. Per scripturas suas Deum operari vt velimus, quas vel legimus, vel audiuimus. Sed ei consentire, vel non consentire ita nobis erit, vt si velimus fiat, si autem nolumus, nihil in nobis operationem Dei valere faciamus. Hic patet, quod iste Vitalis opinabatur hominem posse praedicato sibi Christi euangelio, ex propria libertate ab ipso alio Dei adiutorio credendo consentire, sicut signat consequens illatum. Hoc autem tanquam erroneum Augustinus reprobat triplici ratione quarum prima est, quia tunc sequeretur, quod non esset orandum pro infidelibus vt crederent sed tantummodo foret eis euangelium praedicandum. Vnde ait. Quae si dicis, profecto nostris orationibus contra dicis. Dic ergo apertissime nos prohibis, quibus euangelium praedicamus, non debere orare ut credant sed eis tantummodo praedicare. Denique ostendit hoc esse contra primam consuetudinem ecclesiae, & doctrinam apostolicam, ac beati Cypriani. Secunda ratio est, quia tunc non debemus deo gratias agere ex hoc, quod aliqui tali praedicationi credendo consentiunt, quia sic fidei ageremus & non vere. Quod non est dicendum cum hoc pie teneat ritus ecclesiae. Vnde ait infra. Inaniter & perfunctorie potiusquam veraciter, magnas cum exultatione agimus Deo gratias, quando aliqui infidelium credunt, si hoc in eis ipse non facit. Et subdit. Profrus non Deo gratias agimus, sed non agere singimus, si beae illi gratias agimus, sed non ipsum facere non putamus. Tertia ratio est. Quoniam, ut dicit, hoc incidit in sententiam damnatam Pelagii, qua dicebat gratiam dei non ad singulos actus dari. Et patet consequentia, quia secundum hoc dicitur non daretur ad talem actum credendi. Tertio arguit. Quia si quodlibet peccatum &c. igitur quacumque & quantumcumque noxia quis tentatione tentetur, ipse potest propria voluntate sine speciali Dei auxilio illi tentationi resistere tenet consequentia, quia quilibet non resistens talibus tentationibus peccat. Sed consequens non potest catholice dari, si cut patet ex multis sacrae scripturae testimoniis. Sicut est illud. Impulsus euerfus sum vt caderem, & dominus suscepit me. Fortitudo mea & laus mea dominus &c. Et illud. In te exipiat a tentatione. Gloriam in te dedit per te. Apostolus quoque magnis tentationibus memoratus, quibus tamen sancti non possunt diuella charitate Christi ad Ro. octauo ait. In his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos, & litera Augustini habet. Per eum qui dilexit nos. Super quo verbo ipse ait in de gratia & libero arbitrio. Non ergo pro nos, sed per eum, qui dilexit nos. Quid plura adducamus. Cum cuiuslibet christiano debeat sufficere quod tota ecclesia Dei a Christo capite instructa oratione inducatur in tentatione id est ne in tentatione deficiat, omnesque sancti de superatione tentationum Deo tanquam auctori referant gratias. Confirmatur per expressam determinationem Concilii Mileuitani. In quo sic habetur. Quicumque dixerit gratiam Dei, qua iustificamur per Iesum Christum dominum nostrum ad solam remissionem peccatorum valere, quae iam commissa sunt, non etiam ad adiutorium vt non committantur, anathema sit. Aut enim intelligendum est illud tantummodo esse dictum quia nullus potest omnia peccata vitare, ita vt nullum omnino committat sine adiutorio gratiae, vt aliqui volunt exponere, vel quia nullum peccatum potest homo vitare absque auxilio gratiae. Primum non potest dici, quia tunc sequitur, quod gratia Dei nulli valet ad vitandum peccata, cuius oppositum concilium clamat, tenet consequentia, quia nullus est potens peccare, qui nullum pe-

nam moue- ad creden- dum probat arguit tribus modis.

Ad idem arguit Greg. 25. q. 2. artic. concilio.

nitus committat peccatum. Relinquitur ergo secundum, & habetur propositum. Quarto arguit sic. Existens in gratia non quodlibet peccatum potest vitare sine alio speciali Dei auxilio, ergo multo minus existens extra gratiam. Consequentia nota est. Antecedens probatur. Primo, quia non quamlibet tentationem potest sine speciali Dei auxilio superare, igitur. Probat assumpit, quia si quamlibet, igitur in nulla quantacumque tentatione positi viri iusti debent diuinum auxilium implorare, neque de alicuius victoria deberent se magis quam prius Deo obligatos cognoscere, & tanquam de nouo munere illi gratias agere. Consequentia patet ex dictis Falstas consequentis patet quantum ad primam partem ex rescripto Innocentij ad Carthaginense concilium, vbi dicitur. Necessse est vt quo auxiliante vincimus, eo iterum non adiuuante vincamur, ac per hoc etiam post preteritas victorias iustorum de peccatis, in superuenientibus tentationibus habent iterum eius auxilium implorare. Quantum etiam ad secundam partem, quilibet, vt puto, conuincitur esse falsum. Quis enim iustorum de magne tentationis periculo liberatus non reputet se in eo magnum Dei beneficium recepisse, & Deo amplius ad gratias agendum obligatum, & tanquam pro nouo munere, gratias & sacrificium confessionis seu laudis exoluat? Vnde beatus Io. Apoc. c. 4. dicit, quod senior, per quos vtiq; sancti viri significantur, adorabant viuentem in secula seculorum, mittentes coronas suas ante thronum. Quae verba exponens. Greg. 22. moralium, ait. Coronas suas ante thronum mittere est certaminum suorum victoriam non sibi, sed auctori tribuere, vt ad illum referant gloriam laudis, a quo se sciunt vires accepisse certamins. Secundo probatur principale antecedens, quia si homo existens in gratia potest sine speciali Dei auxilio vitare quodlibet peccatum, igitur vel non ad singulos actus gratia Dei atq; adiutorium datur, vel ad aliquos frustra, & inopportune datur. Prima pars consequentis fuit vnus de erroribus damnatis Pelagij. Secunda vero pars blasphemica quaedam est. Consequentia vero satis est clara. Vnde ad illud velle vel nolle, quo resistitur tentationi non daretur adiutorium Dei, aut si daretur superflue daretur, ex quo sine huius adiutorio homo poterat praualere. Si dicatur quod non datur superflue, quia facilius per id adiutorium resistitur tentationi, appropinquatur ad illam damnatam sententiam Pelagij, qua dixit, ideo dari gratiam vt per illam facilius impleatur, quod praecipitum est. Tertio ad idem. Quia si sic, ergo non quemlibet bonum actum, quia fit ab homine Deus facit, vt faciat illum, sine non ad quemlibet bonum actum hominis Deus mouet voluntatem hominis faciens eam velle id, quod ipsa vult. Patet consequentia de actu, quo vult resistere praue tentationi, qui vtiq; bonus est, immo & meritorius in habente gratiam. Si enim homo per habitum gratiae & liberum arbitrium resistit, seu vult non consentire, cum habitus non moueat potentiam, licet coadiuuat coagendo non potest dici, quod Deus moueat voluntatem ad agendum, nisi alio modo speciali concurrat gratis & misericorditer. Consequens patet esse falsum ex praedictis. Forte diceretur ad omnia praedicta, quod dicitur rationes & auctoritates non cogunt, vt dicatur nobis esse necessarium aliud adiutorium Dei ab influenza generali. Omnes enim saluantur, si dicatur, quod non possumus aliquid facere nisi Deo iuuante per suam influentiam generalem. Sed ista responsio excluditur primo ex dictis August. in epistola ad Vitalem hereticum, vbi sic dicit. Quoniam propitio Christo christiani sumus catholici, scimus non dum natos &c. scimus gratiam Dei, nec paruulis, nec maioribus secundum merita dari, scimus maioribus ad singulos actus dari, sed non omnibus. Igitur est adiutorium speciale. Secundo. Nam nec malos actus possumus agere subtrahata Dei influenza generali, & non sic ad malos actus dicit nos scriptura indigere iuuari a Deo, sicut ad bonos. Alias sicut dicit sapiens. Non possum esse continens, nisi Deus det, ita potuisset ipse vel alius dicere. Non possum concupiscere, vel mechus esse, nisi Deus det. Et sicut Apostolus ait. Ipsius sumus factura in operibus bonis creati in C H R I S T O, ita potuisset alius dicere. Ipsius Capreol. 2. Sen. G g 4 sumus

Influs semper det. ut potest. de diuina auxiliam.

ne, qua vnū alteri omnino simili præligit seu prædiligit, eius gratias & dona largitur, quæ reliquo denegat, non de bonis conari ipsam a Deo excludere, sed simpliciter cum Apotolo confiteri, quod cuius vult miseretur, & quem vult indurat. Hæc Greg. & valde bene. Cui concordat Sanctus Thom prima parte q. 23. artic. 5. per totum articulum. Item primo sen. di. 1. q. 1. artic. 3. Item tertio contra Gen. c. 16. 16. Item prima secundæ q. 13. art. 9. Ad secundum dicit Grego. quod prima pars antecedentis accipitur de rectum dictamen pro dictamine, quo dicitur quid, & quemadmodum, secundum scilicet omnes debitas circumstantias, quibus aliquid est diligendum vel volendum, est simpliciter falsa. Similiter secunda pars antecedentis falsa est, si intelligatur, quod voluntas ex se potest se con forma re recto dictamini tali, vt oportet intelligi ad hoc quod valeat consequentia. Hæc ille, & bene, & conformiter S. Thom. prima secundæ in q. 109. vnde sumptim sunt conclusiones primi articuli. Ad tertium dicit Grego. quod voluntas circa nullum obiectum sibi ostensum potest ex se tantum habere actum moraliter bonum, vnde si aliquem circa aliquid habeat non adiuta diuino auxilio necessario ille erit deornatus propter carentiam alicuius debite circumstantie. Hæc ille & bene. Ad quartum dicit, quod minor est simpliciter neganda sicut ex toto eam negaret Augu. Et videtur sibi quod non debet bene sonare in auribus alicuius fidelis, cum omnino excludat necessitatem auxiliij diuini ad omnem actum bonum. Nam conitat, quod quilibet actum malū passum ex nobis, nec ad aliquem talem iuuat nos Deus specialiter. Si autem quicumque potest ex se in actum malum, potest ex se in actum bonum oppositum, sequitur quod quilibet actum bonum possumus ex nobis absq; speciali auxilio Deo. Probatio autem minoris nulla est, quia quāuis contraria sint susceptibilia in eodem, & neutrum sit subiecto repugnans, & per consequens tam bonus actus quam malus eis oppositus suscipi possit in voluntate, quod tantummodo probatur per illud assumptum, non tamen sequitur, quod si voluntas potest in se efficere actum malum, quod possit in bonum, sicut non sequitur, quod si homo potest ex se habere errorem alicuius veritatis, quod possit ex se habere scētia illius. Alioquin homo posset ex se naturaliter scire omnē veritatem creditam de trinitate, & aliam quālibet nobis reuelatam, & scire determinate quot astra sunt in cœlo, & sic de multis veritatibus, quas nos ex nobis naturaliter scire non possumus. Nam circa quamlibet illarum possumus ex nobis errare. Hæc ille, & bene. Ad Quintum & sextū secundum eundem dicendum, quod esto, quod concedere tur illud assumptum, non tamen probatur propositum, quia vltra quilibet habitum necessarium est nobis ad bonum velle, quod Deus moueat specialiter voluntatem nostram. Hæc ille, & bene. Tamen pro solutione notandum quoddam dictum Sancti Tho. de virtutibus. q. 1. ar. 10. in solu. 19. argumenti. Actus (inquit) virtutis in se non causat aliquem habitum, sed per eos augetur habitus præexistens, quia nec ex actibus virtutis acquiruntur aliqui habitus generatur, aliis multiplicentur habitus in infinitū. Hæc ille. Ex quibus patet, quod antecedens 6. argumenti falsum est simpliciter & negandum. Ad Septimum dicit Grego. quod licet homo in suis solis naturalibus constitutus possit sine speciali auxilio Dei honorare parentes, & subuenire indigentibus, & alia multa agere de genere bonorum, nullum tamen horum potest agere propter quod oportet, & quemadmodum oportet secundum omnes circumstantias requisitas ad bonitatem moralem actus. Saltem enim deficiet circumstantia vltimi debiti finis, qui est Deus. Ac per hoc nec potest agere actum moraliter bonū, vt in proposito habetur sermo de ipso, & ideo de gentibus & simpliciter infidelibus, qui dicuntur talia exercuisse, dicitur quod licet talia egerint, quæ erant bona ex genere, vel ex officio iuxta modum loquendi Augu. non tamen illa egerunt vltimate propter Deum, ac per hoc nec propter illud finaliter, propter quod debuerunt, & ideo non virtuose, sed male & viciose egerunt, quare nec actus eorum fuerunt moraliter boni, & hæc tota solutio habet ab Augu. lib. 4. contra Iulianum cap. 18. Hæc Grego. Ta-

Ex actibus virtutis scilicet vel acquiruntur nullus generatur habitus.

men apparet mihi, quod in hoc, quod dicit omnes actus infidelium esse viciosos, & quod in eis nulla est vera virtus, falsum dicit. Nam vt probat beatus Tho. Secundo sen. di. 4. r. q. 1. art. 2. oppositum illius copulatio est verum, sed de hoc aliam. Ad Octauum negat antecedens Grego. Et ad primam probationem, quæ est de obstetricibus dicit, quod illum timorem Dei, propter quem dicitur illis Deus edificasse domos, non habuerunt ex se tantum, sed Deo misericorditer in spiciente, & satis verisimile est, vt dicit quidam doctor, quod illæ obstetrices ex informatione Hebreorum fuerint conuerse ad veri Dei cultum, licet non forte conuerse perfecte, vnde iam timorem veri dei habebant, vt dicit scriptura. Qualitercumq; tamen illud se habuerit. Dicendum est, quod nec sic timuerunt Deum, nec eius timore pueros seruauerunt, nisi Deo specialiter adiuuante. Et idem dicendum esset de romanis, de quibus agitur si concederetur quod aliquos actus vere virtuosos habuissent, & ita etiam de ceteris qui quicumque virtuosos fuissent operati, sicut patet ex auctoritate Augu. allegata in arguendo ex sermone illius de patientia. Et similiter ex eius lib. 4. contra Iulianum. Vbi cap. 8. contra se argumētū Iulianiani in recitatis ait. Sed acerbissimi gratiæ huius inimici ex plā nobis opponitis impiorum, quos dicitis alienos a fide abundare virtutibus, in quibus ille adiutori gratiæ solum ad naturæ bonum licet superfectionibus mancipatum, qui solius libertatis in genitrix viribus & misericordies crebro, & modesti, & casti inueniuntur, & sobrij &c. Et contra hoc argumentum Aug. quasi respondendo statim in sequenti cap. Quanto (inquit) tolerabilius illas, quas dicitis in impijs esse virtutes, diuino munere potius quam eorum tribuere tantummodo voluntati, licet ipsi hoc nesciant, donec, si ex illo prædestinatorum sunt numero, accipiant spiritum qui ex Deo est, vt sciant quæ a Deo donata sunt eis. Verum quia vt patet per Augu. 5. de ciuitate Dei c. 12. & plibus sequentibus illi Romani, de quibus arguitur, illos actus qui reputantur esse virtuosos, pro obrienda mundi gloria vltimate finaliter exercabant. Dicendum est illos nequaquam exercuisse actus vere virtuosos seu moraliter bonos, nec villo premio æterno, seu temporali, sed potius poena & supplicio dignos. Quia autem Aug. dicit redditam esse mercedem bonis eorum actibus. Dicit quod non ideo dicitur merces illis reddita, quia pro premio suorum actuum eis Deus illa contulerit, sed quia pro illa obtinenda ipsi suos actus agebant, & ideo cap. 8. dicit Augusti. quod eorum intentioni merces, quam quærebant est reddita, sicut etiam de Hypocritis dicit saluator. Receperunt mercedem suam. i. quam quaerunt, quorum tamen actus vtiq; constat esse viciosos, nec vlla remuneratione nisi penali dignos. Artes etiam illorum non dicuntur bonæ, nec virtutes, nisi per quandam similitudinem, & hominum estimationem. Vnde cap. 12. Ista inquit Augu. laudis auiditas & cupido gloriæ multa alia miranda fecit laudabilia scilicet atq; gloriosa secundum hominum estimationem. Et c. 19. Quamobrem inquit quamuis vt potui satis exposuerim qua causa Deus vnus verus & iustus Romanos secundum quandam formam terrenæ ciuitatis bonos adiuuauerit ad tantū imperij gloriam consequendam, potest tamen & aliqua alia causa esse latentior propter diuersa merita generis humani Deo magis quam nobis nota, dum illud constat inter omnes veraciter pios neminem sine vera pietate, & veri Dei vero cultu veram posse habere virtutem, nec eam veram esse, quando gloriæ seruit humanæ. Et idem lib. 4. contra Iulianum cap. 1. 12. 13. Quod etiam dicit Augu. non est, quod de summi veri de iustitia conuerantur, perceperunt mercedem suam, non est dictum quasi si illam non recepissent, deus iniuste cum eis egisset, non eis scilicet conferendo, quod illorum operum iustitia exegisset, sed ideo dictum est, vt excludatur querela, quæ licet non secundum veritatem, tamen secundum hominum estimationem falsa, qui huiusmodi actus putabant esse virtuosos, & per hoc premio dignos contra Deum fieri potuissent, si mercedem illis non reddidisset. Illa enim eis reddita, omnis omnino querela etiam secundum falsam opinionem possibilis contra Dei iustitiam excluda est hæc Grego. Ex quibus patet, quod secundum

Intra dicitur

Obstetricibus accipitur se habere erga Deum

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

Actus virtutis non est virtus nisi in habitu

dum eum quilibet actus infidelis potissime non relatus in Deum finaliter est peccatum. Secundo quod nullus in fidelis habet aliquam veram virtutem. Tertio quod nullus actus infidelis est aliquo merito dignus, nec meritorius. De primo S. Thom. secundo sen. di. 4. r. q. 1. art. 2. sic dicit. Sicut in rebus naturalibus vna perfectio alteri superadditur sic vt quedam res habeat vnam illam & quædam duas, & sic deinceps, ita & in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alij superadditam. Ex quarum vnaquaq; dicitur actus bonus, & si aliqua illarum perfectionum desit, deest bonitas, quæ est secundum perfectionem illam, verbi gratia. Omnis actus in quantum est actus habet quandam bonitatem essentialem secundum quod omne ens, bonum est, sed in aliquibus actibus superadditur quædam bonitas ex proportione actus ad debitu obiectum, & secundum hoc dicitur actus bonus ex genere, & vltimus est debita commensuratione circumstantiarum dicitur bonus ex circumstantia, & sic deinceps quousq; perueniatur ad vltimam bonitatem, cuius humanus actus est susceptius, qui est ex ordine in finem vltimum per habitum gratiæ vel charitatis, & ideo actus illorum, qui gratiam vel charitatem non habent, hoc modo bonus esse non potest, & hæc est bonitas, secundum quæ actus dicitur meritorius, sed subtracto posteriori, nihilominus, remanet prius, vt dicitur in lib. de causis. Vnde quæuis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas, secundum quam actus dicitur meritorius, remanet tamen alia bonitas vel virtutis politice, vel ex circumstantia, vel ex genere, & ideo non oportet, quod omnis eorum actus sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis, sicut equus quamuis deficiat rationalitate, quam homo habet, non tamen ideo malus est, sed tamen habet bonitatem deficientem a bonitate hominis. Hæc ille. Et simile ponit secundum ad secundæ q. 10. art. 4. Pro tertio dicto Grego. dicit beatus Thom. prima secundæ q. 65. art. 2. Virtutes morales prout sunt operatiue boni in ordine ad vltimum finem supernaturalem sic perfecte & vere habent rationem virtutis, & non possunt humanis actibus acquiri, sed a Deo infunduntur, & huiusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dicitur enim quod alij virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentia. Ad rectam autem rationem prudentia magis requiritur, quod homo bene se habeat circa vltimum finem, quod fit per charitatem, quam circa alios fines, quod fit per virtutes morales, sicut recta ratio in speculatiuis maxime indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non esse simul. Vnde manifestum fit, quod prudentia in se sola non potest esse sine charitate, nec alij virtutes morales consequenter, quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis, quod solæ virtutes infusæ sunt perfecte & simpliciter dicendæ virtutes, quia bene ordinant hominem ad vltimū finem simpliciter. Alij vero virtutes scilicet acquiruntur sunt secundum quod virtutes, non autem simpliciter, ordinant enim bene hominem respectu finis vltimi in aliquo genere, non autem respectu finis vltimi simpliciter. Vnde Ro. 14. super illud. Oportet non est ex fide peccatum est, dicit glo. Aug. Vbi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus. Hæc ille. Idem completius ponit secundum ad secundæ q. 23. art. 7. vbi sic ait. Virtus ordinat ad bonum. Bonum autem principaliter est finis. Nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona, nisi in ordine ad finem. Sicut autem duplex est finis, vnus vltimus, & alius proximus, ita etiā est duplex bonum, vnus quidem vltimum, aliud proximum & particulare. Vltimum quidem & principale bonum hominis est Dei fructus secundum illud Psal. Mihi autem adherere Deo bonum est, & ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium & quasi particulare hominis potest esse duplex. Vnum quidem, quod est

verum bonum vt pote ordinabile quantum in se est ad principale bonum, quod est vltimus finis. Aliud autem est bonum apparens, & non verum, quia abducit a vero & finali bono. Sic igitur patet, quod virtus vera simpliciter est illa, quæ ordinat ad principale bonum hominis. Sicut etiam philosophus in 7. physici dicit, quod virtus est dispositio perfecta ad optimum, & sic nulla vera virtus potest esse sine charitate, sed si accipitur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliquid vera virtus dici & esse sine charitate, in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus est quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus auarorum prudentia, quæ excogitant diuersa genera loculorum, & auarorum iustitia, quæ grauium damnorum metu contemnit furta alienorum bonorū, & auarorum fortitudo, quæ vt ait Oratius. Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes, & auarorum temperantia, quæ luxuriæ, quæ nimis sumptuosa est, cohibet appetitum, vt Aug. dicit quarto contra Iulianum. Si vero illud bonum sit verū bonum, puta conseruatio ciuitatis, vel aliquid huiusmodi erit quædam vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad vltimum finem, & perfectum bonum, & secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. Hæc ille. De secundo vero dicto Gregorij dicit beatus Thom. prima secundæ q. vltima art. vlti. Id quod cadit sub merito, est præmium vel merces, quod habet rationem alicuius boni. Bonum autem hominis est duplex, vnum simpliciter, & aliud secundum quid, simpliciter quidem bonum hominis est vltimus finis eius secundum illud Psal. Mihi autem adherere Deo bonum est, & per consequens omnia illa, quæ ordinantur vt diuinitas ad hunc finem, & talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid & non simpliciter hominis est, quod est ei bonum, vt nunc, vel quod est ei bonum secundum aliquod tempus, & huiusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est quod si temporalia bona considerentur prout sunt vitia ad opera virtutum, quibus producuntur in vitam æternam, secundum hoc directe & simpliciter cadunt sub merito, sicut & augmentum gratiæ, & omnia illa quibus homo adiuuatur ad perueniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, & etiam de malis, quantum eis expediat ad perueniendum ad vitam æternam, & in eis sunt simpliciter bona huiusmodi temporalia. Vnde dicitur in psal. Timentes autem dominum non mi. omni bono, & alibi. Non vidi iustum derelictum. Si autem considerentur huiusmodi temporalia secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid, & ita non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet homines mouentur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo fauente, vt sicut vita æterna est simpliciter præmium operationum iustitiæ per relationem ad motionem diuinam, ita temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis habito respectu ad motionem diuinam, per quam voluntates hominum mouentur ad hæc protequenda, licet interdum in his non habeant rectam intentionem. Hæc ille. Item ibidem in responsione ad secundum specialius descendit ad propositum. Argumentum enim secundum est tale. Illud videtur cadere sub merito, quod Deus alicui retribuit pro bono, quod fecit, sed Deus aliquando recompensat hominibus pro seruitio sibi facto bona temporalia. Dicitur enim Exo. i. Et quia timuerunt obstetrices deum, & dedit illis domos. Vbi glo. Grego. dicit, quod benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui, sed pro culpa mendacij terrenam recompensationem accepit. Et Ecce. 29. dicitur Rex Babylonis seruire fecit exercitū suū seruitute magna aduersus Turum, & merces non est ei reddita. Et postea, subdit. Et merces exercitui illius, & dedit ei terrā egypti pro eo quod laborauerit multipliciter. Ergo bona temporalia cadunt sub merito. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod ille retributiones

Tex com. 17. Nulla pōt esse vera virtus sine charitate.

Quomodo temporalia bona cadunt sub merito.

butiones dicuntur esse diuinitus facte per comparatione ad diuinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam humane voluntatis precipue quantum ad Regem Gabyroni, qui non impugnauit Tirum quasi volens seruire Deo, sed potius vt sibi de iudicio usurparer. Similiter etiam obfetrices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc, quod me adacium confixerunt. Hec ille. Ex quibus apparet quod opera no existentis in charitate possunt esse moraliter bona, & aliquid temporalis premij meritoria, & si non propter voluntatem, a qua eliciuntur, tamen propter diuinam motionem, qua voluntatem ad talia mouet. Sed contra pre dicta, potissime primum & tertium arguit Grego. Nullus actus moralis no ordinatus in Deu finaliter, seu no factus pp deu est factus propter illud pp quod fieri debet, & per consequens vituperabilis & culpabilis esse censetur. Asumptum probatur per Aug. in libro de moribus ecclesie, cap. 8. vbi opposito inquit. Quis debet esse finis omnium actuum nostrorum di. Audiamus ergo quem finem bonorum nobis Christus prescribat. Nec est dubium quin is erit finis, quo nos summo amore tendere iubet. Diliges (inquit) dominum Deum tuum, & subdit, eo est animo tendendum, ad illud consilia nostra referenda, bonorum summum nobis Deus est, neq; infra nobis remanendum neq; vltra querendum. Alterum enim periculosum, alterum nullum est. Item. 15. cap. Non arbitror cum de moribus & vita sit questio, amplius esse requirendum quid sit hois summum bonum quo referenda sunt omnia. Illud enim esse patuit & ratione quantum volumus, & ea qua nostre rationi antecellit auctoritate diuina nihil aliud quam ipsum Deum. Hec est ratio eius contra Iulianum libro 4. ca. 10. vbi ait. Noueris itaq; non officijs, sed finibus, a vicijs discernendas esse virtutes. Officium autem est quod faciendum est, finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque que facit homo aliquid, vbi peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare conuincitur. & consequenter ostendens quis debet esse finis actuum nostrorum. Abit (inquit) vt vera virtutes cuiqua seruiant nisi illi, cui dicimus. Deus virtutum conuerter nos. Proinde virtutes, que carnalibus delectationibus vel quibuslibet commodis & emolumentis temporalibus seruiunt, vera esse profus non possunt, que autem nulli seruiunt, vel nulli rei seruire volunt, nec ipse vera sunt, vera quippe virtutes Deo seruiunt in angelis, a quo donantur hominibus & angelis. Quicquid autem boni sit ab hoie & non propter hoc sit, propter hoc fieri debere vera sapientia precipit, & si officio videatur bonum, ipso non recto fine, peccatum est. Ex his (inquit) patet quod quicquid homo agat vicinate propter aliud quam propter deum, peccat, ac propter hoc actus eius non est inculpabilis. Huc etiam concordat quod dicit 19. de ciuitate. cap. 25. Virtutes quas mens habere sibi videtur, propter quas imperat corpori & vicijs, ad quodlibet concupiscendum vel tenendum retulerit, nisi ad Deum, etiam ipsa vitia sunt potiusquam virtutes. Nam licet quibusdam tunc vere honeste putantur, cum referuntur ad seipsas, nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflata atq; superbe sunt, & ideo no virtutes, sed vitia iudicanda sunt. Hec Greg. Ad hoc dicitur, quod omnia ista soluit Sanctus I hom. secundum sen. dist. 41. q. 1. arti. 2. Vnde ibidem arguit sic. Illud prope dicitur malum, quod caret aliqua perfectione, quam natum est, & debet habere, sed omnis actus humanus in vltimum finem beatitudinis natus est referri. Cum igitur actus infidelium in vltimum finem non referatur, in quem fides dirigit, videtur quod omnis actus infidelium sit malus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad quartum (inquit) dicendum est, quod non obligamur ad hoc, quod quilibet actus actualiter dirigatur in illum finem, in quem non potest nisi fides dirigere, quia precepta affirmatiua non obligant ad semper, quamuis semper obliget, & ideo non oportet, quod actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum, sed solum pro tempore illo, in quo tenetur actum suum in illum finem vltimum referre. Hec ille. Item ad omnes auctoritates Augu-

Verbum opus no existens in charitate potest esse moraliter bona, qd no Greg. arguit. d. 1. 56. q. articulo 1.

Non officijs sed finibus a vicijs discernende sunt virtutes.

Verbum Aug. qd oes virtutes, que non operantur pp Deum sunt vi-

stini dicitur, quod cum dicit omnes virtutes, que non operantur propter deum, esse vicia &c. hoc potest exponi tripliciter. Primo sic, quod tales habitus sunt viciosi. non habentes perfectam rationem virtutis, & simpliciter exponendum est cum dicit omnem actum non relatum in deum esse peccatum. Vnde Sanctus Thom. vbi supra in solutione secundi sic dicit. Fides dirigit intentionem in finem vltimum, sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum, & quia ille finis proximus est ordinabilis in finem, etiam si actu non ordinetur ideo in inferioribus, quorum actus per vim rationis in talem finem diriguntur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate, secundum quam actus est meritorius. Secundo potest exponi, quod tales habitus sunt vicia. cum vicio, & tales actus sunt peccata. i. cu peccato, quia simili modo gloriatur Sanctus Thom. illud, quod habetur in glo. 14. Omnis vita infidelium peccati est vnde vbi supra in solutione primi sic dicit. Cum dicitur quod omnis vita infidelium peccatum est, non est intelligendum hoc modo, quod omnis actus eorum peccatum sit, sed quia semper cum peccatis viuunt, quia infidelitas est tale peccatum quo retento nullum aliorum dimittitur. Vel dicitur, quod intelligitur de illis actibus, ad quos ex sua infidelitate impelluntur, vt est adorare idola, vel abstinere a cibis in lege prohibitis quasi non sit licitum vesci eis, & hoc videtur intendere apostolus. Hec ille. Tertio potest exponi, quod tales actus & habitus sunt viciosi quando no referuntur in deum non solum negatiue, immo contrarie, quia scilicet referuntur in finem contrarium reformationi. de hoc Sanctus Thom. ibidem in solutione quinti sic dicit. Infideles non semper ex infidelitate errore sine sibi presciunt, sed aliquando ex vero & recto iudicio rationis, & ideo non oportet, quod in quolibet actu peccet, sed tunc solum quando ex errore finem sibi presciunt. Hec ille. Simile dicit secundum q. 10. articulo quarto Peccatum (inquit) mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpitur bonum nature. Vnde cum infidelitas sit quoddam mortale peccatum, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum nature, vnde manifestum est, quod infideles no possunt operari opera bona ex gratia scilicet opera meritoria possunt tamen operari opera bona, ad que sufficit bonum nature, vnde non oportet, quod in omni actu suo peccent sed quando cumq; aliquod opus operantur ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad finem fidei venialiter vel mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest aliquem bonum actum facere in eo, quod non refert ad finem infidelitatis. Hec ille. Dicitur igitur ad argumentum octauum principale, quod vtiq; probat, quod sine gratia habituali potest quis operari actum moraliter bonum & dignum premio temporali, non tamen sine gratia, que sit gratuita Dei motio. Ad Nonum respondet Greg. negando consequentia. Nec valet probatio, quia licet quilibet talium careat gratia gratum faciente seu charitate, que est habitus in se, non tamen caret omni gratia Dei gratis data, & omni gratuita Dei motione ad actum bonum quinimmo multis talibus Deus specialiter auxiliatur ad bene agendum. Non tamen negandum est multos homines eiusmodi actus ex officio seu genere bonos agendo peccare. Peccant enim cum non propter illud, & sic faciunt propter quod, & quemadmodum agere debent, siue sint infideles, siue christiani. Nec tamen peccant predicatores monentes eos ad illos actus recte & debito fine exercendos si & ipsi actus suar predicationis que madmodum & quo fine debent exercere. Vnde sicut dicit Aug. lib. primo contra Crescentium circa principium. Sicut malignus suasor peccati etiam si non persuaserit, merito penam deceptoris incurrit, ita fidelis iustitie predicator, etiam si ab omnibus respuatur, absit, vt apud Deum sui officij mercede fraudetur. Si igitur predicet quis alius, vt eiusmodi actus agat propter deum, siue illi non agant, siue agant non propter deum, aut cum omissione alterius debite circumstantie, non solum ipse non peccat, sed etiam meretur, dum tamen officium predicationis quemadmodum

no tenet hoc statu quod ex se potest.

Ois vita infidelium peccatum est sensu.

no quod infidelis peccat, hoc in actu ad ipse.

no quod operatur hoc.

modum debet, exerceat. Hec ille, & bene. Nisi quo ad hoc, quod dicit omnem actum non relatum in Deum esse peccatum. Hoc enim salum est, nisi vt dicit Sanctus Thom. loquamur de actibus, ad quos quis obligatur, & pro tempore pro quo obligatur. Ad decimum dicit Greg. quod voluntate per nos ipsos male vt possumus, bene vero nequaquam nisi dei intus adiut i auxilio, & ideo ipsemet Aug. primo retractationum cap. 9. vbi hanc sententiam recolit ait, quod ex deo est etiam bonus vsus liberę voluntatis, qd voluntas nisi diuinitus adiuuetur, a mortalibus recte viu non potest. Hec ille & bene. Ad vndecimum respondet negando consequentiam. Et ad probationem dicit, quod vtiq; verum est, quod pro nullo statu quis tenetur ad aliquid, quod pro tunc sibi est impossibile. Et verum est etiam, quod pro illo statu non est hoi impossibile bene agere. Nam potest cum adiutorio gratie bene agere, sed bene est sibi impossibile ex se tatum bene agere, & vtiq; homo pro isto statu tenetur ad aliquid, ad quod per seipsum solum non potest. Hec responsio confirmatur per responsonem Augustini datam ad argumentum Celsij in de perfectione ne iustitie cap. sexto. Arguebat sicutem ille sic. Homo debet esse sine peccato, & constat eum non aliu debere quam potest, igitur homo potest esse sine peccato. Ad quod Aug. respondet dicens. Respondetur (inquit) eadem similitudine, qua superius respondimus. Cum enim videmus claudum, qui sanari potest, recte vtiq; dicimus, debet esse i homo sine claudicatione, & si debet potest, nec eum vult, continuo potest, sed cum fuerit adhibita sanatione curatus, & medicina adiuuerit voluntatem: hoc fit in interiori homine, quod ad peccatum artinet tanquam eius claudicationem per eius gratiam, qui venit non vocare iustos, sed peccatores, quia non est opus sanis medicus sed male habentibus. Ex his colligitur, quod vtiq; homo pro isto statu debet & tenetur esse sine peccato. Nec tamen potest per se tantum sine adiutorio diuine gratie esse sine peccato, sic in proposito dicendum est. Posset etiam dici, quod licet homo in solis naturalibus constitutus pro isto isto teneatur bene agere, non tamen tenetur ex solis naturalibus bene agere. Et ideo non sequitur, quod possit ex solis naturalibus bene agere. Hec ille, & bene, & cocorder beato Thom. prima secunde q. 109. art. 4. in solutione secundi, vbi sic dicit. Illud, quod possumus cum auxilio diuino non est nobis omnino impossibile secundum illud philosophi in 3. Ethicorum. Quę per amicos possumus. Vnde & Hieronymus in expositione catholice fidei. Sic consistemur nostrum esse liberum arbitrium, vt dicamus nos semper Dei auxilio indigere. Ad Vigestimū secundum dicit Grego. quod licet Deus frequenter iuuat hominem ad bene agendum per aliquod habituale donū, quod cau sat in anima, non tamen tantummodo sic iuuat led etiam iuuat ipsum actum immediate causando, & ad ipsum ime diate mouendo potentiam. Vnde homo habens etiam gratiam gratum facientem, & aliud quodcumq; donum dei habituale, adhuc tamen ad bene operandum indiget alio speciali Dei auxilio secundum doctrinam beati Augustini in de natura & gratia cap. 26. sic dicens. Mala nostra non ad hoc, vni iuperius medicus sanat, vt illa iam no sint, sed vt de cetero recte ambulare possimus, quod quidem etiam sani non nisi illo adiuuante poterimus. Et infra. Sicut (inquit) oculus corporis etiam plenissime sanus nisi candore lucis adiutus non potest cernere, sic & homo etiam plenissime iustificatus, nisi eterna luce iustitie diuini adiuuetur, non potest recte viuere. Constat autem nullum non habentem gratiam gratum facientem esse plenissime iustificatum. Sic ergo ad argumentum dico, qd Deus iuuat nos immediate ipsum actum efficiendo, & qd non ipse solus efficit actum, sed etiam voluntas coefficet. Sed vt iam tetigit, non solum iuuat Deus ad bonum velle partialiter coefficendo, qui est modus communis, quo concurrunt ad cuiuslibet agentis creati effectum quemlibet vt in argumento dicebatur. Sed etiam quodammodo specialiter videlicet faciendo ipsam voluntatem partialiter concurrere, ita quod ipsa voluntas partialiter concusat applicata, & qua instrumenta liter mota a Deo ad sic partialiter concusandam. In qua tamen motione ipsa non ne-

cessatur, sed instrumentum liberum existens, in cuius potestate est sequi motionem agentis iuuatur, ita vt agat ea, que non sic adiuua nequaquam agere potuisset. Ad productionem vero actus mali solum primo modo concurrunt Deus, quia non facit voluntatem agere actum malum, sicut facit eam agere actum bonum, & hoc est illud adiutorium Dei speciale, sine quo dicimus nos nihil bene velle aut facere. Ista clare docet beatus Aug. in de gratia, & libe. arbi. vltra medium vbi dicit sic. Certum est nos velle, cum volumus, sed ille facit vt velimus bonum, de quo dictum est. Preparatur voluntas a domino, de quo dictum est, qui operatur in nobis velle, certum est nos facere cum facimus, sed ille facit vt faciamus, prebendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit, faciam vt in iustificationibus meis ambulatis, & iudicia mea obseruetis, & faciatis. Item paulo post. Ipse vt velimus operatur incipiens qui volentibus cooperatur perficiens. Propter quod ait Apostolus Certus sum, quoniam qui operatur in nobis opus bonū, perficiet vsq; in diem Iesu Christi. Vt ergo volumus, sine nobis operatur. Cum autem volumus, & sic volumus vt faciamus, nobiscum operatur, cum sine illo vel operante vt velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nil valeamus. Hec ipse, per que verba, si bene consideretur, patet eum distinguere duplicem Dei modum operadi circa bonum velle nostrū. Vnus est sibi pro prius, in quo voluntas nostra non cooperatur, vt potest facere nos velle. Ideo ait. Vt ergo velimus sine nobis operatur, sine nobis inquam operantibus, vt scilicet velimus, quia licet voluntas velit & causet volitionem, non tamen facit se velle, aut causare volitionem. Nec tamen quia Deus facit, ideo ipsa non causat, sed potius ideo causat. Et propterea ad illud excludendum Augustinus in de correctione & gratia cap. 7. de filijs Dei, de quibus ait Apostolus, quod spiritu Dei aguntur, inquit. Aguntur enim vt agant, non vt ipsi nihil agant. Alius est modus sibi & voluntati communis scilicet causare volitionem. Ideo ait. Cum volumus nobiscum operatur, & quia vtrinq; nobis necessarium est, nec alterum tantum sufficit ad bene velle, ideo addit. Tamen sine illo operante, vt velimus &c. Item de vera innocentia Quoties (inquit) bona agimus, Deus in nobis atq; nobiscum operatur vt operemur. Itē in eodem. Multa Deus facit in homine bona, que non facit homo. Nulla vero facit homo, que Deus non facit vt faciat homo. Hoc Grego. & concordat Sanctus Thom. prima secunde q. 109. articulo quasi singulis potissime 9. & 10. Ad Vigestimū tertium dicit, quod ille, de quo loquitur apostolus, vtiq; habet potestatem suę voluntatis no quidem quod possit ex se sic velle sine adiutorio illius, qui dicit. Sine me nihil potestis facere, sed sic, quod illo iuuante, & velle, & perficere possit. De quo dictum est. Qui operatur in nobis velle & perficere pro bona voluntate, & secundum hunc sensum intelligendę sunt ceterę similes auctoritates, quod bene docet idem apostolus Philippę. 4. cum ait. Omnia possum in eo. I. per enim, qui me confortat. I. qui mihi possibilitatem tribuit, vt exponit glo. Ita etiam docet Aug. in de perfectione iustitie, & in de gratia, & libe. arbi. & in libro retractationum in pluribus locis. Ad auctoritatem similiter que sumitur de ecclesiastico, & omnes similes, dicendum, quod per eas demonstratur vti que in nobis liberum arbitrium, & voluntarie mandata seruare, & bene operari, non tamen ex nobis tantum modo, sed Deo iuuante & prestante nobis sic velle & implere, quod volumus. Vnde Aug. in de perfectione iusticie ca. 31 dicit, quod non est voluntarium bonum nisi cum deus operatur in nobis velle & operari pro bona voluntate. Hec ille & concorditer beato Tho. prima parte q. 82. ar. primo in solutione secundi & tertij argumentorum, & in multis alijs locis. Ad Vigestimū quartum dicit, quod operum que dicuntur bona, quędam dicuntur bona, quia sunt bona ex officio, seu ex genere tantum, non autem ex circumstantijs. Sicut Aug. libro quarto contra Iulianum cap. 13. ait. Possunt aliqua bona fieri non bene facientibus eis, a quibus sunt. Bonum est enim, vt subueniatur homini periclitanti, prefertim in nocenti. Sed illa per hoc facit, si amādo gloriam hominum magis quam Dei hoc facit, non bene

Dupliciter deus operatur ad productionem actus nostri. bonę voluntatis.

ille. Item in solutione secundi. Sub mandato (inquit) charitatis continetur, vt diligatur Deus toto corde, ad quod pertinet vt omnia referantur in Deum. Et ideo præceptum charitatis homo non potest implere, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sicut qui honorat parentes tenetur ex charitate honorare, non ex vi huius præcepti, quod est honorare parentes, sed ex vi huius præcepti. Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. Et ad ista duo præcepta affirmatiua non obligantia ad semper, possunt pro diuersis temporibus obligari. Et ita contingere potest qd aliquis implens præceptum de honoratione parentum, tunc transgrediatur præceptum de omissione modi charitatis. Hec ille. Item in solutione tertij. Obseruare (inquit) omnia præcepta legis homo non potest nisi impleat præceptum charitatis, quod non fit sine gratia, & ideo impossibile id quod dicit Pelagius hominem implere legem sine gratia. Hec ille. Ex quibus patet, quod non est mens eius quod homo sine gratia possit singula peccata vitare hoc modo, qd vitatio illa fiat sine gratia, nisi sit sermo de peccatis oppositis præceptis decalogi. Nam peccata directe opposita præceptis charitatis non vitantur sine gratia, tamen carens gratia potest illa vitare in sensu diuino, & quadam potentia remota, in quantum potest se disponere ad gratiam, qua vitantur. Ad tertium dicitur, quod carens gratia non potest vitare omnia peccata contraria præceptis iuris naturalis vel decalogi potentia proxima, & in sensu composito, licet possit potentia remota, & in sensu diuino modo præposito. Et cum quæritur vnde prouenit illa impotentia. Dicitur quod ratione in firmitatis contra sit ex peccato originali, & etiam ex dispositionibus derelictis ex peccato mortali præcedenti, vnde diuisio argumenti est insufficientis. Cum etiam probatur, quod non ratione peccati præcedentis &c. Dicitur quod maior illius probationis est falsa, quia non solum ex vno peccato necessitatur homo ad aliud, quando actualiter afficitur ad peccatum præcedens, immo pluribus alijs modis, quos tangit Sanctus Tho. prima secundæ q. 75. art. 4. Cum peccatum (inquit) habeat causam ex parte actus, hoc modo vnum peccatum potest esse causa alterius, sicut vnus actus potest esse causa alterius. Cōtingit igitur vnum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem secundum modum causæ efficientis, vel mouentis per se, & per accidens. Per accidens quidem sicut remouens prohibens dicitur mouere per accidens. Cū enim per vnum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel reuerentiam, vel quodcunq; aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in illud peccatum, & sic primum peccatum est causa secundi peccati per accidens. Per se autem sicut cum ex vno actu peccati homo disponitur ad hoc, quod aliud actum consimilem facilius committat. Ex actibus enim causantur dispositiones & habitus inclinantes in similes actus. Secundum vero genus causæ materialis vnum peccatum est causa alterius, in quantum præparat ei materiam. Sicut auaritia præparat materiam litigio, quod vt plurimum est de diuitijs congregatis. Secundum vero genus causæ finalis vnum peccatum est causa alterius in quantum propter finem vnus peccati aliquis committit aliud peccatum. Sicut cum quis committit symoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter finem fornicationis, & quia finis dat formam in moralibus, ex hoc sequitur quod vnum peccatum sit causa formalis alterius. In actu enim fornicationis, que propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum vero sicut formale. Hec ille. Ex quibus patet, quod pluribus modis vnum peccatum consequitur aliud quam arguens dicat. Sed quantum ad propositum pertinet peccatum præcedens causat peccatum sequens secundum genus causæ efficientis dupliciter. Primo scilicet per accidens in quantum tollit gratiam & charitatem, & alia Dei auxilia, quibus homo retrahitur a peccato, potissime firmam adhesionem hominis ad Deum, vt ad vitium finem, qui erat principium in agendis. Secundo per se in quantum ex peccato præcedenti homo adhæret actu vel habitu peccati sui. Ex istis enim duobus ex vno peccato necessitatur ad illud. Nō quidem, vt hoc vel illud in speciali comit-

Peccata directe opposita præceptis charitatis non possunt vitari sine gratia.

Peccatum quod est causa alterius peccati.

Peccatum præcedens est causa sequentis per se, & per accidens.

tat, sed vt non diu stet sine commissione vel omissione damnaibili. Ad confirmationem dicitur, quod licet carens habili gratia possit in singula opera bona bonitate morali, non tamen in omnia. Et ideo potest vitare singula peccata talibus opposita, non tamen omnia. Intelligit tamen, qd nec omnia, nec singula potest vitare sine speciali auxilio Dei, vt supra dictum est, & scire. Tamen tale auxilium non oportet quod sit habitus aliquis, nisi loquamur de peccatis oppositis præceptis iuris supernaturalis scilicet charitatis, aut alterius theologice virtutis. Ad Quartum patet responsio ex dictis ad tertium. Dicitur enim quod talis impotentia primum prouenit ex carentia gratiæ, & firmatione adhesionis ad indebitum finem vltimum. Nec valet huius improbatio, quia natura humana post peccatum in diget gratia ad plura quam ante peccatum scilicet ad hoc vt sanetur, & ad hoc vt diligat Deum super omnia, & ideo aliqua poterat homo ante peccatum sine gratia, quæ nunc non potest. Falsum etiam assumitur in secunda huius improbatione, quia gratia non solum datur ad merendum, immo ad sanandum liberum arbitrium. Dicitur secundo, quod ista impotentia prouenit ex peccato originali & actuali. Nec valet prima improbatio, quia pauciora sufficientur ad malum actum quam ad bonum: nec secunda quia insufficienter concipit dispositionem derelictam ex peccato præcedenti. Potest enim esse positua & priuatiua, & ideo antecedens, quod assumit est falsum, scilicet quod dispositio derelicta solum inclinatur ad similia. Ad primum Sco. patet responsio per ea, quæ dicta sunt ad argumenta contra secundam conclusionem. Vnde dicitur, quod minor argumenti scilicet impossibile est liberum arbitrium seruare diuina præcepta distinguenda est. Si enim intelligatur, quod impossibile est liberum arbitrium ex se solo seruare omnia diuina præcepta, verum est. Si autem intelligatur, quod impossibile est liberum arbitrium cum diuino auxilio seruare omnia diuina præcepta, falsum est. Vltimus dicitur, quod responsiones quas arguens recitat, bene intellectæ bonæ sunt. Vnde ad primam improbationem secundæ dicitur, quod fundatur in falso intellectu responsionis. Illi enim qui dant illam responsionem, non intendunt, quod Deus præcipiens intendit obligare subditos legi ad obseruandum præcepta omnia & singula ex charitate, sic quod nisi sic obseruarent, essent transgressores omnium & singulorum mandatorum, sed intendunt quod præceptorum obseruatio est inuicilis ad consecutionem finis intenti a legis latore, nisi fiat ex charitate, licet valeat ad vitandum reatum poenæ æternæ. Intendunt etiam quod per præcepta affirmatiua pro tempore, ad quod obligant obseruatur non ex charitate, sed solum secundum substantiam actus, peccat quidem, non quia facit substantiam actus præcepti, sed quia omittit actum charitatis. Et quia transgreditur præceptum de actu charitatis, non autem transgreditur præceptum decalogi, quod est de sola substantia actus. Dicunt secundo, quod qui exercet substantiam actus præcepti decalogi sine charitate, aut facit aliud bonum opus tempore, quo ad illud non tenetur, & non obseruat ex charitate, & in hoc non peccat, quia præceptum de actu charitatis non obligat a seipso. Vltimus dicitur qd non oportet præcepta negatiua obseruari ex charitate ad vitandum damnationem, licet oporteat ea sic obseruari ad obtinendum felicitatem. Ex quibus patet, quod prima impugnatio primæ responsionis non valet. Ad secundam dicitur, quod existens in charitate non obligatur ad faciendum omnia opera sua ex charitate, sic quod omnia actu ferat in finem charitatis. Tenetur tamen omnia referre in deum actualiter, vel virtualiter, vel habitualiter omnia referabilia in Deum, & tenetur carere omni actu opposito tali fini, licet non teneatur carere omni actu in habili ad talem finem, quod dico propter venialia. Dicitur vltimus sicut prius quod existens in charitate obligatur ad faciendum omnia ex charitate obligationem conditionali scilicet quod si per talia opera vult consequi finem principalem præcepti, qui est beatus, oportet quod faciat ex charitate, non autem si vult solum consequi finem secundarium, quæ est vitatio peccati, vel transgressionis decalogi, vel damnatio, nisi esset tale tempus, in quo tenetur

Allegatur de his quod dicitur in libro de bono dicitur etiam quod non est ex charitate quod non.

opiniones non estis ad sub appo.

Ad hunc.

Dei præcepta quod est in modo de his obseruatis vel obligatis.

tur ad præceptum affirmatiuum ex charitate faciendum. Ad secundum patet per idem, quia subditus legi non obligatur simpliciter, & absolute, & pro quocunq; tempore ad operandum ex charitate, sed certo tempore, & ex suppositione. Si autem illo tempore, quo tenetur seruare præceptum ex charitate, non sic obseruat peccat, non quid ex hoc qd facit, sed ex hoc qd omittit. De prædictis S. Tho. 3. sen. dist. 36. q. prima art. 6. vbi quærit, vtum modus charitatis sit in præcepto sic dicit. Circa hoc sunt quattuor opinionnes. Prima opinio est, qd modus cadit in præcepto, quia cū illud præceptum est affirmatiuum, non obligat ad semper, quamuis obliget semper. Et sic homo non tenetur implere mandata ex charitate, nisi pro tempore illo, quo habet charitatem. Sed hoc dictum non videtur sufficiens, quia si modus est de substantia præcepti simul curret obligatio ad actum & ad modum. Contingit aut, qd erit tempus honorandi parentem, quando etiam charitatem non hêt, vnde vt qd tunc tenetur implere ex charitate. Et ideo alij dicunt, qd equaliter currit obligatio præcepti & modi, vt scilicet quando currit, tenetur homo implere præceptum, tenetur explere illud ex charitate. Nec propter hoc aliquid impossibile Deus præcipit, quia quamuis homo charitatē per se habere non possit, tamen potest aliquid facere, vnde ipsam a Deo accipiat, quia sicut phil. 3. Ethic. que per amicos facimus, aliquo modo possibilia sunt. Sed hoc non potest stare, quia aliquis in peccato mortali existens, in quolibet actu de genere bonorum, quo præceptum impleret, quo ad substantiam operis peccaret peccato omissionis, in quantum omittet modum, quod falsum est. Et ideo alij dicunt, quod modus nullo modo cadit sub præcepto, & qd homo sine charitate præceptum legis implet, sed hoc videtur viciniam pelagianæ hæresi, qui ponebat oia præcepta sine gratia posse impleri, ideo alij mediam viam tenent, & dicunt qd modus quodammodo cadit sub præcepto, & quodammodo non. Dicitur enim ad mandata teneri dupliciter. Vno modo ita, qd nisi impleamus illud, ad quod tenemur, sumus omissionis vel transgressionis rei, & sicut hoc tenemur solum ad substantiam mandati, non autem ad modum. Alio modo ita, qd si non impleamus illud, ad quod tenemur, non percipimus fructum mandati, & sic tenemur ad substantiam operis, & ad modum sine quo homo quantumcunq; substantiam operis exequatur, ad vitam non perueniet: & hæc opinio videtur rationabilior. Constat enim quod præceptum potest dupliciter considerari. Vno modo in quantum imponitur secundum quandam necessitatem implendi, & sic nihil debet imponi alicui, nisi quod sit in ipso, vt implet. Quod si non implet, puniatur, quia sic lex habet vim coactiuam sicut phil. 10. Ethic. Alio modo quantum ad intentionem legis latoris, qui per legis præcepta intendit ad virtutem perducere, vt dicitur 2. Ethic. 2. sic quantum ad intentionem legis latoris modus charitatis cadit sub præcepto, non autem quantum ad obligationem legis. Hæc ille. Quæ oia bene dicta sunt loquendo de præceptis contentis in decalogo, quia sub obligatione illorum non cadit modus charitatis, nisi sub conditione. Ita participandum fructum principale. Sed quia præter ista præcepta præcipitur alibi actus charitatis, vt superius dictum est in solutione secundi, ideo S. Tho. dicta in scripto corripit in summa. Ex quibus eliciuntur sex correlaria. Primum est, qd præcepta legis contenta in decalogo & in prima legis latione facta inmediate a Deo toti proposito iudeorum non obligant ad modum charitatis simpliciter, sed sub conditione. Secundum est, qd per alia præcepta legis præcipitur actus charitatis, & qd ex charitate procedat. Tertium est, quod facere bonum opus, quod in decalogo præcipitur tempore, quo ad illud non tenetur, si illud non ex charitate faciat, non ideo peccat. Quartum est, qd faciens bonum opus, quod in decalogo præcipitur tempore, quo ad illud obligatur, si non facit illud ex charitate peccat, non quidem ex hoc, qd implet opus, quod sibi præcipitur, sed quia omittit actum charitatis sibi præceptum. Quintum est, quod sine charitate potest quis implere præcepta decalogi quædam, sed non omnia, & vitare peccata illis opposita quædam, sed sed non omnia, & aliquanto tempore, non tamen diu. Sextum

est, quod aliqua sunt præcepta in lege, & euangelio, & legibus per apostolos & eorum successores introductis, quæ sine charitate impleri non possunt, & per consequens peccata talibus præceptis opposita sine charitate vitari non possunt. Ex quibus patet ad argumentum Scoti, & ad omnes impugnationes illius secundæ responsionis, licet non sit necesse illam sustinere. Ad impugnationem vero primæ responsionis pro quanto responsio illa bene dicit, dicitur quod in casu illo impotentia vitandi culpam non excusat a culpa. Tum quia est voluntaria. Tum quia est pena peccati præcedentis. Tum quia non est impossibilitas absoluta, sed conditionata. Ad Secundum dicitur primo, quod secunda pars antecedentis est falsa. scilicet quod dicitur peccator cauet hoc mortale peccatum, cauet omnia peccata, quod patet. Tum quia stat, qd cauet transgressionem vnus præcepti, & incurrit omissionem alterius scilicet de actu charitatis, vt prædictum est. Tum quia stat, qd conatur vitare luxuriam, & subrepti motus vane gloriæ, quem non reprimit, & ita interpretatiue consentit. Dicitur secundo, qd sicut dicitur, qd singula peccata opposita rationi naturali potest vitare, non tamen oia collectiue, sic dicimus qd in qualibet parte temporis potest a talibus peccatis abstinere, non tamen in oibus collectiue sumptis, & ita in argumento latenter arguitur a sensu diuino ad coniunctum, quæ consequentia nulla est, & ideo non sequitur. In hoc tempore sic caueri potest, & in tempore sequenti caueri potest, igitur potest caueri in omni tempore. Ad confirmationem ibidem factam dicitur, qd licet resistendo vni peccato & cauendo illud, efficiatur sine gratia fortior ad vitandum peccata eiusdem speciei, non tamen ad peccata disparata, immo quandoq; debilior, quia attendendo ad vnum non cauet illud, quod primo surrepit ex inclinatione habitus, vel passionis, vel diabolice suasionis: secundo reputatur voluntarium, & quasi deliberate acceptatum, quia non repressum fuit tempore debito. Ad primum quod est Gregorij dicitur, quod solum modo concludit, qd peccata opposita præceptis charitatis, vel alijs a decalogo sine gratia vitari non possunt, vel saltem sine speciali Dei auxilio, & hoc conceditur. Ad Secundum potest dici, quod ista ratio concludit, qd sicut nullus potest perfecte assentire his, quæ sunt fidei sine speciali auxilio Dei, sic nec vitare peccata opposita fidei sine speciali Dei auxilio, quod concedimus, supra nanq; diximus, quod peccata opposita theologice virtutibus, homo non potest perfecte vitare, nec omnia, nec singula sine speciali Dei auxilio. De prædictis beatus Thomas secunda secundæ q. 6. art. primo sic dicit. Ad hunc duo requiruntur, quorum vnum est vt credi bilia homini proponatur, quod requiritur ad hoc quod requiritur, est assensus credentis ad ea, quæ proponuntur. Quantum igitur ad primum horum necesse est qd fides sit a Deo. Ea enim quæ sunt fidei excedunt rationem humanam, vnde non cadunt in contēplationem hois, nisi Deo reuelante. Sed quibusdam quidem reuelantur a Deo immediate, sicut sunt reuelata Apostolis & prophetis. Quibusdam autem proponuntur a Deo mittente fidei prædicatores sicut illud Ro. 10. Quomodo prædicabunt nisi mittantur. Quantum vero ad secundum. Assensus hominis in ea, quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa. Vna qui dem exterior inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducens ad fidem. Quorum neutrum est causa sufficiens. Videntium enim vnum & idem miraculum, & audientium eadē prædicationem quidam credunt, & quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorē, quæ mouet hominem ad assentiendum his, quæ sunt fidei. Hanc aut causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hois, & propter hoc dicebant, qd initium fidei est a nobis, in quantum lex nobis est qd parati sumus ad assentiendum his, quæ sunt fidei, sed consumatio fidei est a deo, per quam nobis proponuntur ea, quæ credere debemus. Sed hoc est falsum, quia cum homo assentiendo his, quæ sunt fidei, eleuetur supra naturam suam, oportet qd hoc in sit ei ex supernaturali principio interiori mouente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo Capreol. 2. Sen. H h interius

Ad fidē Duo requiruntur, & secundum quod illorum est a Deo vel ab alio.

dit, & ideo similitudo inducta non valet. Ad secundum dicitur, quod minor est falsa pro qualibet sui parte. Cum enim dicitur, quod bonum morale est sufficiens preparatio ad gratiam, falsum est, si intelligatur de bono morali, quod nihil habet de gratuito, nec tendit in aliquid super-naturale. Item cum dicitur, quod in tale bonum morale potest liberum arbitrium sine quacunque gratiâ motio-ne, falsum esse patuit per prædicta.

DISTINCTIO XXIX. QVÆSTIO I.

Utrum homo ante peccatum per liberum arbitrium, & suæ naturæ vires præcisè absq; alio auxilio dei speciali fuerit sufficiens ad agendum aliquod actum moraliter bonum, seu vere re-ctum & virtuosum.



IRCA vigesimam nonam distinc-tionem secundi sen. quæritur. Utrum ho-mo ante peccatum per liberum arbi-triû & suæ naturæ vires præcisè absq; alio auxilio Dei speciali, fuerit suffi-ciens ad agendum aliquem actum moraliter bonum, seu vere rectum & virtuosum. Et arguitur primo quod sic auctoritate scri-pturæ ecclesiæ. 15. dicentis. Deus ab initio constituit homi-nem, & reliquit illum in manu consilij sui. Adiecit man-data & præcepta sua &c. Quid est autem, vt dicit Augu-hipon. responsione tertia, reliquit illum in manu consilij sui, nisi dimisit illum in potestate liberi arbitrij sui. In ma-nu enim potestas intelligitur, sed non diceretur reliqui in potestate sui liberi arbitrij ad faciendum scilicet man-data Dei, nisi ex se absq; alio adiutorio Dei fuisset suffi-ciens ad illa implenda, & per consequens ad agendum ope-ra recta moraliter & virtuosâ.

In oppositum sic arguitur auctoritate. Magistri sen. in hac. 29. dis. dicentis. Egebat itaq; homo gratia, non vt liberaret voluntatem suam, quæ peccati serua non fuerat, sed vt prepararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Ex his patet propositum, quoniam si per se non poterat efficere velle bonum, igitur per se non sufficiebat ad agendum aliquem actum moraliter bonum, cum omnis talis actus sit volitio boni, vel ex ipsa procedens.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo ponetur conclusio. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quæritur ad primum articulum ponitur talis prima cõ-clusio. Primus homo fuit creatus in gratia gratuita fa-ciente. Hanc ponit Sanctus Tho. prima parte. q. 95. arti. primo, vbi sic dicit. Quidam dicunt, quod primus ho-mo non fuit quidem creatus in gratia, sed tamè postmodû gratia fuit sibi collata antequam peccasset. Plurimè autem sanctorum auctoritates attestant, hominem in statu inno-centiæ gratiam habuisse. Sed alij dicunt, quod etiam fuit conditus cum gratia, & hoc videtur requirere ipsa rectitu-do primi status, in qua Deus hominem fecit secundû illud Ecclesiæ. 7. Deus fecit hominem rectum. Erat enim hæc re-ctitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, ratio-ni vero vires inferiores, & animæ corpus. Prima autem su-biectio erat causa secundæ & tertie. Quandiu enim ratio manebat subiecta Deo, inferiora ei subdebat, vt dicit August. Manifestum est autem, quod illa subiectio corpo-ris ad animam, & inferiorum virium ad rationem non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in demoniis data naturalia post peccatum permanse-rint, vt dicit Dionysius. quarto ca. de diuinis nominibus. Vnde manifestum est, quod illa prima subiectio qua ratio Deo subdebat, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturalem gratiâ donum. Non enim pot-est esse effectus potior quam causa. Vnde August. dicit vigesimotertio de ciuitate Dei, quod postea quam præ-cepti transgressio facta est, contestum gratia deserente

Disting. opi-niones de pri-mo Homine quomodo fuit creatus.

diuina de corporum suorum nuditate confusi sunt. Sen-serunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocâ poenam inobedientie suæ. Ex quo datur in-telligi si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferio-ra ei subdebantur. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. In quacunque mensura quis habet effectum requirentem necessariam gratiam, sicut causam pro eadè habet gratiam, sed primus homo in primo instanti suæ creationis habuit rectitudinem tanquam effectum neces-sario requirentem gratiam vt causam, igitur in eodem pri-mo instanti habuit gratiam. Secunda conclusio. Primus homo in statu innocentie potuit sine gratia habituali age-re actum moraliter bonum secundum omnem circumstan-tiam necessariam ad talem bonitatem. Tertia conclusio. Pri-mus homo in statu innocentie non potuit sine gratia habi-tuali exercere vel agere actum vitæ æternæ meritorium. Quarta conclusio. Primus homo in statu innocentie nõ potuit sine speciali motione Dei agere actum moraliter bo-num, aut proprie & perfecte rectum & virtuosum secun-dum omnem circumstantiam debitam, & necessariam tali actui. Prædictas conclusiones ponit in sententia S. Tho. pri-ma secundæ q. 109. Nam art. 2. sic dicit. Natura hominis po-terit dupliciter considerari. Vno modo in sui integritate si-cut fuit in primo parente ante peccatum. Alio modo se-cundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem vtrumq; statum natura humana indiget auxilio diuino ad faciendum vel volendum quod-cunq; bonum, sicut primo moente, vt dictum est. Sed in statu nature integræ quantum ad sufficientiam opera-tiue virtutis poterat homo per sua naturalia velle & ope-rari bonum suæ nature proportionatum, non autem bo-num super excedens, quale est bonum virtutis infuse. Hæc ille. Item in solutione argumenti primi sic dicit. Dicen-dum est, quod homo est dominus suorum actuum & vo-lendi & non volendi propter deliberationem rationis, quæ potest fieri ad vnam partem & ad aliam. Sed quod deliberet, vel non deliberet, si huius etiam sit dominus oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem, & cum hoc non procedat in infinitum, oportet q; finaliter deueniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis mo-ueatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra men-tem humanam scilicet a Deo, vt probat Aristot. in libro de bona fortuna. Vnde mens hominis non ita habet do-minium sui actus, quin indigeat moueri a Deo, & mul-to magis liberum arbitrium hois infirmi post peccatum, quod impeditur a bono per corruptionem nature. Hæc il-le. Item articulo 3. sic dicit. Homo in statu nature integræ poterat operari virtute nature suæ bonum, quod est sibi connaturale absque superadditione gratuiti doni, licet nõ absq; auxilio Dei mouentis. Diligere autem Deum su-per omnia est quoddam connaturale homini, & etiam cuiuslibet creature non solum rationali, sed irrationali etiam inanimatæ secundum modum amoris, qui vnicuiq; creature competere potest. Cuius ratio est, quia vnicui-que naturale est quod appetat, & quod amet aliquid se-cundum quod aptum natum est. Sic enim vnumquodq; agit prout aptum natum est, vt dicitur secundo phy. Mani-festum est autem, quod bonum partis est propter bonum totius. Vnde etiam naturali appetitu, vel amore vnaque-que res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius vniuersi, quod est Deus. Vnde & Dionys. dicit 4. capitulo de diu. no. quod Deus con-uertit omnia ad amorem suijspisus. Vnde homo in statu nature integræ dilectionem suijspisus referebat ad a-morem Dei sicut ad finem. Et similiter dilectionem om-nium aliarum rerum, & ita diligebat Deum plus quam seipsum, & super omnia. Sed in statu nature corruptæ ho-mo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis ratio-nalis, quæ propter corruptionem nature sequitur bonum priuari, nisi sanetur per gratiâ Dei. Et ideo dicendum est, q; homo in statu nature integræ non indigebat dono gra-tiæ superaddite naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super oia, licet indigeret auxilio dei eadè ad hoc mouentis. Sed in statu nature corruptæ indiget et homo ad hoc

Ad primi-um hanc na-voluntatem mouet.

Tex. com. 1.

ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis. Hæc ille. Item ibidè in solutione primi sic dicit. Charitas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia prout est principium & finis na-turalis boni, charitas autem secundum quod est obiectû beatitudinis, & secundum q; homo habet quandam socie-tatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas superna-turalem dilectionem Dei, promptitudinem quandam & delectationem, sicut & quilibet habitus virtutis addit su-pra actum bonum, qui fit ex sola naturali ratione homi-nis virtutis habitum non habentis. Hæc ille. Similia dicit arti. 4. & sexto specialius. Vbi ponit, q; sine auxilio Dei gratuito mouentis animam interius, seu inspirantis bonum propositum nullus potest conuerti ad Deum, sicut ad spe-cialem finem, quem intendat, & cui cupiat adherere sicut proprio bono. Et etiam verba fuerunt superius in præce-denti quæstione recitata. Nec potè dici, q; motio illa, de qua loquitur, sit sola & præcisa influentia generalis. Quod pa-tet per ea, quæ dicit arti. 9. per totum. Nam ibidem talem motionem vocat auxilium gratiæ. Item de veritate q. 24. articulo. 14. sic dicit. Nulla res agit ultra suam speciem, sed secundum exigentiam sue speciei vna queque res agere po-terit, cum nulla res propria actione delinuat. Est autem duplex bonum, quoddam quod est humanæ nature pro-portionatum, quoddam vero quod excedit humanæ natu-ræ facultatem, & hæc duo bona, si de actibus loquamur, nõ differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi, vt puta ista actus, qui est dare elemo-synam est bonum proportionatum viribus humanis secun-dum quod ex quadam naturali dilectione, vel benignita-te ad hoc mouetur. Excedit autem humanæ nature facul-tatem secundum quod ad hoc homo ex charitate induci-tur, quæ mentem hominis Deo vnit. Ad hoc ergo bo-num, quod est supra naturam humanam, constat liberû arbitrium non posse sine gratia. Et quia per huiusmodi bonum homo vitam æternam meretur, constat quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum quod est nature humanæ proportionatum, potest homo per li-berum arbitrium explere. Vnde dicit Aug. quod homo per liberum arbitrium potest agros colere, domos edifi-care, & alia plura bona facere sine gratia operante. Quæ-uis autem huiusmodi bona possit homo facere sine gratia gratum faciente, non tamen potest ea facere sine Deo, cû nulla res possit in naturalem operationem exire nisi virtu-te diuina, quia causa secunda non agit nisi per virtutem cause primæ, vt dicitur in libro de causis, & hoc verum est tam in voluntarijs quam naturalibus agentibus. Ta-men hoc alio modo habet veritatem in vtriusq;. Operatio-nis enim naturalis in rebus naturalibus Deus est causa in quantum dat & conseruat illud in re, ex quo de necessita-te determinata operatio sequitur, sicut dum cõseruat gra-nitatem in terra, quæ est principium motus deorsum, sed voluntas hominis nõ est determinata ad aliquam vnam operationem, sed se habet indifferenter ad multas, & sic quodammodo est in potentia, nisi mota per aliquod acti-um, vel quod ei exteriori representatur, sicut est bonum apprehensum, vel quod in ea interior operatur, sicut est ipse Deus, vt Augu. dicit in de gratia & libero arbitrio, ostendens multipliciter Deû operari in cordibus hoium. Omnes autem exteriores motus etiam a diuina prouiden-tia moderantur secundum quod ipse iudicat aliquem ex-citandum esse ad bonum, his vel illis occasionibus. Vnde si gratiam Dei velle mus dicere nõ aliquod habituale do-num, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interior motum mentis operatur, & exteriora ordinat ad ho-minis salutem, si etiam nec vllum bonum homo potest fa-cere sine gratia Dei. Hæc ille. Et similia dicit articulo. 15. Ex quibus apparet, q; de mente eius est, q; liberum arbitrium in nullo statu potest bene velle, vel agere sine interiori motione Dei, qua misericorditer promouet huc potius quam illum ad ea, quæ sunt salutis. De his tribus conclusionibus vltimis, dictum est in præcedenti quæst. & probatio secundæ consistit in hoc, quod liberum arbi-trium sanum & integrum potest in omnè actum sibi pro-portionatum, & non excedentem suam naturalem vir-

tutem, sed actus virtutis politice bonus secundum om-nem circumstantiam, quam ratio naturalis dicat, est huius modi, igitur &c. Probatio tertie est, quia nulla potentia ex se potest in actum sibi improporionatum, actus autè meritorius est huiusmodi, igitur &c. Probatio quartæ est, quia quod est in potentia ad opposita indiget speciali mo-tione exterioris principij ad hoc, quod tendat determina-te in alterum illorum, sed liberum arbitrium est huiusmo-di, igitur &c. Sicut deducit Sanctus Tho. in de veritate, & in prima secundæ, vt allegatum est. Aduertendum tamen quod secunda conclusio & sequentes debent intelligi ad hunc sensum scilicet quod Adam ante peccatum non in-digebat gratia habituali ad bene moraliter agendum, vel omnia peccata in moribus vitandum, loquendo de habi-tus, vel de gratia habituali distinctis a iustitia originali, non autem debent intelligi, quod sola pura & nuda natu-ra eius sufficeret ad talia. Et ita intelligenda sunt omnia dicta & dicenda in hac materia, nam ad talia indigebat iustitia originali, quæ erat donum habituale gratuitum. Et licet in vtroq; statu indigeret habitu, tamen ad plura est necessarius habitus gratuitus homini in præsentis statu, quam Adè in illo statu primo. Et in hoc primus arti-culus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra quartam conclu-sionem arguitur sic. Primo. Quia Augu. in hypo-thesiscon responsione tertia, vbi recitans errorem Pelagij ait. Iterum posse dicunt hoïem per liberum arbitrium per se sibi sufficientem implere, quod velit. Et post cõtra hoc ait sic. Respondemus neminem posse per se sibi. i. per libe-rum arbitrium sufficienter implere quod velit, recte dici-mus nisi protoplastum solum potuisse, cum voluntas liberi arbitrij fuisset sana eidem ante culpam. Et Paulo post probans illud auctoritate scripturæ ait. Nam vt cla-rius liberum arbitrium cum possibilitatis bono, quod va-leret implere quod voluisset Adam factum intelligas Audi quid dicat scriptura sancta in ecclesiastico libro. Deus inquit ab initio fecit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui. Adiecit mandata & præcepta &c. Quid est autem. Reliquit illum in manu consilij sui, nisi dimisit illum in potestate arbitrij sui? In manu enim possibilitatis intelligitur, ipsa est prima gratia, qua primus homo stare potuisset, si seruare mandata domini voluis-set. Hæc August. Ex quibus patet, quod Adam per liberum arbitrium totaliter dotatum, qualiter habebat ante culpam scilicet cum bono possibilitatis seu gratia il-lius prima sufficiebat sibi implere, quod vellet. Ceterorum vero neminem sibi sufficere. Per q; patet eum loqui de sufficientia ad bona, nam ad malum alij etiam sufficiunt sibi. Hoc etiam patet ex eo, quod dicit Adam per libe-rum arbitrium cum bono possibilitatis potuisse stare, si voluisset seruare mandata. Per quod etiam innuitur, quod potuit seruare mandata, igitur potuit agere actum moraliter bonum. Si vero sibi sufficiebat ad hoc, igitur non indigebat alio auxilio gratiæ speciali. Aliàs ce-teri possent dici sufficere sibi etiam ad bonum, quia constat quod ipsi per liberum arbitrium cum speciali Dei adiutorio possunt agere bonum, & implere omnia diuina mandata, & tamen Augu. de ceteris illud negat. Secundo. Aut Adam per liberum arbitrium cum adiu-torio gratiæ additæ poterat stante generali influentia Dei sine alio adiutorio seruare mandatum, aut non. Si sic, igitur potuit agere actum bonum moraliter. Si non, igitur non seruando non peccauit, quod non est dicendum, consequentia probatur quia non faciens ali-quid, quod non potuit facere si impotentia illud facienti proueniret ex peccato nequaquam peccat. Nam pecca-tum, quod non est pena peccati verisimè diffinitur ab Augu. in libro de duabus animabus. Peccatum est volun-tas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, & vn-de liberum est abstinerè. Et idem dicit primo retractatio num ca. 15. Primum autem peccatum Adæ non fuit pena peccati, nec illa impotentia si fuisset, prouenisset sibi ex peccato. Quare &c. Hanc rationem satis innuit Augu. in de correctione & gratia cap. 49. vbi sic dicit. Si hoc Capreol. 2. Sen. Hh 3 adiuto-

Quam homo in statu inno-centie non in-digeret gratia habituali ad moraliter bene agendum quomodo & de qua gratia intelligatur.

Cõtra quartam conclusionem arg. Greg. 2. di. 29. q. 1. arti. 1. conclusio, ter-tia Utrum ho-mo potuisset in statu inno-centie sine spe-ciali Dei mo-tione operari actum morali-ter bonum.

Ad in primo statu potuit stare.

adiutorium angelo vel homini cum primum facti sunt de
fuit, quoniam non talis natura facta erat, ut sine diuino
adiutorio posset manere, si vellet, non utiq; sua culpa ceci
differ, adiutorium quippe defuisset, sine quo manere non
posset. Hec sunt argumenta Greg. volentis, quod Adā
in primo statu indiguit ad bene volendum & agendum
gratia habituali, non autem aliqua speciali motione Dei.
Tertio arguitur sic per eundem. Nam Aug. in de bono
perseuerantię non multo post principium dicit, quod nō
inferri in tentationem, & non discedere a Deo, non est
omnino in viribus liberi arbitrij, quales nunc sunt, fue
runt autem in homine antequam caderet. Si autem non di
scedere a domino, & non inferri in tērationem fuit omni
no in viribus liberi arbitrij hominis antequam caderet, igitur
non indigebat ad non discedendum alio speciali auxi
lio, alioquin non omnino, sed aliquoties tantum & par
tialiter illud fuisset in viribus eius. Per vires autem eius
non tantum ipsum liberum arbitrium, sed etiam vim &
a. lutorium sibi collatum debemus accipere. Arguit ad
idem etiam quidam contra Greg. concurrens eum eo in le
ctura sententiarum Parisiis. Homo post peccatum Adę
& in statu naturę corruptę potest habere rectam & per
fectam cognitionem, & rectam & perfectam volitionem
circa agibilia sine aliquo speciali Dei auxilio, igitur & ante
peccatum, & in statu naturę integre, consequentia nota
est, antecedens probatur quo ad vtrūq; partem. Et pri
mo quod potest habere rectam & perfectam cognitionem
de agendis. Primo sic. Aut homo ex suis naturalibus sola
Dei influentia concurrente potest cognoscere Deum ef
se summe honorandum, aut non, sed vtra hoc requiritur
aliud auxilium Dei speciale. Si datur primū, habetur pro
positum, quia illud est quoddam morale bonum. Si secun
dum, sequitur, quod homo in suis solis naturalibus consti
tutus & concurrente Dei influentia generali, de hoc ho
mo morali, quod est deum esse summe honorandum, habe
bit ignorantiam inuincibilem. Et vtra sequitur, qd omi
sio huius actus scilicet non honorare Deum summe non
imputabit sibi quo ad pœnam, vel culpam, cum secun
dum omnes doctores non imputentur quęcunq; ex igno
rantia inuincibili simpliciter committuntur, sed vtrūq;
istorum videtur esse falsum, & contra Apostolū Ro. i. vbi
dicitur, quod Gētilēs habuerunt noticiam huius, qd deus
est summe honorandus, quia quod notum est Dei, manifeste
tum est in illis, & qd inuisibilis actus imputentur ad penā
patet per illud, quod habetur ibidem. Reuelatur enim ira
Dei de celo super omē impietatem & iniustitiam homi
nū eorum, qui veritate Dei in iustitia detinent, & quo ad
culpam, ita ut sint inexcusabiles. Et ita in causam subdit,
quia cum cognouissent Deum, non sicut Deum glorifica
uerunt &c. Secundo probatur illa eadē pars antecedētis.
Si homo ex suis naturalibus sola Dei generali influentia
concurrente non potest cognoscere quid sit agendum &c. ex
se non habebit, vnde sit constitutus, vel esse possit, patet
consequentiā cū consiliū non sit de hi, qua non possunt
cognosci, sed consequens est contra sacram scripturam Ec
clesiasticā. 15. Reliquit enim in manu consilij sui. Tertio ad
idem. Aut samaritanus videns illum hominem semivivū reli
ctum potuit cognoscere ex solis naturalibus cum sola dei
influentiā generali quid circa illum erat agendum morali
ter, & habere in proposito, aut non potuit, & tunc sequi
tur, quod natura huius hominis est peior in ordine ad suę
naturę confortem quam natura porci, qui audiens alium
porcum torqueri statim insilit in tortorem. Et hoc vide
tur multum saluare errorem Manicheorum di. naturam sim
pliciter malam, & sic patet prima pars antecedētis. Secū
da vero pars antecedētis principalis probatur. Primo sic
Habita in presenti statu noticia, qd Deus est super omnia
diligendus, aut homo ex suis naturalibus cum sola Dei in
fluentiā generali potest elicere circa deum actum dilectio
nis bonum moraliter, aut non, si sic, habetur propositū,
si non, sequitur quod actus dilectionis bone moraliter eli
citur circa Deum est supra facultatem humanę naturę,
quod est contra auctoritatem scripturę sacrę Deutero. 30.
d. Mandatum quod precepi tibi hodie, non supra te est,
neque procul positum, sed iuxta te est sermo in ore tuo,

& in corde tuo, ut facias. Ex qua auctoritate videtur,
quod diligere Deum non est supra facultatem nostram,
immo est conaturalē, quia non minus est cōaturalē ho
mini Deum diligere quam Deum amandum cognoscere,
vel de Deo amando verbum cordis, vel oris formare, sed
conaturalē est homini deum amandum super omnia co
gnoscere, & de Deo sic cognito verbum cordis & oris for
mare, igitur. Secundo sic. Aut habita sufficienti noticia,
quod Deus est summe amandus voluntas ex suis naturali
bus elicit actum amandi bonum moraliter, & habetur
propositum, aut malum, & tunc contra, quia pro omni tē
pore, quo exercitium alicuius actus est malum moraliter
& culpabiliter omisio illius actus est bona moraliter atq;
laudabiliter, sed secundum te pro omni tempore, quo ho
mo itat sub sola generali influentiā Dei, exercitium diu
inę dilectionis est malum moraliter & culpabiliter: ergo
pro illo tempore omisio illius actus est bona moraliter.
Hoc autem patet esse falsum, quia secundum Apostolum
culpabile fuit philosophis, qd omiserit glorificare, & per
consequens amare Deum. Tertio sic. Aut habita sufficiē
ti noticia de bono & malo moraliter eligendo vel respu
endo voluntas pro presenti statu cum sola generali influen
tia Dei est indifrens ad vtrūq; & habetur propositum, aut
non, & hoc est contra scripturam diuinam. Ante ho
minem vita & mors, bonum & malum ad quodcunq; vo
luerit conuertet manum suam Ecclesia. 15. Item si non sit
indifferens ad vtrūq;, sed determinata ad alterum, aut
est determinata ad malum actum, & hoc est propinquum
errori Manichei, aut est determinata ad bonum actum, &
tunc est propinquum errori Ioviniani. Ex quo videtur,
quod cum circa naturam hominis pro presenti statu sint
prædicti duo errores oppositi. Nam Manicheus posuit, qd
natura humana non poterat facere bonum. Iovinianus
vero, quod nō poterat facere malum, isti ambo errores vi
tari non possunt, nisi ponendo medium scilicet qd natura
humana ex suis naturalibus potest facere bonum & ma
lum. Et istum modum tenet Ecclesia, & Sanctus Tho. in
secundo & in quæstionibus disputatis. Vltimo principali
ter potest sic argui. Aut ad faciendum actum moraliter
bonum necessario requiritur infinita potentia, aut solum
finita. Non est dicendum, qd infinita, cum talis actus non
sit infinitus, nec infinitę perfectionis, nec vllam infinita
tem habeat, si requiritur solum finita, igitur tantum pote
rit vigorari liberum arbitriū hominis per aliqua dona vi
peraddita, vel per intentionem naturalium potentiarum
animę vel angeli, qd poterit in talem actum sine speciali
Dei adiutorio cum sola Dei influentiā generali. Et talis
vigoris vltimū fuisse liberum arbitrium hominis in statu
innocentię. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est
prædictis obiectionibus. Et quidem ad primum di
citur, quod August. per illa verba non intendit, qd
Adam sine motione Dei sufficeret sibi ad faciendum bo
num, sed quod indigebat alio dono habituali vltra illud,
quod habebat a sui creatione ad bene volendum, vel be
ne agendum, cum fuerit creatus in gratia, ceteri vero
homines post sui creationem, & præter illa quę in sui
conditione acceperunt, indigent duplici auxilio scilicet
speciali motione Dei, & vltra hoc gratia habituali. Et rur
sus. Illi qui pro presenti statu habent gratiam habitua
lem gratum facientem, multiplici, & quo ad plura in
digent diuina motione quam Adam propter multiplicia
impedimenta boni, & inclinantiā ad malum, & pro
pter naturę vulnerationem. Ad secundum dicitur, quod
nec Adam, nec angelus, nec aliqua creatura seruare po
tuit diuina mandata sine spali adiutorio Dei, & cum infer
tur, qd tunc non peccant in non seruando mandata, nega
tur consequentiā. Et ad probationem consequentię dicit,
qd impotentia est duplex, quædam est ex defectu & imper
fectione potentie operatiuę, & talis impotentia excusat a
peccato nisi puenit ex peccato, & sit pœna peccati. Alia
vero impotentia est non ex imperfectione potentie ope
ratiuę, sed ex non cōcursu causę extrinsecę superioris &
prioris, nec pprie dicitur impotentia, sed indigentia, vel
requisito cōcursus & motionis causę superioris & primi
moto-

Ante homi
vita & mu

Licet p
creatura p
sit Dei p
sine spali
auxilio su
re, impo
tā illi ad p
causam d
obscure v
et in fra ad p
mū ferēda

Vide de dupli
ignorantia
ne excu
na non excu
na peccato.

Quia.

motoris, & talis non excusat a peccato, potissime quan
do causa secunda præstat impedimentum motioni & con
cursui causę primę & ita fecit Adam & angelus malus.
Et ista solutio potest haberi ex dictis Sancti Tho. 3. cōtra
Gen. ca. 15. vel 15. in simili proposito, vbi sic dicit. Cum
autem sicut ex præmissis habetur, in vltimum sine aliquis
dirigi non possit nisi auxilio diuinę gratię, sine qua etiam
nullo mō potest habere ea, quę sunt necessaria ad tenden
dum in vltimum finem, sicut sunt fides, spes, dilectio, &
perseuerantia, potest alicui videri, qd non sit homini impu
tandum si prædictis careat, præcipue cum homo auxilium
diuinę gratię mereri non possit, nec ad Deum cōverti ni
si deus conuertat eum. Nulli enim imputatur, quod ab
alio dependet &c. Et post subdit. Ad huius dubitationis
solutionem consideranda est, qd licet per liberum ar
bitrium diuina gratia nec aduocari, nec promereri possit,
pōt tñ homo seipsum impedire, ne eam recipiat. Dicitur
enim de quibusdam Job. 21. Dixerunt Deo recede a nobis,
sciētiam viarum tuarum nolumus. Et Job. 23. Ipsi fue
runt rebelles lumini, & cum hoc sit in præte liberi arbitrij
impedire diuinę gratię receptionem, vel non impedire, nō
im merito in culpam imputatur ei, qui impedimentū præ
stat gratię receptioni. Deus enim quantum in se est paratus
est omnibus dare gratiam. Vult enim omnes homines
saluos fieri & ad agnitionem veritatis venire, ut dicitur se
cunda Tim. secundo. Sed illi soli gratia priuantur, qui in se
ipsis gratię impedimentum præstant, sicut sole mundum
illuminante, in culpam imputatur ei, qui oculos claudit,
si ex hoc aliquod malum sequitur, licet videre non possit
nisi lumine solis præueniatur. Quia autem dictum est, in
potestate liberi arbitrij esse, vel non præstare impedimentū
gratię, competit eis in quibus naturalis potentia integra
fuerit &c. Hęc illi. Et sicut dictum est, qd in potestate libe
ri arbitrij sani & integri est præstare, vel non præstare im
pedimentum receptioni gratię, ita dico qd in potestate li
beri arbitrij est præstare vel non præstare impedimentum
diuinę motioni, & quia Adam præstitit tale impedimen
tum, ideo culpandus est in hoc, quod non seruauerit man
data, quę tamen sine auxilio Dei seruare non poterat. Ad
dictum vero Aug. in de correctione & gratia, quod argu
ens adducit, dicitur qd diuinum auxilium siue sit donum
habituale, siue specialis motio nulli deest, nisi præstanti im
pedimentum, & ideo nec Adam, nec malus angelus excu
satur, si non permanserunt, quia ipsi fuerunt in causa,
quod diuinum adiutorium necessarium ad perseuerandū
eis defuit. Ad tertium dicitur, quod non discedere a do
mino, & non inferri in tentationem, fuit in viribus liberi
arbitrij creati in gratia ante peccatum quantum ad suffi
cientiam operatiuę virtutis, sic qd non erat necesse poten
tiam operatiuam perici per aliquam formam nouam su
peradditam, nec sanari, oportebat tamen eam moueri ab
extrinsecō motore sicut nunc, & hoc intendit Aug. per
ly omnino. Nunc autem non est omnino in eius potesta
te, quam accipit in sui creatione, dum sine gratia creatur,
quia post peccatum indiget noua perfectione, & noua sana
tione, & noua motione. Ad primum eorum, quę ponun
tur secundo loco, negat vtrūq; pars antecedētis. Et ad pri
mam probationem primę partis dicit Grego. in hunc mo
dum. Homo inquit non potest sine speciali dei auxilio co
gnoscere Deum esse summe honorandum. Et cum inter
tur, qd tunc habebit ignorantiam inuincibilem &c. Si in
telligatur, qd illa ignorantia sit inuincibilis sine speciali a
diutorio Dei, concedo illam partem consequentię. Et cū
vltimus inferatur, qd tunc omisio illius actus non imputa
bitur ei. Nego consequentiā. Et ad probationem, quę
dicitur, qd secundum omnes doctores non imputatur ho
i &c. Dico quod illud est intelligendum de ignorantia, quę
non est peccatum, nec pœna peccati, cuius ille sit, aut fue
rit reus. Nam ignorantia, quę prouenit homini ex pecca
to, cuius iple fuit reus, eum nequaquam excusat, saltem a
toto, sicut patet de eo, qui ex ignorantia contracta ex e
brietate culpabili hominem interfecit. Talis enim secun
dum commune doctorem & s. m. philosoph. 3. Ethic.
nō excusat illum ab homicidio, nec quo ad culpā, nec quo
ad pœnam. Nunc autē ignorantia ita de eo, qd deus est

summe honorandus, est pœna peccati primi hominis, in
quo peccato omnes peccauerunt, ut ait Apostolus. Nam
si ille non peccasset, & alij etiam illo peccato non peccas
sent, nullus hanc ignorantiam habuisset, & ideo vni
nem excusat a tali omisione. Hęc est expressa sententia
beatę Aug. in epistola ad Sixtum super illis verbis allega
tis, ita ut sint inexcusabiles. Dicit enim sic. Et quamuis te
ipsi excusare videantur, non admittit hanc excusationem,
qui scit se fecisse hominem rectum, eiq; obedientię dedisse
præceptum, nec nisi eius, quo male vsus est libero volun
tatis arbitrio, etiam quod transiit in posteros mansisse
peccatum. Neque enim damnantur qui non peccauerunt,
quando quidem illud ex vno in omnes pertransiit,
in quo ante propria in singulis quibuscunq; peccata,
omnes communiter peccauerunt, ac per hoc inexcusabi
lis est omnis peccator vel reatu originis, vel addita
mento etiam proprię voluntatis, siue qui nouit, siue qui
ignorat, siue qui iudicat, siue qui non iudicat quia & ipsa
ignorantia in eis, qui intelligere noluerunt, sine dubita
tione peccatum est, in eis autem, qui non potuerunt, pœ
na peccati, igitur in vtriq; non est iusta excusatio, sed tu
sta damnatio. Vltimus ad aliam probationem falsitatis
huius partis concessę, dico quod Gētilēs non habue
runt talem noticiam sine speciali Dei auxilio. Dico tamē
quod illud speciale Dei auxilium potest accipi dupliciter.
Vno modo quod fuerit tale ad quod non coadiuuerint
nec cooperatę fuerint ipsę creaturę quę sunt effectus Dei
seu noticię earum, sicut est auxilium, quo cognoscuntur
futura, aut alia, quę tantum modo per reuelationē, seu in
spiratione diuinam stricte sumptam cognouerunt alij
viri sancti quomodo cognoscuntur mysteria incarnatio
nis & redemptionis nostrę a nobis. Alio modo, quod ad
tale adiutorium concurrerint etiam noticię creaturarum,
quę tamen noticię simul cum adiutorio generalis influen
tię non sufficiebant illis ad cognoscendum Deum esse
summe honorandum, sed aliud speciale adiutorium & in
fluentiā vtiq; necessaria erat, sicut etiam simul cum do
ctrina vocali exterius pro lata, & cum generali Dei influ
entia necessaria est nobis aliud speciale Dei auxilium,
ut corde intelligamus, & assentionis fidei C H R I S T I,
quę nobis prædicatur. Modo ad propositum dico, quod
illi Gētilēs, de quibus loquitur Apostolus, non habue
runt speciale Dei adiutorium primo modo, sed secun
do modo. Nec oppositum huius dicit aliqua glosa sed
propositum vtiq; vna glosa ibidem videtur dicere
expresse, vnde super illo verbo. Deus enim manifestauit
illis dicit sic. Hoc dicit, ne sola natura sufficeret videretur,
igitur si naturaliter vel naturali ratione dicantur co
gnouisse non sequitur, quod ex solis naturalibus & sine
speciali Dei auxilio. Et confirmatur illud, quia secundū
Aug. in de videndo Deum ad Paulinum, impossibile est
cuilibet hoī cognoscere sine speciali dei auxilio aliquid ef
se tale, quale Philosophi, de quibus est sermo, cognouerūt
deum esse, & per consequens etiam impossibile est, ut ipse
cognoscatur esse summe honorandus nisi ad hanc notici
am adiuuet specialiter ipse. Assumptum, quia hæc sunt
verba eius. Quis enim tunc adiutorio spiritus sancti co
gitare valeat aliquid esse, maiusque esse quam omnia,
quę per corpus sentiuntur, quod nec loco videatur, nec
querendum sit oculis, nec audiatur affatu, nec tactu te
neatur, nec sentiatur incessu, videatur tamen sed corde
mundo, q. d. qd nullus, & tamen aliquid tale esse cognoue
runt illi phil. Per adiutorium autem spiritus sancti non pōt
intelligi tantum mō generalis influentiā in proposito, qm
sine illa nō possumus cognoscere aliquid esse, quod videatur
visu, aut sensu sentiatur vt certum est, sic non magis de
Deo quam de celo diceret Aug. qd non potest cogitari
eē sine adiutorio spiritus sancti, quod ridiculum est dicere
Item 3. de tri. cap. 7. ait sic. Philosophi vtrūq; conati sunt
ingenijs acutissimis pditi rōcinando inuestigare quid in re
rum natura latiret, in moribus appetendum esset atque
fugiendum, quid in ipsis ratiocinandi regulis certa conne
xione traheretur, aut quid non esset consequens vel etiā
repugnaret, & quidam eorum quædam magna quantū di
uinitus adiuti sunt inueniunt, quantum autem humani
Capreol. 2. Sen. H h 4 tus

Quia Gētilēs
no habuerunt
Dei noticię de
qui loquitur
Apostol. Ro.
primo sine
spali Dei auxi
lio & de du
pliciter auxilio
speciali.

speciale auxi
lium duplici
ter accipi po
test.

Cap. 15.
Contra es dē
argu. Alber.
de Radu vi
recti. Gre.
go. vbi supra
ar. 2. cōtra pri
ma conclusio
nem.

Viri hōi sa
tu nature cor
ruptę possit
habere perfe
ctam cognitio
nē & volitio
nem circa agi
bilia sine spe
ciali dei auxi
lio.

Doctrina Au
reoli vide hic

Sententia Haimonis vide hic.

rus impediti sunt, errauerunt. Puto autem q̄ inter magna illa, quæ inuenerunt, computandum sit illud, de quo agitur scilicet quod Deus sit summe honorandus. Hoc ergo cognouerunt per adiutorium Dei, nec debet intelligi per adiutorium generalis influentiæ tantummodo, quoniam etiam ad parua inuenienda, & etiam in suis erroribus, tale adiutorium habuerunt, ac per hoc eque similiter bene diceretur, in quantum diuinitus adiuti sunt errauerunt, quod non fuisse se bonam & puram, sed ex voluntario peccato, quod utique commisit, & vitare potuit primus homo vitiatam, & cum vitio per propagationem in alios descendentes transfusam, & qui huius oppositi pertinaciter asserit, hæreticus Pelagianus existit, vnde similem inuestigationem contra se factam August. excludit in responsionibus contra Pelagianos tertia responsione. Loquens enim de Adam ait. Per velle malum perdidit posse bonum, qui per posse bonum potuit vincere velle malum, quod iuste Deus iam delicto captiuum voluntati deprauatę dimisit. Et subdit. Malum itaque velle non ex naturæ suæ conditione bona habuit tanquam ex congenito malo, vt Manicheus credit. Sed ex accidenti desiderio præuo concepti, quod a radice visitata omnis ex illo orta humana propago contraxit absque solo Christo. Hæc Grego. & bene. Dum tamen intelligatur, quod nec Adam in primo statu, nec quicumque alius in præsentia potuit bene velle, vel agere sine speciali motione Dei. Cum autem dicit August. quod Adam per velle malum perdidit posse bonum, intelligendum est, quod Adam multa bona poterat in primo statu sine gratia habituali, quæ nunc sine illa non potest. Et similiter, quod per velle malum perdidit posse bonum, non solum naturale, sed etiam posse collatum sibi ex gratia. Non autem intelligendum est, quod tunc quicumque boni posset recte velle & agere sine speciali motione Dei & hæc sint dicta ad probationes primæ partis antedictæ principis quartæ argumenti. Ad primam probationem secundæ partis eiusdem dicit Grego. quod habita tali noticia nõ potest homo in præsentia ita sine speciali adiutorio Dei Deum diligere super omnia, & per consequens nec bene moraliter. Et cum infertur, quod talis dilectio esset supra facultatem naturæ humane, si huius dicti sit sensus, quod ad sic diligendum non sufficeret facultas humane nature ex se, conceditur consequens illud, & ad auctoritatem scripture, quæ adducitur, dico primo quod sicut patet ex serie textus, illud verbum non solum accipitur pro mandato dilectionis, sed communiter pro omnibus mandatis, vnde ibi præmittitur. Si audieris vocem domini Dei tui, & custodieris præcepta eius & ceremonias, quæ in hac lege scripta sunt &c. Et statim sequitur. Mandatum quod ego præcipio tibi hodie &c. vt allegatum est. Mirum est autem, quod arguens dicit obseruationem mandatorum Dei: non solum esse possibilem, sed tam facilem esse homini in statu nature corrupte, non adiutę speciali gratia Dei, quam facile est sibi ore dicere Deum esse super omnia diligendum, cum tamen propheta dicat. Propter verba labiorum tuorum ego custodiu i vias duras. Et Apostol. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meę, & captiuantem me in lege peccati. Propterea q; exclamet. In felix ergo homo quis me liberabit de corpore mortis huius. Et respondens, non dicit liberum arbitrium meum, cum influenza generali, sed gratia Dei per Iesum Christum dominum nostrum. Secundum dicitur ad auctoritatem sicut respondit Augu. Cęlestio in de perfectione iustitię capitulis 21. & 22. Et etiã Pelagianus in de natura & gratia ca. vltimo qui illam auctoritatem pro se allegabant, & illam etiam primæ Io. 5. Mandata eius gratia non sunt, & dicitur iuxta sententiam eius, quod hoc intelligendum est de illo, qui ad Deum est toto corde per amorem conuersus, sicut ibidem in textu præmittitur. Tali enim sic amanti eo sensu dicuntur mandata Dei facilia, quo dicit consuevit, quod amanti nihil est difficile, sed tale amorem dico nõ posse esse in homine ex proprijs viribus sine gratia spiritus sancti. Vnde in de natura & gratia capitulo vltimo dicit August. Oia quippe facilia sunt charitati, sed hoc dictum est, & præcepta eius graua nõ sunt, vt cui

Deus reliquit hęc in manu consilij sui, patet etiam per Augu in phypon. tertia responsione euidenter. Hęc Grego. & bene. Tamen auctoritas inducta potest aliter exponi, vt postea dicitur. Ad tertiam probationem dicitę partis sic dicit, quod si per Samaritanum intelligamus Christum, sicut ipsemet Christus intellexit, cum illam parabolam posuit utiq; potuit cognoscere & cognouit quid, & quemadmodum esset agendum erga illum lauciatum scilicet genus humanum, sed istud non est ad propositum, quia in nostra disputatione non clauditur Christus. Si vero per samaritanu intelligatur aliquis homo purus in præsentia statu, & per lauciatum alius, tantum valet, ac si de aliquo homine, puta de Petro quaeratur, an Petrus videns alium, verbi gratia Paulum lauciatum possit cognoscere quid sit agendum moraliter circa illum sine speciali auxilio Dei, & dico quod si possit cognoscere quid agendum sit moraliter circa illum, vt pote quia compari debet illi & auxiliari, non tamen potest scire propter quid & quemadmodum secundum omnes circumstantias requisitas ad bonitatem actus moralem de beat facere actus istos, & ideo non potest sufficienter cognoscere quid agendum moraliter erga illum, & quod tunc infertur de porcis patet non valere, nisi arguens velit dice

re, quod porcus cognoscit quid & quemadmodum secundum omnes circumstantias requisitas ad bonitatem actus moralem agendum est circa porcum aium, qui torquetur, quod non videtur. Et cum dicit, quod hoc videtur multum fauere errori Manicheorum, qui dixerunt naturam simpliciter malam &c. Respondetur, quod Manicheus voluit naturam humanam ex sua prima conditione ex commixta substantia mali esse malam, quod ego non dico. Sed dico eam creatam fuisse se bonam & puram, sed ex voluntario peccato, quod utique commisit, & vitare potuit primus homo vitiatam, & cum vitio per propagationem in alios descendentes transfusam, & qui huius oppositi pertinaciter asserit, hæreticus Pelagianus existit, vnde similem inuestigationem contra se factam August. excludit in responsionibus contra Pelagianos tertia responsione. Loquens enim de Adam ait. Per velle malum perdidit posse bonum, qui per posse bonum potuit vincere velle malum, quod iuste Deus iam delicto captiuum voluntati deprauatę dimisit. Et subdit. Malum itaque velle non ex naturæ suæ conditione bona habuit tanquam ex congenito malo, vt Manicheus credit. Sed ex accidenti desiderio præuo concepti, quod a radice visitata omnis ex illo orta humana propago contraxit absque solo Christo. Hæc Grego. & bene. Dum tamen intelligatur, quod nec Adam in primo statu, nec quicumque alius in præsentia potuit bene velle, vel agere sine speciali motione Dei. Cum autem dicit August. quod Adam per velle malum perdidit posse bonum, intelligendum est, quod Adam multa bona poterat in primo statu sine gratia habituali, quæ nunc sine illa non potest. Et similiter, quod per velle malum perdidit posse bonum, non solum naturale, sed etiam posse collatum sibi ex gratia. Non autem intelligendum est, quod tunc quicumque boni posset recte velle & agere sine speciali motione Dei & hæc sint dicta ad probationes primæ partis antedictæ principis quartæ argumenti. Ad primam probationem secundæ partis eiusdem dicit Grego. quod habita tali noticia nõ potest homo in præsentia ita sine speciali adiutorio Dei Deum diligere super omnia, & per consequens nec bene moraliter. Et cum infertur, quod talis dilectio esset supra facultatem naturæ humane, si huius dicti sit sensus, quod ad sic diligendum non sufficeret facultas humane nature ex se, conceditur consequens illud, & ad auctoritatem scripture, quæ adducitur, dico primo quod sicut patet ex serie textus, illud verbum non solum accipitur pro mandato dilectionis, sed communiter pro omnibus mandatis, vnde ibi præmittitur. Si audieris vocem domini Dei tui, & custodieris præcepta eius & ceremonias, quæ in hac lege scripta sunt &c. Et statim sequitur. Mandatum quod ego præcipio tibi hodie &c. vt allegatum est. Mirum est autem, quod arguens dicit obseruationem mandatorum Dei: non solum esse possibilem, sed tam facilem esse homini in statu nature corrupte, non adiutę speciali gratia Dei, quam facile est sibi ore dicere Deum esse super omnia diligendum, cum tamen propheta dicat. Propter verba labiorum tuorum ego custodiu i vias duras. Et Apostol. Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meę, & captiuantem me in lege peccati. Propterea q; exclamet. In felix ergo homo quis me liberabit de corpore mortis huius. Et respondens, non dicit liberum arbitrium meum, cum influenza generali, sed gratia Dei per Iesum Christum dominum nostrum. Secundum dicitur ad auctoritatem sicut respondit Augu. Cęlestio in de perfectione iustitię capitulis 21. & 22. Et etiã Pelagianus in de natura & gratia ca. vltimo qui illam auctoritatem pro se allegabant, & illam etiam primæ Io. 5. Mandata eius gratia non sunt, & dicitur iuxta sententiam eius, quod hoc intelligendum est de illo, qui ad Deum est toto corde per amorem conuersus, sicut ibidem in textu præmittitur. Tali enim sic amanti eo sensu dicuntur mandata Dei facilia, quo dicit consuevit, quod amanti nihil est difficile, sed tale amorem dico nõ posse esse in homine ex proprijs viribus sine gratia spiritus sancti. Vnde in de natura & gratia capitulo vltimo dicit August. Oia quippe facilia sunt charitati, sed hoc dictum est, & præcepta eius graua nõ sunt, vt cui

Et refertur Manicheorum

Vnde dicitur in de natura & gratia ca. vltimo

vt cui graua sunt consideret non potuisse diuinitus dici, graua non sunt, nisi quia potest esse cordis affectus, cui graua nõ sunt, & petat, quod desiderat, vt impleat quod iubetur. Et quod dicitur ad Israel in Deut. Si pie, si sanctę spirituales intelligatur, hoc ideo signa. Et subdit conuerfus ergo quique, sicut ibi præcipitur ad Deum sum ex toto corde suo, & ex tota anima sua, mandatum Dei non habebit graue. Quomodo enim graue est, cum sit dilectionis mandatum. Aut enim quique non diligit, & ideo graue est, aut diligit, & graue esse non potest. Diligit autem si quod illic admonetur, Israel conuerfus fuerit ad dominu ex toto corde suo, & ex tota anima sua. Et in de perfectione iustitię cap. 22. dicitur. Debent utique commoneri charitati Dei non esse graue mandatum dicitur, quæ non nisi per spiritum sanctum difunditur in cordibus nostris non per arbitrium humane voluntatis. Hæc Grego. & bene. Ad secundam probationem eiusdem secundę partis dicit, quod si voluntas eliciat aliquem actum dilectionis circa Deum, non adiuta speciali auxilio Dei, eliciet actum malum moraliter & culpabiliter, quia scilicet non diligit eum propter Deum, vel super omnia, sed propter seipsam. Et cũ arguitur, quod tunc omisso diuinę dilectionis pro illo tempore erit bona, patet quod argumentatio est friuola. Nam similiter argum in alia materia pro omni tempore, quo exercitium alicuius actus est culpabilis, omisio est laudabilis, sed quando quis dat elemosinam indigenti propter vanam gloriam exercitium illius actus est culpabile ergo tunc omisio illius actus erit laudabilis est laudabile est non dare elemosinam pauperi indigenti. Ad tertiam dicit, quod si concedatur, quod est indifferens ad eligendum bonum & resutandum malum, non ex hoc præci se habet propositum, quia potest aliquando eligere bonu, non tamen bene, & talis electio non est bona moraliter, sed si intelligatur de indifferetia ad actum bonum moraliter, quod scilicet bonum & bene eligitur, & ad malum quo non bene eligitur. Dico quod pro presenti statu non est indifferens, sic intelligendo, quod possit sic sine speciali auxilio Dei habere actum bonum. Et cum probatur primo per scripturam oppositum, patet ex supradictis, quod non est ad propositum, quoniam illa auctoritas est de homine pro statu suæ primæ conditionis & ante lapsum, non autem post lapsum. Hæc est solutio Gregorii. Ego autem dico, quod nec ante lapsum nature nec post liberum arbitrium creaturę sine speciali motione Dei est efficiens bene velle aut agere, sicut prius dictum est, & ideo aliter dico ad auctoritatem scripture, quod homo pro quo cunq; statu potest velle & agere bonum & malum, sed aliter & aliter, quia in actum malum potest sine speciali adiutorio Dei, in bonum potest cum Dei adiutorio speciali, & non aliter. Ad aliam probationem dicit Grego. quod voluntas sub intellectu datur esse determinata ad malum actum, scilicet quod si sine speciali Dei auxilio eliciat actum utique eliciet actum malum. Et cum dicitur, quod hoc est propinquum errori Manichei. Hic dico quod salua reuerentia, istud in nullo participat errori Manichei immo longissime discrepat. Nam Manicheus voluit, quod pro omni statu suo postquam cõdita fuit in tura humana, semper fuit determinata ad malum, ita vt non posset vitare peccatum, & hoc quidem inerat sibi non ex vitio contracto ex aliqua culpa voluntarie commissa, sed ex ipsa natura quadam, & substantia materiali, ex qua dicebat naturam humanam essentialiter esse compositam. Nec dicebat nos ignorantiam & difficultatem boni contrahere ex peccato originalis, cũ illud negaret, sicut patet per Aug. primo retractationum capitulo. Vnde dicitur Ego autem dico, quod natura humana condita fuit bona & absque vitio, & talis quod poterat peccare & non peccare, & per peccatum primi hominis, in quo iuxta doctrinam Apostoli omnes peccauimus, nos cũ vitius nasci, propter quod nisi iuuenur gratia Dei, non posse nos hanc virtuosę, hoc dicere non est errare cum Manicheo, sed est fideliter assentire ecclesiastico consilio, & Manicheorũ ac omnium hæreticorum, destructori An. Quia vero vltimus dicitur, quod illa via media incedendum est inter errores Manichei & Iouinianii, ego non approbo. Na illa videtur fuisse Pelagii, sed alia, qua incedere docet ec-

clesia & Aug. scilicet vt fateamur hominem posse peccare contra Iouinianum, & hominis naturam non malam esse tialiter, nec ex natura mali commixtam conditam fuisse, ex qua necessario ad peccatum trahatur contra Manicheum sed tamen peccato primorum parentum cum prius bona esset, siue vitio voluntarie commissio vitiatam, talemque inter ceteros propagari, nec posse virtuosę agere nisi adiutam ab illo, cui quoti die dicimus. Adiuua nos Deus salutaris noster, & hoc contra Pelagium. Et iste est modus, quem tacet ecclesia. Hęc Greg. & bene, dum intelligatur in omni statu fuisse necessarium homini ad bene agendum auxiliium Dei modo superius dicto. Ad illud quod arguens adducit de Sancto Thom. dicitur, quod Sanctus Thom. secundo sentent. distin. 28. quæst. prima art. primo tacet illud, qđ nos tenemus & non oppositum, quod patet, nam in solut. tertii argumenti sic dicit. Deus non tantum iuuat nos ad bene agendum per habitum gratię, sed etiam interius operando in ipsa voluntate, sicut in qualibet re operatur, & etiam exterius occasione & auxilia præbendo ad bene agendum, & sine his omnibus nullus bonum facit, nec facere potest. Oportet enim quod sicut motus difformes regulantur a motu vniiformi, ita voluntate nostrę, quæ in bonum & malum possunt flecti dirigantur ab illa voluntate, quæ non nisi recta esse potest. Hęc ille. Item art. quarto in solu. secundę sic dicit. Homo non potest se ad gratiam præparare, nec aliquod bonum facere sine Dei auxilio, & ideo rogandus est, vt nos ad se conuertat, & etiam alios. Nec tamen oportet, quod illud auxiliium semper sit per aliquem habitum infusum, sed potest esse per multa, quæ exterius sunt occasio salutis, & per ipsum actum interioriorem, quem Deus in nobis causat. Item in solu. principali articuli sic dicit Gratia dupliciter potest accipi, vel ipsa diuina protitendia in omnibus rebus impendit ea, quæ ei conueniunt, vel aliquo donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo cõferunt. Si primo modo accipitur gratia, nulli dubium est, quod homo sine gratia dei non se potest præparare ad habendum gratiam gratum facientem. Vt enim in octauo phy. ostenditur, mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo mouente per modum excitantis. Omne enim motum necesse est ab aliquo moueri, nec differt quicquid sit illud, quod huius variationis occasio præbeat, quasi voluntatem excitando, siue sit egritudo corporis, vel quicquid huiusmodi, quæ omnia constat diuinę prouidentię esse subiecta, & in bonum electorum ordinata. Vnde quicquid illud fuerit, quod hominem excitauerit ad conuertendum se vt gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest, & sic sine gratia gratis data homo ad gratiam non se præparat, etiam si gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem deus in nobis facit, per quam ad gratiam gratum facientem præparatur. Hęc ille. Nec potest dici, quod per tale auxiliium intelligit generalem influentiam dei, hoc si quidem dici non potest, quia vt ipse dicit, deus sic iuuat electos, quod omnia eis occurrentia ordinat in salutem eorum. Constat autem quod non sic facit cunctis hominibus. Item quosdam excitat ad bonum & non sic omnes. Item in quibusdam operatur bonum vsum liberi arbitrii, & non sic in omnibus, igitur specialius iuuat hos quam illos. Item dato quod in secundo sen. fuisse illius mentis. Tamen oppositum tenuit in summa, sicut patet prima parte quæstio. 24. art. quinto vbi dicit sic. Quicquid in homine ordinans ipsum in salutem totum comprehenditur sub effectu prædestinationis etiam ipsa prima præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxiliium diuinum secundum illud tren. vltimo. Conuertere nos domine ad te, & conuertemur &c. Et multa similia ibidem dicit contra Pelagianos. Item in prima secundę quæst. nona artic. sexto in solutiope tertii. Deus inquit mouet voluntatem hominis sicut vniuersalis motor ad vniuersale obiectum voluntatis, quod est bonum, & siue hac vniuersali motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos mouet per gratiam, vt infra dicitur. Hęc ille. Vbi patet

Vide hic Christi sol. Fouella. p. q. 23.

Profundissima doctrina S. Tho.

DISTINCTIO. XXX.

QVAESTIO I.

Utrum defectus, quos sentimus in nobis sint poena pro peccato Adg.



Ira trigesimam distinctionem secundi sententia queritur. Utrum defectus, quos sentimus in nobis sint poena pro peccato Adg. Et arguitur quod non, quia sicut dicit Seneca. Mors est hominis natura, non poena, inter hos autem de defectus mors maior est, unde, & finis terribilium dicitur a philosopho tertio ethi. ergo nec alii defectus poena dici debent, qui naturam humanam consequuntur.

In oppositum arguitur. Omnis passio inuoluntaria poenalis est, sed mors est passio maxime inuoluntaria, adeo ut nec senectus voluntatem moriendi per se abstulerit, ut dicitur in gl. Ioan. vlti. ergo mors & alii defectus sunt poenae.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutio.

Quantum ad primum articulum hac sit prima conclusio. Mors & alii defectus corporales & spirituales vno modo sunt poenae & effectus peccati, & alio modo sunt naturales homini. Hanc conclusionem quo ad primam sui partem ponit Sanctus Thom. prima secunda quaest. 85. arti. quinto ubi sic ait. Aliquid est causa alterius dupliciter. Vno quidem modo per se. Alio modo per accidens, per se quidem est causa alterius, quod secundum virtutem suae naturae vel formae producit effectum, unde sequitur, quod effectus sit per se intentus a causa. Unde cum mors & huiusmodi defectus sint praeter intentionem peccati manifestum est, quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa, si fit remouens prohibens, sicut dicitur in octauo phy. quod diuellens columnam, per accidens diruit lapidem supra positum columnam, & hoc modo peccatum primi hominis est causa mortis & omnium huiusmodi defectuum in natura humana, in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis iustitia, per quam non solum inferiores vires animae continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed etiam corpus erat subiectum animae absque omni defectu, & ideo subtrahita hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est natura humana quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtrahit autem originalis iustitia habet rationem poenae, sicut & subtrahit gratia: unde & mors & omnes corporales defectus consequentes sunt quaedam poenae originalis peccati, & quamuis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis. Hae ille. Confirmatur per illud Apo. Ro. quinto Per vnum hominem peccatum, in hunc mundum intravit, & per peccatum mors. Ex quibus potest colligi talis ratio. Quicquid remouet prohibens aliquem effectum posituum aut priuatum potest dici causa illius effectus saltem per accidens, sed primum peccatum Adg. remouit iustitiam originalem prohibentem omnes defectus consequentes naturam humanam tam ex parte animae quam ex parte corporis, igitur fuit causa omnium talium defectuum. Item, quicquid consequitur aliquam poenam habet rationem poenae, sed omnes isti effectus consequuntur primam poenam originalem peccati scilicet subtractionem originalis iustitiae, igitur &c. Secundum vero partem conclusionis ponit eadem quaest. arti. sexto ubi sic ait. De vnaquaque re corruptibili possumus loqui dupliciter. Vno modo secundum naturam vniuersalem. Alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus actiua & conseruatiua vniuersalique rei, & secundum hanc omnis corruptio & defectus est contra naturam, ut dicitur secundo de coelo, quia huiusmodi virtus intendit esse & conseruationem eius, cuius est.

Cp. p.

Duplex error se. a. p. n. dens.

in hoc ne sequitur necessitate. Item, 1. 2.

est. Natura vero vniuersalis est virtus actiua in aliquo vniuersali principio naturae, puta in aliquo celestium corporum, vel alicuius superioris substantiae, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur natura naturans, quae quidem virtus intendit bonum & conseruationem vniuersi, ad quod exigitur alternatio generationis in rebus & secundum hoc corruptiones & defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi & perfectionis, sed secundum inclinationem materiae, quae proportionabiliter attribuitur tali formae secundum distinctionem vniuersalis agentis, & quamuis omnis forma intendat perpetuum esse in quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui praeter animam rationalem, eo quod ipsa non est subiecta omnino materiae corruptibili sicut aliae formae quoniam habet propriam operationem in materia, unde ex parte suae formae naturalior est homini incorruptio quam alius rebus corruptibilibus. Sed quia & ipsam materiam ex contrariis compositam ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictae sed non secundum naturam formae hae ille. Similiter totam hanc conclusionem ponit secunda secunda quaest. 1. 6. arti. primo ubi sic ait. Si aliquis propter culpam suam priuatur aliquo beneficio sibi dato carentia illius bene est effectus poenae illius. Primum autem homini in sua prima institutione hoc collatum fuit diuinitus, ut quadiu mens eius subiecta esset Deo, inferiores vires animae, subicerentur menti, & corpus subiceretur animae, sed quia mens hominis per peccatum a diuina subiectione recessit, confectum est, ut nec inferiores vires totaliter rationi subicerentur, unde orta est rebellio carnalis appetitus ad rationem nec etiam corpus totaliter subiceretur animae, unde consequitur mors, & alii corporales defectus. Vita enim & incommutabilitas corporis consistit in hoc, quod subiacetur animae sicut perfectibile suae perfectioni. Unde per oppositum mors & aegritudo & quilibet corporalis defectus pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Unde patet, quod sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est poena peccati primorum parentum, ita etiam mors & omnes corporales defectus. Hae ille. Vbi ponit primam partem conclusionis. Secundum ponit ibidem in solutione primi dicentis. Naturale dicitur, quod ex principis naturae causatur. Natura autem sunt per se principia materiae & forma. Forma autem hominis est anima rationalis quae de se est immortalis, & ideo mors non est naturalis homini ex parte suae formae. Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas, & quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hae tamen conditio in materia humanae corporis est consequens ex necessitate materiae, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, & per consequens medium inter tangibilia, & hoc non poterat esse nisi esset compositum ex contrariis, ut patet per Philosophum secundo de anima. Non est autem conditio, secundum quam materia adaptetur formae, quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam esse incorruptibilem, sicut quod terra sit ferrea compet formae & actiui ipsius, ut per duriciam sit apta ad secundum, sed quod sit potens rubiginem contrahere consequitur ex necessitate talis materiae & non secundum electionem agentis, nam si artifex posset, faceret ferram ex ferro quod non posset rubiginem contrahere. Deus autem qui est conditor hominis oportet esse, unde ademit suo beneficio ab homine primitus in futuro necessitatem moriendi ex tali materia consequentem. Quod tamen beneficium subtrahit est per peccatum primorum parentum, & sic mors est natura propter conditionem materiae, & est poenalis propter amissionem diuini beneficii praerantur a morte. Hae ille. Similem conclusionem ponit secundum sen. di. 30. q. prima arti. vbi in fine concludit sic. Isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari, vel scilicet ad eam secundum quod in principis suis naturalibus consideratur tantummodo, & sic proculdubio non sunt poena eius, sed naturales defectus, sicut esse ex nihilo, vel in digere conserua-

tione est quidem defectus naturalis omnem creaturam consequens, & nulli est poena, vel ad eam prout instituta est, & sic proculdubio poena sunt sibi, quia etiam ex priuatione eius, quod gratis alicui conceditur, postquam concessum est, aliquis dicitur puniri. Hae ille. Ex quibus potest formari talis ratio pro secunda parte conclusionis. Illud est naturale alicui in se considerato, quod ex principis naturae suae non impeditur causatur, sed mors & huiusmodi defectus nati sunt causari ex principis humanae naturae non impeditur, igitur &c. Secunda conclusio. Aliqui defectus in nos per originem venientes habent rationem culpae. Hanc ponit Sanctus Th. secundo sen. di. 30. arti. secundo prima, q. vbi sic dicit. Circa hanc materiam duplex error tangitur in litera. Vnus est eorum qui simpliciter peccatum originale negauerunt, sicut error Iuliani & Pelagii. Et hic error veritati fidei non consonat, quia sacramentorum necessitatem & redemptionis tollit, & contra seruitutem peccati, in qua nati sumus ordinata sunt. Alius est error eorum, qui peccatum originale nomine tenus concedentes secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad poenam. Et hoc manifeste diuinae iustitiae repugnat, ut. Aliquis obligetur ad poenam, qui culpam non habet, cum poena iuste non nisi si culpa debeat, & ideo his enitatis simpliciter concedendum est etiam culpam per originem trahi ex vicariis partibus in pueris natis, quod qualiter sit inuestigandum est. Sciendum est igitur, quod haec tria defectus, malum, & culpa ex superadditione se habent. Defectus enim simpliciter negationem boni importat, sed malum nomen priuationis est, unde carentia alicuius, & si non sit natum haberi, defectus dici potest, sed malum non potest dici, nisi sit defectus eius boni, quod natum est haberi, unde carentia vitae in lapide potest dici defectus, sed non malum. Hominis vero mors est defectus & malum. Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii. Ex hoc enim aliquis culpatur, quod deficit in eo, quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet quod secundum hoc aliquid rationem culpae habeat secundum quod ratio voluntarii in ipso reperitur, sicut autem quoddam bonum est, quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam, ita etiam est quaedam culpa naturae, & quaedam culpa personae, unde ad culpam personae requiritur voluntas personae, sicut patet in culpa actuali, quae per actum personae committitur. Ad culpam vero naturae non requiritur nisi voluntas in illa natura. Sic ergo dicendum, quod defectus illius originalis iustitiae, quae homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit, & sicut illud donum naturae fuit, & fuisse in totam naturam propagatum homine in iustitia persistente, ita etiam & priuatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi priuatio vel vitium naturae. Ad idem enim genus priuatio & habitus referuntur, & in quolibet homine rationem culpae habet ex hoc, quod per voluntatem principii naturae. i. primi hominis inductus est talis defectus. Hae ille. Ex quo potest formari talis ratio. Omnis defectus voluntarii perfectionis debet haberi ab aliquo habet rationem culpae, sed aliquis defectus in nobis per originem veniens est huiusmodi, puta defectus originalis iustitiae, igitur &c. Item prima sectin da. q. 8. r. 1. sic dicit. Secundum fidem catholicam tenendum est, quod primum peccatum primi hominis originaliter traiecit in posteros, propter quod etiam pueri mox nati deferunt ad baptismum tanquam ab aliqua infectione culpa abluendi. Contrarium autem est haeresis Pelagiana, ut patet per Aug. in pluribus libris suis. Ad inuestigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter posset transire in posteros, diuersi diuersis viis processerunt. Quidam enim considerantes, quod subiectum peccati est anima rationalis postuerunt, quod cum semine anima rationalis traducatur, ut sic infecta anima, anima infecta demum videatur. Alii vero hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere, quod culpa alicuius parentis traducitur in prolem, & si anima non traducatur per hoc quod corporis defectus, traducuntur in prolem, sicut si leprosus generat leprosum, & podagricus podagricum propter aliquam corruptionem feminis, licet illa corruptio non dicatur lepra vel podagra.

Duplex error circa peccatum originale.

Haec tria de se defectus mali & culpa ex superadditione tenentur.

patet quod tale auxilium vocat specialem motionem voluntatis ad bonum. Quod autem additur de quaestione disputatis falsum est, nam ut supra allegatum est Sanctus Thom. de veritate quaestione vigesimaquarta articulo vigesimo septimo vult quod homo nullum bonum facere potest sine auxilio Dei eum mouentis. Ad secundum principale dicitur, quod ad faciendum actum moraliter bonum non requiritur infinita potentia in primo mouente ad talem actum, sed sufficit potentia finita in causa proxima elicitiua illius actus. Nec tamen sequitur, quod illa potentia finita possit elicere talem actum sine motione primae causae, quia nulla causa secunda potest agere nisi mota a prima, potissime quantum ad illud, quod est perfectio & rectitudinis in actu vel effectu causae secundae, quia quantum ad ea, quae sunt imperfectionis sufficit causa secunda, non autem ad ea, quae sunt perfectiois.

Ad argumentum in principio quasi pro parte affirmatiua respondet Gregorius, quod illa auctoritas non debet intelligi sic, quod primus sic fuerit relictus in manu consilii sui, vel potestate liberi arbitrii, quasi in solis suis naturalibus viribus fuerit relictus, & quod eis solis mandata implere potuisset, sed intelligendum est eum fuisse relictum cum libero arbitrio tali, quale habebat scilicet informato gratia eidem superaddita, ut per liberum arbitrium suum sic dotatum Dei gratia stante generali Dei influenza sine alio speciali auxilio Dei posset complere mandata. Hae ille. Illa responsio implicat quoddam falsum, & saepe negatum, scilicet quod Adam ante peccatum non indiget speciali motione Dei ad bonum. Dicendum est ergo aliter, quod per illam auctoritatem non habetur, quod Adam ante peccatum non indigeret ad bene & virtuose agendum auxilio diuino, sed solum quod non indigebat aliqua noua gratia vel forma habituali faciente vel fortificante liberum arbitrium, quia liberum arbitrium eius sanum erat, & gratia & virtutibus informatum. Potest etiam exponi aliter illa auctoritas, ut dicitur, quod homo in primo statu & etiam in secundo sic dicitur relictus in manu consilii sui, eo quod non praefixa sit ei virtus operatiua determinata ad vnum. Unde Sanctus Thom. prima parte quaestione vigesima secunda, articulo secundo in solutio, quartum exponens illam auctoritatem sic dicit. In hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquit non, excluditur homo a diuina prouidentia, sed insinuat quod non praefigitur ei virtus operatiua determinata ad vnum, sicut in rebus naturalibus, quae aguntur tantum quasi ab altero directe in finem, non autem seipsa agunt quasi dirigente in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consulantur & eligunt, unde signanter dicit in manu consilii sui, sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea, quae libero arbitrio sunt diuina prouidentiae subdantur. Prouidentia enim homini continetur sub prouidentia Dei sicut causa particularis sub vniuersali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus prouidentiam habet quam impiorum in quantum non permittit circa eos euenire aliquid, quod impediatur finaliter eorum salutem, nam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, ut dicitur Rom. octauo. Sed ex hoc ipso, quod impios non re. rahit a malo culpae dicitur eos dimittere, non tamen ita quod totaliter ab eius prouidentia excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per eius prouidentiam conseruarentur, Hae ille. Simile dicit de veritate quaestione quinta articulo quinto in solutio. quartum Deus inquit dimittit hominem in manu consilii sui, in quantum constituit eum propriorum actuum prouisorum. Sed tamen prouidentia hominis de suis actibus non excludit diuinam prouidentiam de eisdem, sicut nec virtutes actiuae creaturarum excludunt virtutem actiuam diuinam. Hae ille. Ex quibus patet, quod auctoritas illa non est ad propositum, & quomodo non re. de gl. osatur.

Deus dereligit hominem in manu consilii sui quis d. n. s. u.

Reprobatio
duorum opi-
onum circa
modum tra-
ditionis pecca-
ti originalis
in posteros.

Cap. 1.

Cap. de sp.

Cum autem corpus sit proportionatum anime, & anime defectus redundet in corpus, & e contra, simili modo dicunt quod culpa vel defectus anime per traditionem seminis derivatur, quamvis semen actualiter non sit subiectum culpæ, sed omnes huiusmodi viæ sunt insufficientes, quia dato quod aliqui corporales defectus transeant in prolem per originem, & etiam aliqui defectus anime ex consequenti propter corporis indispositionem, sicut interdum ex farvis fatui generantur, tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cuius ratione est, quod sit voluntaria; vnde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio anime proli non esset in eius voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad poenā, quia vt dicit phil. tertio ethi. nullus improbat ceco nato, sed magis miserebitur, & ideo alia via procedendum est. Dicendum ergo est, quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt, vt vnus homo considerari, in quantum conueniunt in natura quam a primo parente accipiunt, secundum quod in ciuilibus omnes, qui sunt vnus communitatis reputantur quasi vnus corpus, & tota communitas quasi vnus homo. Porphyrius etiam dicit, quod participatio speciei plures homines sunt vnus homo. Sic igitur multi homines ex Adam deriuati sunt tanquam multa membra vnus corporis. Actus autem vnus membri corporalis, puta manus non est voluntarius voluntate manus ipsius, sed voluntate anime, quæ primo mouet membra. Vnde homicidium, quod manus committit non imputatur manui ad peccatum, si consideretur secundum se vt diuisa a corpore, sed imputatur rei, vt est aliquid hominis, quod mouetur primo principio motiui hominis. Sic igitur inordinatio, quæ est in isto homine ex Adam generato non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui mouet motione generationis omnes, qui ex eius origine deriuantur, sicut voluntas anime mouet omnia membra ad actum. Vnde peccatum, quod sic a primo parente in posteros deriuatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima deriuatur ad membra corporis dicitur actuale, & sicut ipsum actuale, quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi in quantum illud membrum est aliquid illius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum, ita peccatum originale non est peccatum humanum, nisi in quantum hæc persona recipit naturam a primo parente. Vnde & vocatur peccatum nature secundum illud Eph. secundo. Erasmus natura filii ire. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Sicut se habet membra corporis vnus personæ ad animam quo ad motum localem, sic se habent omnes homines ab Adam descendentes quo ad motionem generationis, sed sic se habent membra vnus personæ ad animam vel voluntatem illius personæ, quod inordinatio voluntarie procedens ab anima vel voluntate in motibus & actibus membrorum culpa est & peccatum, igitur sic se habebunt singuli homines ad Adam, quod omnis inordinatio procedens a voluntate Adæ in origine hominum, & transuisione nature humane in eos culpabilis erit, tunc ultra, defectus originalis iustitiæ immo contrarium originalis iustitiæ est talis inordinatio procedens ab Adam in cæteris, igitur &c. Eandem rationem ponit in de malo questione quarta articulo primo. Tertia conclusio. Peccatum originale non potest dici proprie habitus positiuus per modum qualitatis, aut alicuius forme absolute inclinatus ad malos & viciosos actus. De hoc beatus Thom. prima secundæ quæst. 82. ar. primo sic dicit. Duplex est habitus. Vnus quidem, quo inclinatur potentia ad agendum sicut scientiæ & virtutes habitus dicuntur, & hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius nature ex multis compositæ, secundum quam bene se habet, vel male ad aliquid. Et præcipue cum talis dispositio versa fuerit quasi in habitum, vt patet de ægritudine & sanitate, & hoc modo peccatum originale est habitus. Est n. quedam inordinata dispositio prouentis ex dissoluitone illius armoniæ, in qua consistebat ratio originalis iustitiæ. Sicut etiam ægritudo corporalis est quedam inordinata dispositio corporis secundum

quæ soluitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Vnde peccatum originale languor nature dicitur. Hæc ille. Itæ ibidem tertio loco arguit sic. In malis actus semper præcedit habitum. Nullus n. habitus malus est insusceptus, sed acquisitus: sed originale peccatum non præcedit aliquis actus: ergo originale peccatum non est habitus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod obiectio illa procedit de habitu: quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale, quamuis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum non directe: sed per remotionem prohibetis. i. originalis iustitiæ, quæ prohibebat ordinatos motus. Sicut etiam ex ægritudine corporali indirecte sequitur inclinatio ad motus corporales in ordinatos. Nec debet dici, quod peccatum originale sit habitus insusceptus, aut acquisitus per actum primi parentis, non autem huius personæ, sed per vicium originem innatus. Hæc ille. Item in solutio. primi sic dicit. Sicut ægritudo corporalis habet aliquid de priuatione in quantum tollitur æqualitas sanitatis, & aliquid habet positiuæ. s. ipsos humores inordinatos dispositos, ita etiam peccatum originale habet priuationem originalis iustitiæ, & etiam inordinatam dispositionem partium anime, vnde non est pura priuatio, sed quidam habitus corruptus. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Illud quod non est de genere qualitatis, sed est quedam relatio vel habitudo aut ordo cum quadam negatione habitus positiuus non potest dici habitus positiuus inclinatus potentiarum ad actum, sed peccatum originale est huiusmodi, igitur &c. Quarta conclusio. In peccato originali est aliquid quasi materiale. s. concupiscentia habitualis: & aliquid quasi formale. s. priuatio iustitiæ originalis. De hoc sanctus Tho. prima secundæ. q. 82. ar. 3. sic dicit. Vnquodque habet speciem a sua forma. Dicitur est autem supra, quod species peccati originalis sumitur a sua causa. Vnde oportet quod id, quod est formale in peccato originali, accipiat ex parte cause peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt cause. Est igitur attendenda causa peccati originalis ex causa originalis iustitiæ, quæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis iustitiæ ex hoc est: quod voluntas hominis erat subiecta deo. Quæ quidem subiectio primo & principaliter erat per voluntatem, cuius est mouere omnes alias partes in finem, vnde ex auersione voluntatis a deo: consecuta est inordinatio in omnibus alijs viribus anime. Sic igitur priuatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebat deo est formale in peccato originali. Omnis autem alia inordinatio virium anime se habet in peccato originali sicut quoddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium anime præcipue in hoc attenditur, quod inordinate conuertuntur ad bonum commutabile, quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia, & ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter autem est defectus originalis iustitiæ. Hæc ille. Item secundo sen. vbi supra art. 3. sic dicit. In quolibet peccato est inuenire aliquid quasi formale, & aliquid materiale. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa subiecta actus deordinati materialiter se habet in peccato, sed deordinatio a fine formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali habet præcipue. Vnde dicitur, quod conuersio ad bonum commutabile est materiale in peccato, & auersio a bono incommutabili est ibi sicut formale. Et hoc contingit ex hoc: quod etiam in actu virtutis perfectio actus est ex ordinatione ad finem, substantia autem actus est sicut materiale. Sicut autem actuale peccatum consistit in deordinatione actus, ita peccatum originale consistit in deordinatione nature. Vnde oportet quod ipse vires deordinate, vel deordinatio virium sint sicut materiale in peccato originali, & ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars, quæ per se nata est coniungi fini, est ipsa voluntas, quæ habet ordinem finis omnibus alijs partibus imponere, & tunc delititio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem, quem habuit in institutione nature, est formale in peccato originali, & hoc est priuatio originalis iustitiæ. Vires autem appetitus sensibilis sunt nature recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate secundum quod sibi subiectæ sunt

peccati originale non est habitus

est idem que potentia & habitus

sunt, & ideo subtractio illius vinculi, quo quodammodo potestate voluntatis recte detinebatur, est in peccato originali materiale. Ex hac autem subtractione sequitur quod vnaquæque vis in suum obiectum inordinate tendat concupiscendo illud, & ideo concupiscentia, quæ habiles sumus ad male concupiscendum peccatum originale dicitur, quasi materiale in peccato originali existens. Est enim considerare materiale & formale in actibus moralibus, sicut in rebus artificialibus in quibus materia prædicatur de toto, vt possit dici, cultellus est ferrum. Et similiter de peccato potest prædicari illud quod est materiale in ipso, & per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur. Hæc ille. Sciendum autem est, quod illa concupiscentia, quam dicimus esse quasi materiale in peccato originali, non sumitur hic prout dicit actum concupiscendi, qui est passio, nec prout dicit naturalem potentiam, quæ est principium illius actus vel passionis. Nec prout importat qualitatem habitualem inclinantem ad passionem, sed prout dicit quandam habitatem ad inordinatos actus vel passionis virium inferiorum, siue sint appetitui, cuiusmodi sunt vis irascibilis & concupiscibilis, siue sint apprehensiuæ, cuiusmodi est ipse intellectus, & similiter vis cogitativa, vel ratio particularis, ita quod talis habitus communi nomine dicitur concupiscentia. Potest etiam concupiscentia generaliter importare rebellionem virium inferiorum prædicatarum ad rationem & voluntatem, & quomodoque sumatur, non dicit nisi quædam respectum, vel habitudinem, vel forte negationem, aut priuationem, & non aliquod positiuum absolutum, & quod ita sentiat Sanctus Thom. apparet. Nam secundo. sent. n. vbi supra in solutione primi sic dicit. Concupiscentia dicitur dupliciter, scilicet ipse actus concupiscendi, & ipsa habitus ad concupiscendum. Actus autem ex habitate causatur. Vnde non est in conueniens si peccatum originale, quod concupiscentiam actualem causat, habitualis concupiscentia esse dicitur. Item in solutione secundi sic dicit. Distingue dicere potentem & habitem. Quia enim aliquis est potens concupiscere est ex potentia concupiscibili, sed quod sit habitus ad concupiscendum est ex aliquo habitu, vel ex eo quod per modum habitus se habet. Contingit enim, vt etiam priuatio aliqua habitate quandam relinquat in quantum priuatur aliquid, quod impeditur præstare posse. Et ita dicitur concupiscentia habitualis esse peccatum originale, non quidem vis concupiscibilis, neque iterum aliquis habitus, qui aliquid positiue dicat, sed ipsa habitus, quæ relinquatur in viribus inferioribus ad inordinate concupiscendum ex hoc, quod ab appetitu subtrahitur renuaculum rationis, quo detinebatur, ne effrenate posset in sua obiecta tendere. Hæc ille. Quia autem non solum in ordinato appetitu sensitiui pertinet materiale ad peccatum originale, verum etiam in ordinato virtutis cogitativæ, aut etiam intellectus, patet per illud quod dicit prima secundæ questione octuagesima secunda articulo tertio in solutione tertii. Sicut inquit in bonis intellectus & ratio principalem habent, ita conuerso in malis inferior pars anime principaliter inuenitur, quæ obnubilat & trahit rationem, & propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia, licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur. Hæc ille. simile dicit de malo. questione quarta articulo secundo. Inter alias vires (inquit) etiam intellectus a voluntate mouetur, & sic defectus intellectus est contineat materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est careria illius scientiæ naturalis, quam homo in primo statu habuisset, & per hunc modum ignorantia materialiter contineatur sub peccato originali. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Peccatum originale proportionatur peccato actuali quo ad hoc, quod sicut peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita peccatum originale consistit in deordinatione nature humane. Sed in peccato actuali est aliquid quasi materiale, scilicet inordinate conuersio ad bonum commutabile, & aliquid quasi formale scilicet inordinata auersio a bono incommutabili: igitur suo modo in peccato originali est aliquid quasi formale, scilicet inordinatio voluntatis,

cuius est tendere in vltimum finem, & inordinatio aliarum virium quarum est tendere in ea, quæ sunt ad finem, et quasi materiale. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusiones. Et quidem contra probationem secundæ partis primæ conclusionis arguit Durandus probando, quod non ideo mixtum ex elementis ut naturaliter corruptibile, per hoc quod elementa quibus componitur, ratione suæ contrarietatis agunt adinuicem. Et hoc probat dupliciter. Primo quia actio elementorum in mixto non potest intelligi nisi dupliciter. Vno modo, quod vnus elementum secundum id quod est, agit in aliud, quod esse non potest, quia elementa non manent actu in mixto. Omne autem quod agit, agit secundum quod est ens actu. Alio modo hic, quod vna qualitas elementaris agit in aliam, quod potest adhuc esse dupliciter. Vno modo, quod vna qualitas agit in aliam subcontrariam, puta calidum in frigus, & humidum in siccum, & e conuerso. Alio modo, quod vna quantitas agit in aliam non sibi contrariam, puta calidum in humidum. Primum non potest esse, quia idem secundum quod idem non agit in seipsum, sed calidum & frigidum sunt vna & eadem qualitas in mixto, & similiter humidum & siccum igitur &c. Maior patet, minor probatur, quia si calidum & frigidum essent duæ qualitates in mixto, aut distinguerentur secundum subiectum, aut solum secundum euentiam. Non secundum subiectum, quia tunc non quilibet pars mixti esset mixta. Nec secundum euentiam solum, quia tunc contraria essent in eodem subiecto, quod est impossibile. Sic ergo in mixto ex calido & frigido fit vna qualitas media, & similiter ex humido, & sicco per hoc, quod reducitur ad medium. Cum igitur idem non agit in seipsum, nec calidum agit in frigidum, nec humidum in siccum. Item nec potest dici quod vna qualitas agit in aliam sibi non contrariam, puta calidum in humidum, quia si calidum ageret in humidum ageret in ipsum vel tanquam in contrarium, vel tanquam in subiectum, non tanquam in contrarium, vt de se patet, nec tanquam in subiectum. Tum quia licet calidum & humidum sint in eodem subiecto, vnus tamen non est subiectum alterius, nec e conuerso. Tum quia illud, quod est ratio agendi actione vniuoca non potest esse forma subiecti, in quod agit, alioquin id esset simul i actu formali, & in potentia formali, quia subiectum habens talem formam, puta calorem esset calidum formaliter, & quia transmutaretur ad similem secundum speciem esset in potentia ad calorem formaliter, & sic simul esset in actu & formaliter calidum & in potentia formaliter calidum, quod omnes negant cum imparet contradictionem. Sed calor est principium & ratio agendi actione vniuoca, quia habens calorem per ipsum causat similem, ergo non potest agere in subiectum, quod perficit. Item. Quia nullum agens corrumpit subiectum, in quod agit, nisi per accidens corrumpatur aliquid, quod requirebatur ad subiecti existentiam. Si ergo calidum ageret in humidum sibi subiectum, non corrumpere ipsum directe nisi corrumpendo aliquid, sine quo non potest humidum esse. Illud autem non datur, igitur nullo modo corrumpitur mixtum per hoc, quod elementa, ex quibus componitur, agunt & patiuntur adinuicem ratione contrarietatis sicut dicebatur.

Secundo Quia in mixto non est principium actiuum suæ corruptionis, sed solum passiuum, loquedo generaliter. Principium vero actiuum est extrinsecum, cuius contentum a sua naturali dispositione ad in natura. em, & per hoc tandem corrumpitur. Vnde philosophus distinguens putrefactionem, quæ est via ad corruptionem naturalem quarto meteororum dicit sic. Putrefactio est corruptio quedam in vnoquoque humido proprie secundum naturam caliditatis aliena caliditate, hæc autem est quæ ambientis. Ex quibus possumus assignare veram causam corruptionis in omnibus corruptibilibus sic. Omne quod per alterius actionem est alterabile a sua naturali dispositione ad contrariam est per naturam corruptibile, sed corpus humanum

Contra probabilem conclusionem arguit Durandus a. dist. 30. q prima

Veri calidum & frigidum in mixto sunt duæ qualitates & similiter humidum & sicco

num, & omne mixtum, nec non & omne aliud, quod qualitatibus elementaribus efficitur est huiusmodi, ergo: ex quo sequitur, quod corrumpens sit qualitas extranea contentis, vel alterius corruptionis. Si ergo esset aliquod corpus homogeneum simpliciter, & non esset aliqua qualitas alterius corruptionis ab eo difflata ei præfens, tale nunquam corrumpere. Forte aliud esset de corpore etherogeneo, cuius partes non sunt eiusdem complexionis, sicut est corpus hominis, cuius etiam partes habent distinctionem secundum situm, quia complexio vnius partis non competit alteri, & ideo vna potest aliam transmutare a sua naturali dispositione, & e contrario, & per consequens eam corrumpere. Hæc Durandus. Contra secundam conclusionem arguit probando quod nullus defecit in puerum per solam originem veniens possit habere proprietatem culpæ, vnde sic dicit. Nunc loquimur de peccato, quod habet rationem culpæ, & tale oportet esse voluntarium dicente beato Augustino in de libero arbitrio, quod peccatum adeo est voluntarium, quod, si non fuerit voluntarium, non est peccatum. Ad sciendum igitur vtrum peccatum originale sit proprie culpa seu peccatum, oportet videre an sit proprie voluntarium. Potest autem aliquid dici voluntarium dupliciter. Vno modo a voluntate sua propria & personali, alio modo a voluntate alterius. Nec est dubium quod secundum non est ita proprie voluntarium, sicut primum, quia voluntas alterius & actus eius non potest proprie dici voluntas mea, vel velle meum, sicut voluntas mea personalis, & velle meum personale. Omnes autem sancti & doctores catholici tenent & docent tam verbo quam scripto, quod peccatum originale in puero non est voluntarium voluntate vel actu personali istius paruuli, sed solum voluntate primi hominis. Vnde Augustinus respondens hæreticis super hoc articulo dicit, quod peccatum in illud a voluntate primi hominis feminatum est, & in hoc concordant omnes sancti & doctores quotquot audiui vel legi. Constat autem quod peccatum actuale est voluntarium voluntate propria & personali ipsius peccatis actualiter: ergo peccatum actuale in adulto est magis proprie voluntarium, & per consequens magis proprie culpa seu peccatum quam in paruulo peccatum originale, nec puto quod aliquis sanæ mentis sentiat oppositum. Voluntas autem aliena potest aliquid esse voluntarium dupliciter. Vno modo quando aliquis proprio consensu transfert in alterum voluntatem suam & auctoritatem, vt quicquid alius egerit nomine illius gestum sit. Tum enim quicquid alius agit reputatur esse voluntarium istius ex præcedente mandato, vel consensu generali, etiam si res gesta ei displiceat, quando innotescit, & hoc modo peccatum paruulorum non potest esse voluntarium quasi paruuli proprio actu voluntatis suæ præferent in id, quod Adam erat facturus. Hoc enim dicere de paruulis qui nondum erant, esset absurdissimum. Alio modo potest aliquid dici voluntarium esse voluntate aliena, quando voluntas vnius dicitur, seu interpretatur esse voluntas alterius, quia vnius aliquo modo continetur in alio. Sicut ponitur exemplum latris conueniens a doctoribus de milite, cui si detur castrum a rege pro se, & filiis, si fidelitatem regi seruauerit voluntas patris in seruando, vel non seruando fidelitatem est interpretatiue voluntas filiorum, quo ad consecutionem castris, quia sicut est sibi datum non solum pro se, sed pro posteris, sic seruat vel amittit non solum pro se, sed pro posteris, & hoc modo voluntas Adæ dicitur fuisse voluntas omnium posterorum, qui descensuri erant ab eo per viam naturalis generationis mediate vel immediate, quia sibi pro se, & pro tota posteritate collatum fuit a Deo munus iustitiæ originalis, quæ consistebat in rectitudine voluntatis ad Deum, & in obedientia virium inferiorum ad voluntatem vel rationem, & in hoc, quod in corpore nihil poterat accidere repugnans animæ. Et quia tunc non eramus, nisi quia in eo eramus sicut in originali principio, ideo voluntas eius, qua peccando amisit prædictum munus per se, & pro nobis, fuit interpretatiue voluntas non solum sua, sed nostra. Et quia defectus huius originalis iustitiæ in nobis, vel aliquid circa hoc dicitur esse peccatum originale, ideo tale peccatum dicitur esse voluntarium, non voluntate personali huius vel illius paruuli, sed voluntate Adæ, quæ prædicto modo interpretatiue fuit voluntas omnium, qui tunc erant in ipso, sicut originali principio. Sed iuxta hoc est aduertendum, quod etiam ipsi Adæ fuit aliquid per se, & directe voluntarium, puta complacere vxori in comedendo de fructu per vxorem oblato. Aliquid autem fuit ei voluntarium non directe & per se, sed solum concomitatiue, vel ex quadam consequentia scilicet priuari pro se, & pro tota posteritate originali iustitia. Hoc enim non fuit directe & per se voluntarium vel volitum ab Adam, sed consecutum est in nobis, & in ipso ad peccatum actuale, & voluntarium eius. Et forte secundum se fuit inuoluntarium, credibile enim est, quod Adæ displicuit, quando primo sciuit se tali dono priuatum. Patet ergo, quod peccatum originale non est in paruulo voluntarium voluntate personali paruuli, quemadmodum peccatum actuale est voluntarium propria & personali voluntate peccantis actualiter, & ideo non est illo modo proprie peccatum vel culpa. Patet etiam quod non est voluntarium voluntate aliena, eo modo quo aliquid gestum per alterum, dicitur esse voluntarium illi, qui propria sponte transtulit suam voluntatem seu auctoritatem in illum alterum, quia talis consensus non potest fingi in paruulis nondum natis. Restat igitur, quod illud peccatum fuit voluntarium paruulo voluntate Adæ, in quo erat sicut originali principio, & adhuc defectus ille, qui dicitur originale peccatum in paruulo non fuit per se & directe voluntarium voluntate Adæ, sed solum concomitatiue, & per quandam consequentiam. Qui ergo reputat, quod tale voluntarium voluntate aliena non directe, sed concomitatiue sit proprie voluntarium, talis potest dicere, quod peccatum originale in paruulo sit ei proprie culpa. Qui autem non reputat hoc proprie voluntarium, sed solum interpretatiue, talis necesse habet dicere, quod peccatum originale non sit proprie culpa, sicut est actuale, sed solum interpretatiue. Hæc ille.

Ad idem arguitur sic ab aliis, illud quod non est actuale & voluntaria commissio, vel obmissio nec actus, aut obmissio vituperabilis, cui sit recompensanda poena sensus, sed est effectus quidam peccati, vel poena consequens peccatum alterius non est proprie culpa, nec proprie peccatum, sed originale in paruulis est huiusmodi igitur. Maior nota est, sed minor probatur per Augustinum tertio de libero arbitrio capitulo quarto vbi querit quare nos nascimur cum ignorantia & difficultatibus, & cruciatus corporis propter peccatum Adæ, & respondet quod ex illius damnati poena, & mortales, & ignari, & carni subditi nascimur. Et subdit in alio capitulo, quod vt meliores gigneret quam ipse, non erat æquitatis &c. Et quibus ostendit, quod talia non sunt in nobis peccata, sed poenæ peccati Adæ, vt effectus naturaliter consequentes poenæ illius. Confirmat. Quia ibidem capitulo quadagesimo secundo dicit, quod si animæ humanæ sint sigillatim factæ in vnoquoque hominum, non erit nascensibus animis ignorantia & difficultas supplicium peccati, sed proficiendi ammonitio, & perfectionis exordium. Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius probando, quod secundum mentem Augustini peccatum originale sit quadam qualitas postiuua, vel carnalis concupiscentia, seu fomes vel vitium concupiscentiæ, per quod homo inclinatur ad actualem concupiscentiam. Primo. Quia libro primo de nuptiis & concupiscentia ad Valerium dicit, quod dimittitur concupiscentia in baptismo, non vt non sit, sed vt in peccatum non imputetur. Et postea dicit, quod vitium personæ nascens est peccatum originale. Vbi patet expresse propositum.

Secundo Quia contra Iulianum libro sexto capitulo Vigesimo octauo sic ait. Ego tanquam valetudinem malam ex origine hominis viciata in genitum homini dico esse vitium, quo caro concupiscit aduersus spiritum. Et de eodem paulo post subdit. Ex isto & cum isto hominisma lo nascitur homo, quod malum per seipsum tam magnum est, & ad hominis damnationem, atque a regno Dei separationem

Contra secundam conclusionem arguit Durandus. Vtrum defectus in pueris & solam originem veniens possit habere rationem culpæ.

rationem tantum habet obligationis, vt etiam si de parentibus regeneratis trahatur, non nisi quemadmodum in illis sola regeneratione soluitur, atque hoc remedio propositus mortis a prole pellatur. Ex quo etiam clarissime patet propositum.

Tertio. Quia primo retractationum capitulo Decimo quinto sic dicit. Concupiscentia reatus in baptismo soluitur, sed infirmitas remanet. Constat autem, quod solo peccato quis reus est, igitur ante baptismum concupiscentia est peccatum, ideo dicit glos. Roma. quarto super illo verbo. Beati quorum remissæ sunt &c. quod concupiscentia, vel concupiscentia, quæ dicitur fomes peccati ante baptismum culpa est, & poena, post baptismum autem poena est, sed non culpa. Et ibidem etiam habetur, quod concupiscentia est peccatum originale. Sic ergo non est dubitandum, an fuerit intentio Augustini. Cui etiam consonant glosæ super epistolam ad Rom. in multis locis vitium ex origine tractum esse illud, quod vocatur originale peccatum. Quarto quia hanc sententiam Augustinus secutus est Magister, vt patet in hac dist. trigesima & sequentibus, in quibus de hac materia tractat, & multi etiam doctores antiqui & moderni.

Quinto Quia hæc opinio videtur magis conlona dictis Apostoli qui cum dixisset ad Rom. quinto. Per vnum hominem peccatum intrauit in mundum, quæ verba de peccato originali intelligenda sunt, vt patet per expositiones sanctorum & deinde de eodem plura subsecisset, ait capitulo sexto. Qui enim mortui sumus peccato, gloria in baptismo, quomodo viuemus in illo. An ignorantis fratres quia quicumque baptizati sumus in Christo Iesu, in morte ipsius baptizati sumus. Et sequitur. Ita & vos mortui quidem esse peccato, viuentes autem Deo in Christo Iesu domino nostro. Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore, vt obediat concupiscentiis eius. Ex quorum verborum serie innuitur, eum cum concludit non ergo regnet &c. de originali peccato loqui, sicut & in præmissis verbis constat eum fuisse locutum, & cum addit vt obediat concupiscentiis eius, manifeste significat se illud vitium, quod hominem ad concupiscentiam inclinât peccati nomine denotare. Ex quo, vt videtur, satis apparet, quod Apostolus ipsam concupiscentiam intelligit esse originale peccatum non quidem per concupiscentiam intelligendo actum concupiscendi, sed vitium quod etiam dicitur carnalitas & languor, & fomes, lexque membrorum, quæ paruulum habilem concupiscere facit adultum autem concupiscentem reddit, vt dicit Ambrosius, & ponitur in glosa Rom. vbi supra, & per magistrum etiam recitatur in presenti distinctio. Nec tamen ego nego, quin etiam homo careat originali iustitia, cuius est debitor ante baptismum, sed huiusmodi carentiam non dico esse originale peccatum, sed potius effectus eius, quemadmodum priuatio gratiæ effectus est actualis peccati mortalis id est, quod sicut propter peccatum mortale priuatur homo gratia, ita propter originale peccatum non infundit Deus originalem iustitiam animæ.

Sexto arguit quod ista concupiscentia sit quadam qualitas quod probat per Augustinum primo de nupt. & concupiscentia ad Valerium, vbi de ista concupiscentia loquens ait. Non enim substantialiter manet sicut aliquod corpus, sed affectio quadam est male qualitatis, seu languor. Septimo arguit, quod huiusmodi qualitas est in anima. Vnde ibidem contra Iulianum capitulo Vigesimo octauo Dixerunt inquit quidam philosophi, libidinem partem esse animi vitiosam, & vtique pars animi substantia est, quia substantia est ipse animus. Sed ego ipsum vitium, quo animus, vel vlla pars eius isto modo est vitiosa libidinem dico, vt omni vitio sanato salua sit tota substantia, quia illi philosophi tropica locutione mihi videntur vitiosam partem animi appellasse libidinem in qua parte est vitium, quod vocatur libido, sicut appellatur domus pro eis, quæ sunt in domo. Octauo quia libro quinto contra Iulianum capitulo vndecimo ait, quod primum peccatum homo totus impleuit, & statim subdit. Vt ergo anima & caro vtrunque pariter puniatur, nisi quod nascitur

Vtrum peccatum originale sit qualitas postiuua.

renascendo emundetur, profecto aut vtrunque vitium ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitio vase corrumpitur, vbi occulto iudicio diuinæ legis includitur. Hic asserit animam vitiatam, & certum est, quod loquitur de vitio originali, a quo per baptismum emundatur, quamuis sub dubio relinquit, an vitietur a corpore, an ipsa traducatur viciata ex vitiosa anima patris. Nono arguit, quod tale vitium causatur in anima ex vitio carnis, seu quadam morbida qualitate, quam ex libidinosa concupiscentia parentum coeuntium caro proli contrahit, cum concipitur. Hoc enim expresse ponit magister distinctio. trigesima prima & probatur auctoritate Ambrosii quam allegat, & ponitur etiam in glosa Rom. septimo. Ecce (inquit) primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per conditiones offensionis manet in corpore obur tenens diuinæ sententiæ datæ in Adam, cuius consortio anima maculatur peccato. Decimo Quia Augustinus de verbis Apostoli dicit vitium concupiscentiæ est, quod anima ex carne contraxit. Vndecimo arguitur, quod talis qualitas non fuit in primo homine ante peccatum, sed causata est secundum August. hypon. responsione quarta ex statu illius venenosi serpentis in quo diabolus illos tentauit. caro illorum Deo se propter ipsorum inobedientiam seu peccatum ab ipsorum custodia auerfante, seu eos non præferuante, sicut si non peccassent, præseruasset mala qualitate infecta est. Nec mirum cum etiam ex sibilo quorundam serpentum, vt ibidem ait Augustinus aliquando homines inflati subito intereant, aliquando ad interitum grauiter virgeantur, & ideo hæc sententia per eum sufficienter declarata inferius subdit Augustinus Post peccatum vero, vt iam superius disputatum est sibilo venenosi serpentis, cuius callidis decepti sunt blandimentis hanc inquietem & mortiferam pestem eorum corpora conceperunt, & per legitimum vsum postea quam de paradiso proiecti sunt in posteros transfuserunt. Hæc ille informa.

Contra quartam conclusionem arguit Durandus, quod insufficienter dictum est, quod peccatum originale sit carentia originalis iustitiæ primo sic, quia talis carentia fuit in homine constituto in solis naturalibus, in quo tamen non fuisset aliquod peccatum, vel aliqua culpa, quia talis perfectio non fuisset debita haberi ab eo, omne autem malum est priuatio alicuius boni debiti in esse. Secundo Quia nec potest consistere peccatum originale in tali carentia cum debito habendi, nisi sit aliquo modo voluntaria, quia nullum peccatum est nisi voluntarium. Vnde si aliquid debitum haberi perderetur per violentiam simpliciter ita quod amissio nullo modo esset voluntaria, nec antecederet, nec aliquo quocunque modo, nullum esset peccatum. Requiritur ergo, quod si illa carentia sit peccatum quod sit voluntaria non nisi voluntate Adæ, quæ potest dici interpretatiue voluntas nostra. Non fuit autem aliter voluntaria voluntate Adæ nisi quia voluntas Adæ, vel actus volendi ipsius meruit, quod talis perfectio, scilicet iustitia originalis sibi & posteris auferretur. Vnde cum ex peccato voluntario Adæ dignum seu debitum fuerit quod tam ipse quam posteri carerent iustitia originali, & indignum fuit quod eam amplius haberent, & in ista indignitate seu debito carenti tali dono, vel indignitate habendi tale donum consistit formaliter ratio peccati originalis, quia in nullo aliorum sine hoc est aliquod peccatum, sequitur quod peccatum originale non solum includit carentiam originalis iustitiæ, nec solum debitum habendi eam, immo vterius & principalius importat indignitatem habendi eam, vel debitum, aut dignitatem carenti ea. igitur.

Tertio Quia propter demeritum primorum parentum in currimus tria. Primum est, carentia originalis iustitiæ quam debebamus habere, & habuissimus ex dono facto primis parentibus pro se, & posteris, si illis non peccantibus non peccassent, & quia peccauerunt, indigni fuimus eam habere, & digni ea carere tanquam rei talis poenæ, seu carentiæ ratione culpæ prædictæ: secundo est in nobis rebellio virium sensitiuarum ad rationem: tertio est in corpore

Vtrum peccatum originale causet in anima ex morbida qualitate carnis.

Vtrum peccatum originale sit carentia originalis iustitiæ.

discedat à gravi & calidum à frigido, & humidum à sicco, & hæc natura est simplicium non commixtorum. Sicut enim ad commixti naturam non movet aliquid habens motum rectum, sed potius illud, quod habet motum obliqui circuli in cælo, sicut Sol & planetæ, & secundum periodum motus illius attenditur tempus generationis, ita necesse est, quod qualitates mixtorum desintur virtutibus periodi moveant ad corruptionem, & secundum recessum ab illis virtutibus erit tempus naturalis corruptionis. Hæc ille. Ex quibus apparet, quomodo mixta tam eterogenea quam homogenea habeant in seipsis principium actuum suæ corruptionis saltem partiale. Ad arg. Durand. contra secundam conclusionem dicitur, quod recte concluditur, quod peccatum originale inter omnia peccata minus habet de ratione voluntarij, & consequenter minimū de ratione culpæ. Et hoc concluditur, quia nec est voluntarium voluntate propria, nec directe voluntate aliena, sed solum indirecte & interpretative. De hoc S. Thom. de malo. q. 4. artic. 1. sic dicit. Aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Vno modo secundum quod est quædam persona singularis. Alio modo secundum quod est pars alicuius collegij. Et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere. Pertinet autem ad eum in quantum est singularis persona ille actus, quem proprio arbitrio & per seipsum facit. Sed in quantum est pars collegij potest ad eum pertinere aliquis actus, quem per seipsum non facit, nec proprio arbitrio, sed qui fit à toto collegio, vel à pluribus de collegio, vel à principe collegij. Sicut illud, quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut dicit Philo. Huius enim collegium totum reputatur quasi vnus homo, ita quod diversi homines in diversis officijs constituti sunt quasi diversa membra vnus corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiæ prima Corinth. 12. Sic ergo tota multitudo hominum à primo parente humanam naturam accipientium quasi vnum collegium, vel potius sicut vnum corpus vnus hominis consideranda est. In qua quidem multitudine vniuersique homo etiam ipse Adam potest considerari, vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum illius multitudinis, quæ per naturalem originem derivatur ab vno. Est autem considerandum, quod primo homini in sua institutione datum fuerat diuinitus quoddam supernaturale donum. scilicet originale iustitia, per quam ratio subdebatur Deo, & inferiores vires rationi, & corpus animæ. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personæ tantum, sed ut cuidam principio totius naturæ humanæ, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posterum. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit, eo reore quo sibi datum fuerat. pro se, & pro sua posteritate tota. Defectus igitur huius doni totam eius posteritatem consequitur, & sic iste defectus eo modo traditur in posterum, quo modo traditur natura humana. Quæ quidem traditur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam partem sui. scilicet carnem, cui Deus animam infundit. Et sic sicut anima diuinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam propter carnem, cui coniungitur, ita & defectus prædictus pertinet ad animam propter carnem, quæ ab Adam propagatur, non solum secundum carnem substantiam, sed etiam secundum rationem seminalem. non solum materialiter, sed sicut à principio actiuo. Sic enim filius accipit à patre naturam humanam. Si ergo consideraretur defectus iste hoc modo per originem in istum hominem derivatus secundum id quod iste homo est quædam persona singularis, sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpæ, ad cuius rationem requiritur, quod sit voluntaria. Sed si consideretur iste homo genitus ut quoddam membrum totius humanæ naturæ à primo parente propagata, ac si omnes homines essent vnus homo, sic habet rationem culpæ propter voluntarium eius principium, quod est actuale peccatum primi parentis. Sicut si dicam, quod motus manus ad homicidium perpetrandum secundum quod manus per se consideretur, non habet rationem culpæ, quia manus de necessitate mouetur ab alio. Si autem consideretur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpæ, quia sic est voluntarius. Sicut igitur homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis, ita huiusmodi defectus non

Peccatum originale minimum habet de ratione culpæ inter omnia peccata.

Quomodo anima dicitur maculari peccato per vnum nem ad carnem infectam.

dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturæ, nec ad personam pertinet, nisi in quantum natura in seipsum personam. Et sicut ad vnum peccatum faciendum differunt partes hominis adhibentur. scilicet ratio voluntas manus, & oculus, & huiusmodi, & tamen est vnum solum peccatum propter vnitatem principij. voluntatis, à quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur, ita & ratione principij in tota natura humana consideratur quasi vnum peccatum originale. Propter quod Apost. dicit Rom. 5. In quo omnes peccauerunt quod secundum August. potest intelligi, in quo. primo homine, vel in quo scilicet peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum hominum. Hæc ille. Item 2. sent. dist. 33. q. 2. artic. 1. in solutione secundi sic dicit. Inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario. Non enim est voluntarium voluntate istius personæ, sed tantum voluntate principij nature. Peccatum autem actuale etiam veniale voluntarium est voluntate personæ, in qua est, & ideo minor pena debetur originali quam veniali. Nec obstat, quod originale non compatitur secundum gratiam. Priuatio enim gratiæ non habet rationem culpæ, sed pena nisi in quantum ex voluntate est. Vnde vbi minus de voluntario, ibi minus de culpa &c. Item prima secunda. q. 82. artic. 4. In peccato (inquit) originali sunt duo, quorum vnū est defectus originalis iustitiæ. Aliud autem est relatio huiusmodi defectus ad peccatum primi parentis, à quo per vnitatem originem deducitur. Hæc ille. Ex quibus patet, quod peccatum originale minimum habet de ratione culpæ, quia minimum de ratione voluntarij: secundo quod hoc peccatum non vnioueo, sed multum equiuoce dicitur peccatum cum peccatis actualibus. Et possent assignari innumere dissimilitudines & differentiæ, sed pro nunc sufficit assignare quatuor. Prima, quia alia peccata consistunt in deordinatione actus, vel omissionis actus. Hoc autem consistit in deordinatione ipsius naturæ: secunda est, quia alia peccata sunt voluntaria voluntate proprii suppositi, in quo sunt, vel voluntate personæ. Hoc autem tantummodo est voluntariū voluntate naturæ vel principij nature, & alieni, non proprii suppositi: tertia est, quia alia peccata sunt culpæ, & habent rationem culpæ ex relatione inordinationis in eis repertæ ad proprium subiectum vel suppositum, hoc autem non habet rationem culpæ nisi ex relatione ad naturam suppositi, vel ad suppositum extrinsecum scilicet Adam: quarta est, quia illud peccatum est quodammodo necessarium, alia vero non, hoc est naturale, alia sunt personalia si ita liceat loqui. Et infinite tales differentiæ inter hoc & alia possent assignari, & ideo argumentum Durandi non militat contra nos. Ad primum autem arg. aliorum contra eandem conclusionem negatur maior, quia vt patet ex dictis peccatum originale equiuoce dicitur peccatum cum alijs, nec consistit in voluntaria commissione, nec in voluntaria omissione. Tamen ad hanc rationem respondet Greg. de Arimino, dicens, quod quoniam peccatum originale non sit culpa actualis, de qua maior habet vnitatem, est tamen culpa habitualis, vel quasi habitualis. scilicet vitium ad culpam actualem inclinans, vnde peccatum originale duplici ratione culpa dici potest. Vna est, quia est inclinatum ad culpam, & hanc tangit Aug. 5. contra Iulianum cap. 5. di. quod sicut cecitas cordis, quam solus remouet illuminator Deus, & peccatum est, quo in Deum non creditur, & pena peccati, quia cor superbum digna animaduersione punitur, & causa peccati cui mali aliquid errore cordis cecum committitur, ita concupiscentia carnis aduersus quam bonus concupiscit spiritus, & peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatū mentis, & pena peccati, quia reddita est meritis inobedientis, & esse peccati defectione consentientis, vel contagione nascens, vbi nota quod dicit inest illi inobedientia contra dominatū mentis. Est enim principium desideriorū spiritualibus desiderijs aduersantium. Alia ratio est, quia est macula & vitium dehonestant naturam. Vnde sicut actualis culpa commissionis mentem deformat, sic quod propter eam pena iuste debetur animæ deformari, sic & huiusmodi vitium dehonestat, & inquinat mētem, propter quod pena iuste meretur, sicque verè illud dicitur culpa. Et hanc rationem innuit lib. 2. de gratia Christi & peccato originali. cap. 39. Vbi dicitur

Quatuor sunt peccati originale & alia.

Dist. 30. q. 4.

Habitus ex quo actus acquiruntur non habent rationem culpæ.

Deogate diuinitus illi actus qui sunt peccati originale.

Vbi dicit, quod Deus hominem damnat propter vitium quo natura dehonestat, non propter naturam, quæ vitio non aufertur. Et si dicas, quod eadem ratione alij habitus vitiosi, qui ex prauis actibus acquiruntur in hominibus essent culpæ. Potest probabiliter responderi, quod etiam ille vitioque culpæ sunt antequam eorum reatus per penitentiam dimittatur, sicut & originale vitium etiam culpa est antequam per baptismum reatus eius extollatur. Tam enim per penitentiam quam per baptismum absoluitur anima à reatu, & decoratur gratia, per quam etiam contra inclinationem vitiosam iuuante Deo fortis efficitur, vt vitium in illa non dominetur, & ideo nec illud post baptismum, nec illa post penitentiam sunt culpæ &c. Hæc Gregorius. Sed tum videtur mihi, quod illa responsio, licet multa vera dicat, tamen continet quandoque improbabilia. Primum est, quia supponit, quod dicitur peccatum originale sit quædam qualitas habitualis ad peccatum inclinans, quod est falsum. Secundum est, quod ad rationem peccati sufficit esse inclinationem ad actum malum. Hoc enim non sufficit, quia tunc obiecta exteriora & appetitus sensitivus possent dici peccata. Tertium est, quod dicitur omne vitium dehonestant naturam habeat rationem culpæ, hoc enim falsum est, quia tunc lepra posset dici peccatum. Quartum est, quia in ista responsio non nihil dicit de voluntario, quod tamen requiritur ad veram rationem culpæ, vt sepius dicitur. Quintum est, quod dicitur habitus ex prauis actibus acquiruntur habeat rationem culpæ, hoc enim multum nouum est inter Theologos. Et de hoc Beatus Thome prima secunda. q. 82. artic. 1. Arguit enim sic secundum loco. Actuale peccatum plus habet de ratione culpæ quam originale, in quantum plus habet de ratione voluntarij, sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ, alioquin sequeretur, quod homo dormiens culpabiliter peccaret: igitur nullus habitus habeat rationem culpæ originalis &c. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus. Originale vero cum sit peccatum nature est quædam inordinata dispositio ipsius nature, quæ habet rationem culpæ in quantum derivatur ex primo parente. Huiusmodi autem inordinata dispositio nature habet rationem habitus, sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus, & propter hoc originale peccatum potest esse habitus, non autem peccatum actuale. Hæc ille. De ista materia etiā diffuse loquitur prima secunda. q. 7. arti. 3. tenenda est igitur prima responsio superius posita. Auctoritas vero Aug. allegata ad probandum minorem non est ad propositum, quia ex illa habetur, quod defectus in nobis sunt penæ peccati actualis primi parentis, cum quo tamē ita quod huiusmodi defectus habent rationem non solum penæ, sed culpæ. Vnde Aug. 3. contra Iulianum cap. 6. ait, quod mala que in hac transitoria vita patiuntur instantes sub iusto & omnipotente Deo non irrogantur, si nulla ex parentibus merita mala traherentur. Et infra cap. 7. sic dicit. Genus humanum ex initio, quo deseruit Deum, trahit damnationem originis noxam his omnibus dignissimum penæ, vbi nihil parit recte dispositionis oculis infernalis sapientia conditoris, ex quo patet propositum. Et vterque, quia sicut supra allegatum est, originale peccatum est peccatum, & causa peccati, & pena peccati. Item Aug. super Plal. 50. sicut allegat magister in presenti distinct. ait, quod nemo nascitur nisi trahens penam, & meritū penæ. Certum est autem, quod meritum penæ vtrique culpa est, cui pena debetur, & ex hoc ibidem magister concludit, quod peccatum originale est culpa. Ad confirmationem dicit Greg. quod sicut ipsemet Aug. declarat primo retractationum. cap. 9. in fine. Illa verba dicta sunt contra Manichæos, qui negant peccatum originale. Quo negato prædicta non essent suppositum peccati, & tamen nec sic culpam esse Deum, sed laudandus, & hoc intendit ibidem concludere. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur quod Aug. in illis auctoritatibus sumit vocabulum concupiscentiæ non pro potentia concupiscentiæ, nec pro aliquo actu eius, nec pro aliquo habitu positio de genere qualitatibus, sed pro quadam habitate ad inordinate & estrenate concupiscendum modo superius expresso in probatione tertie conclusionis. De hoc S. Thom. de malo. q. 4. artic. 2. sic dicit. Peccatum originale est peccatum huius personæ, vel illius prout consideratur,

vt quædam pars multitudinis ab Adam deriuatæ, ac si esset quoddam membrum vnus hominis. Dicitur autem superius, quod vnus hominis peccatis est vnū peccatum secundum quod ad totum refertur, & ad primum peccandi principium, licet executio peccati fiat per diuersa membra. Sic igitur peccatum originale in isto homine, vel in illo, nihil est aliud quam illud quod ad ipsum peruenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatum in manu, aut in oculo nihil aliud est quam illud, quod peruenit ad manum vel oculum ex motione primi principij peccatis, quod est voluntas, licet ex vna parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Illud vero, quod peruenit ad manum de peccato vnus hominis singularis, est quidam effectus & impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate, vnde oportet quod eius similitudinem gerat. Motus autem voluntatis inordinatus est conuersio ad bonum aliquod temporale absque ordine conuenienti ad debitum finem, quæ quidem inordinatio est auersio ab incommutabili bono, & hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale. Nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparisonem ad finem, vnde & id, quod ad manum pertinet, de peccato vnus hominis, nihil aliud est quam applicatio eius ad aliquem effectum sine aliquo ordine iustitiæ. Tam vero si motus voluntatis peruenit ad aliquod, quod non est peccati susceptuum, puta ad lanceam vel gladium non dicimus ibi esse peccatum, nisi virtualiter, & per modum effectus, in quantum, scilicet lancea vel gladius mouetur per actum peccati, & perficit effectum peccati, non quod ipsa lancea vel gladius peccet, quia non sunt aliquid hominis peccatis, sicut manus vel oculus. Sic igitur in peccato primi parentis fuit aliquid formale. scilicet auersio ab incommutabili bono, & aliquid materiale. scilicet conuersio ad bonum commutabile. Ex hoc autem, quod auersus fuit ab incommutabili bono donum originalis iustitiæ amissit. Ex hoc vero quod conuersus fuit inordinate ad bonum commutabile inferiores vires, quæ erigi debebant ad rationem, depressæ sunt ad inferiora. Sic igitur & in his, quæ ex eius stirpe oriuntur, superior pars animæ caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem iustitiam, & inferiores vires non subduuntur rationi, sed ad inferiora conuertuntur secundum primum impetum, & ipsum etiā corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorū, ex quibus est compositum. Sed inferior pars animæ, & etiam quædam inferiorū virium, quæ sunt sub voluntate, & ei nature sunt obedire, recipiunt huiusmodi sequela primi peccati secundum rationem culpæ. Sunt enim susceptiue peccati huiusmodi partes, sed inferiores, quæ non subduuntur voluntati. scilicet potentia animæ vegetabilis, & etiā ipsum corpus suscipit huiusmodi sequela secundum rationem culpæ. Non autem secundum rationem culpæ, nisi forte virtualiter, prout scilicet huiusmodi pena peccatum consequens est productiua peccati secundum quod vis vegetatiua per decisionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires quæ suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpæ, est vna, quæ mouet omnes alias. scilicet voluntas, omnes autem alia mouentur ab illa ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis & mouētis est sicut formale. Quod autem est ex parte mobilis & passibilitatis est sicut materiale, & ideo cuius carentia originalis iustitiæ se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium à voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quæ concupiscentia dici potest, sequitur quod peccatum originale in hoc vel in illo homine nihil aliud sit quam concupiscentia cum carentia originalis iustitiæ. Ita tamen carentia originalis iustitiæ est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale. Sicut in peccato actuali auersio ab incommutabili bono est quasi formale, conuersio autem ad incommutabile bonum est quasi materiale, vt sic intelligatur in peccato originali anima auersa & conuersa, sicut in peccato actuali, vt ita dicatur actus auersus & conuersus. Hæc ille. Ex quibus patet primo, quod concupiscentia non dicit totum, quod pertinet ad rationem peccati originalis: secundum quod nec dicit illud, quod est principalius in peccato originali. scilicet formale, sed illud quod est minus principale, scilicet materiale. tertio quod concupiscentia in proposito non est aliud quam

Principio originale iustitiæ est sicut formale in peccato originali, concupiscentia vero vt materiale. Vide de eodem con. clusione quarta.

Quo peccati originale ad inferiores vires animæ diuersimode per originem peruenit.

Concupiscen-
tia peccati ori-
ginalis que
est.

Concupiscen-
tia habitualis
dupl. dicitur &
quomodo v-
troque modo
dicitur si modo
comparatur ad
peccatum ori-
ginale & ad
peccatum actu-
ale.

pronitas inferiorum virium ad rebellandum rationi, vel ad tendendum in id, quod est contrarium rationi, quod expressius patet ibidem in solutione quarti, ubi sic dicit. Concupiscencia secundum quod pertinet ad originale peccatum non est concupiscencia actualis, sed habitualis, sed intendendum est, quod ex habitu efficiuntur habitus ad aliquid. Dupl. dicitur autem aliquid agens potest esse habitus ad agendum. Vno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut aliquid graue ex forma sua, quam habet a generante, inclinatur deorsum. Alio modo ex subtractione eius, quod impediens, sicut vinum effunditur fractis circulis, qui effusionem impediunt, & equus concitatus precipitanter vadit fracto freno quo retinebatur. Sic igitur concupiscencia habitualis potest dici dupl. Vno modo aliqua dispositio, vel habitus inclinans ad concupiscendum, sicut si in aliquo ex frequenti actu concupiscendi causaretur habitus concupiscencie, & sic concupiscencia non dicitur esse peccatum originale. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscencia ipsamet pronitas vel habitus ad concupiscendum, quae est ex hoc, quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi sublato freno originali iustitiae, & hoc modo peccatum originale, materialiter loquendo est habitualis concupiscencia. Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscencia postiuue accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur ex actibus personae, quod propter hoc habitualis concupiscencia per remotiorem accepta non habeat rationem originali peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur, quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum, quia & actualis, quia peccatum actuale consistit in actu voluntario alicuius personae, & ideo quo ad talem actum non pertinet, non habet rationem actualis peccati. Sed peccatum originale est personae secundum naturam quam ab alio trahit per originem, & ideo omnis defectus in natura prolis in utero deriuatus a peccato primi parentis habet rationem peccati originali, dummodo sit in subiecto, quod sit susceptiuum culpe. Nam sicut dicit Augustinus primo retractationum concupiscencia dicitur peccatum, quia est a peccato facta. Hanc ille. Ad secundum patet per idem, & similiter tertium quartum & quintum, quia solum concludunt, quod peccatum originale materialiter est concupiscencia habitualis, non quidem postiuue, sed priuatiue sumpta. Cum quo stat, quod carentia originali iustitiae formale est in peccato originali. Vnde S. Thom. ubi supra sic dicit. Ansel. sic argumentatur in libro de conceptu virginali. Omne peccatum est iniustitia, & per consequens excludit aliquam iustitiam, sed peccatum originale non excludit aliquam iustitiam quam originalem: ergo peccatum originale est carentia originali iustitiae. Et postea respondet dicens. Ad illud quod querebatur de carentia originali iustitiae, dicendum est, quod sic sicut formale in peccato originali. Quia enim concupiscencia postiuue dicta sine quocumque alio non habeat rationem peccati originali arguit sic S. Thom. ubi supra octauo loco. Si concupiscencia est originale peccatum, aut habet per sui essentiam, & sic remanente concupiscencia post baptismum non esset solum peccatum originale, quod est inconueniens. Aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adiunctum, & sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo originale peccatum est concupiscencia. Et postea respondet. Dicendum (inquit) quod aliquid dicitur aliqualiter propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed etiam sicut propter formale principium. Sicut corpus dicitur vitium propter animam, nec tamen sequitur quod corpus non sit pars rei viuientis. Et similiter concupiscencia dicitur originale peccatum propter carentiam originali iustitiae, quae sicut dictum est se habet ad ipsam, ut formale ad materiale, vnde non sequitur, quod concupiscencia non sit aliquid originali peccati. Hec ille. Ad sextum dicitur, quod Augustinus large accipit ibi qualitatem & affectionem. Nam qualitas dici potest omne, quod denominat aliud, siue sit quid absolutum, siue respectiuum, siue sit postiuuum, siue priuatiuum, ut patet ex dictis B. Tho. statim recitatis, ubi vult quod carentia originali iustitiae potest dici formale principium qualificans concupiscenciam, & dans ei rationem peccati originali. Similiter affectio sumitur ab Augustino pro habilitate ad affectum

actualem. Cur autem dicitur languor naturae ostendit S. Thom. 2. sent. dist. 30. in expressione litterae, ubi sic dicit. Hic ponuntur noua nomina peccati originali, quorum differentia sic accipi potest. Potest enim hoc peccatum nominari vel per comparisonem ad subiectum, in quo est, vel per comparisonem ad peccatum actuale ad quod inclinatur, & quia per originem vitiatam in nos pertinet, ideo ex modo quo causatur in nobis nominatur, dicitur peccatum originale. In peccato autem actu duo considerantur. Defectus seu deformitas peccati, & secundum hoc nominatur fomes peccati, quasi fomentum praebens ad peccandum, sicut siccitate lignorum fouetur ignis, & iterum delectatio, quae consistit in conuersione ad bonum commutabile, & sic dicitur concupiscencia, quae est per deordinationem actu existentem in partibus animae, subtracto retinaculo originali iustitiae, vel in ordine ad actum concupiscencie ad quem peccatum originale inclinatur, & sic dicitur concupiscibilis. Subiectum autem, in quo peccatum originale consistit, est homo qui ex duabus naturis constat rationali & sensitua. Potest ergo peccatum originale nominari vel per comparisonem ad rationale, vel per comparisonem ad sensituum. Si primo modo, sic ex parte eius, quod est formale in peccato originali, carentia debite iustitiae dicitur languor naturae. Ex parte vero eius, quod est materiale, in ordinatio inferiorum virium, de tyrannus, in quantum per inordinationem virium inferiorum iniuste & quodammodo tyrannice ratio in seruitutem peccati trahitur. Ex parte autem sensitui, quae est potentia organica affixa dicitur lex carnis, ex eo quod per translationem carnis traducitur, & de lex membrorum in quantum in membris completis dominatur, & quodammodo secundum conditionem eorum inclinatur in actum, ut in delectabile membris homo inclinatur, quod est eis conueniens. Hanc ille. Ad septimum, octauum, nonum, decimum, vnde decimum dicitur in sequenti dist. ubi inquitur, in quo sit subiectum peccati originale, & quomodo traducatur, & causetur in prole. Hoc est dicendum videtur pro nunc, quod peccatum originale non est proprie habitus naturalis, nec infusus, nec acquisitus ex actibus propriis suppositi. Vnde S. Thom. de malo ubi supra arguit sic. Omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus. Sed peccatum originale non est habitus naturalis, quia secundum Dionysium 4. cap. de diuinis nominibus. Nihil quod inest alicui secundum naturam, est ei malum. Similiter etiam nec est habitus acquisitus, quia habitus acquisiti causantur ex actibus, ut patet per Philosophum 2. Ethic. peccatum autem originale non acquiritur, sed traducitur per originem. Similiter etiam non est habitus infusus, quia talium habituum solus Deus est causa intus operans in anima, qui tamen potest esse causa peccati: igitur nullo modo peccatum originale est habitus concupiscencie. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad quintum (inquit) dicendum est, quod sicut habitus vitiosus qui est proprius huius personae est acquisitus ex actibus huius personae, ita & habitualis concupiscencia, quae pertinet ad peccatum naturae est acquisita ex voluntario actu primi parentis, non autem est naturalis proprio modo, neque infusa. Hanc ille. In prima vero secunda ut supra allegatum est, dicit, quod talis habitus non debet dici infusus, nec per actum alicuius suppositi acquisitus, sed per vitiatam originem innatus. Quomodo autem origo filiorum Adae dicatur vitata, dicitur post in hac vel sequenti questione. Patet igitur ex praedictis, quod cum peccatum originale non sit habitus postiuuus absolutus de genere qualitatis, puta talis, non oportet querere talia sollicita causam productiuam talis qualitatis in anima, nec oportet fingere aliquam malam qualitatem causatam a diabolo vel serpente in carne primorum parentum, a qua pullulet alia qualitas in anima. Nam totum hoc vix esse fictio. Augustinus autem per verba in vndecimo argumento recitata intendit, quod diabolus vel serpens, in quo loquebatur diabolus fuit causa infectionis carnis primorum parentum, non quidem efficiens perficiens. Inducendo aliquam qualitatem, sed efficiens per modum remouentis prohibens, in quantum consiluit & suggessit eis peccatum, quod abstinuit iustitiam originalem prohibentem homini concupiscenciam habituaalem, & infectionem corporis, & potentiarum vegetatiuarum. Vel forte locutus est parabolice, aut non suam, sed aliorum opinionem recitando. Mirabile namque effectus

Qualitas
talis si per
tum originem

Capitulum

Quia primo
conclimatur
rationem culpae
in peccato ori-
ginali, vel a
causa.

que esset si serpens, aut aliqua creatura propria virtute posset talem qualitatem in carne hominis causare, a qua necessario anima inficeretur, & tali infectione, quae nulla creatura, sed sola Dei gratia posset tollere ab anima, sicut habet dicere illa fictio. Et multa alia inconuenientia, quae per se patent. Ad primum contra quartam conclusionem dicitur, quod vique recte concludit, quod sola carentia originali iustitiae siue personalis, non sufficit ad rationem peccati originali, sed vltra hoc requiritur, quod talis iustitia sit debita haberi, & ideo conclusio illa non dicit, quod carentia originali iustitiae sit peccatum originale, sed priuatio, quia iuxta praedicta in secunda conclusio ne malum addit supra defectum. Vnde Beatus Thomas de malo. q. 4. artic. 2. sic arguit secundo loco. Ansel. dicit in lib. de conceptu virginali sic. Factus est homo, ut inordinatum concupiscencia sentire non deberet. Sed sicut in eodem lib. dicitur peccatum est non solum, cum non habet homo, quod debet habere, sed etiam cum habet, quod non debet habere: ergo concupiscencia est peccatum originale &c. Et postea in solutione concedit totum argumentum. Ex quo patet, quod secundum eum peccatum originale est contra duplex debitum: Primo quia homo caret iustitia originali, quam debet habere. Item ibidem, & vbi cunctum loquitur de hac materia dicit, quod donum originali iustitiae datum fuit homini primo, non ut personae singulari tantum, sed ut cuiusdam principii totius naturae humanae, ut scilicet ab eo per originem deriuaretur in posterum. Hoc autem donum acceptum primis homo per liberum arbitrium peccans amisit, eo tenore, quo sibi datum fuerat, scilicet pro se & pro sua tota posteritate. Hanc ille. Ex quo patet, quod ideo carentia huius originali iustitiae peccatum est, quia Adam & quilibet homo ex Adam veniens debebat talem iustitiam habere in se, & vltra hoc Adam debebat eam transfundere in posterum. Conceditur igitur, quod sola carentia originali iustitiae non esset peccatum, nisi esset debita haberi, & similiter concupiscencia habitualis non esset peccatum, nisi quia homo debet eam non habere. Ad secundum dicitur, quod bene concludit, quod ad completam rationem peccati originali non solum concurrat carentia originali iustitiae cum debito habendi eam, immo vltra hoc requiritur, quod talis vitiosus defectus sit voluntarius, modo quo supra dictum est, voluntate. Ad e. Cum autem vltimus dicitur, quod illa carentia non aliter fuit voluntaria &c. Dicitur quod sicut aliquis dicitur peccare per electionem, quia eligit scienter illud, cui esset annexa peccati deformitas, licet non eligat deformitatem de per se, sic Adam voluntarie induxit defectum originali iustitiae in se & suis posteris, quia scienter elegit aliquid, cui conueniente erat annexus iste defectus & cui inconueniens erat iustitia originali opposita huic defectui, licet huic defectui in ipso, qui contrahit originale, & in natura prout est in tali supposito, tamen talis indignitas non est meritum nec demeritum. Incurrere, & incurrit dignitatem habendi talis defectum, & indignitatem habendi donum originali iustitiae, sed negatur vlterior consequentia qua inferitur, quod peccatum originale principaliter consistat in tali dignitate mali, & indignitate boni, vel in tali merito, aut demerito, cuius ratio est, quia licet apud Theologos idem actus sit peccatum & demeritum, tamen differunt ratione, taliter quod prius actus habet rationem peccati & culpae quod demeriti. Vnde B. Thom. prima secunda. q. 2. artic. 3. sic dicit. Actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpae, secundum quod est in potestate voluntatis, rationem vero rectitudinis & peccati secundum ordinem ad finem, rationem vero meriti vel demeriti secundum retributionem iustitiae ad alterum, & has tres conclusiones approbat ibidem per tres art. Ex quo patet, quod cum peccatum originale proportio neratur actu peccato Adae, in peccato originali primo est ratio defectus, secundo ratio mali, tertio ratio peccati, quarto ratio culpae, quinto ratio demeriti: proportio habiliter totum hoc fuit in peccato primo Adae. Vanum est ergo dicere, quod ratio meriti vel demeriti constituit rationem culpae in peccato actu vel originali. Similiter falsum est, quod sine tali merito vel demerito, dignitate vel indignitate, reliqua quae occurrunt ad peccatum originale, non sufficiunt ad constituendum perfecte & sufficienter rationem mali peccati, vel culpae. Et

enim in eo ratio mali, quae est ibi defectus boni debiti & apti in esse. Secundo est ibi ratio peccati, quia talis defectus deordinat effectum & formaliter ad finem. Tertio est ibi ratio culpae, quia talis defectus est voluntarius, non quidem ratione meriti vel dignitatis, sed quia voluntas Adae elegit aliquid repugnans dono originali iustitiae, & annexus defectui eius, ad quod, quarto loco secuta est ratio meriti & demeriti, dignitatis & indignitatis, de quibus loquitur arguens. Ad tertium patet per praedicta, quia argumentum deficit in tribus. Primo qui dicit originale peccatum consistere in defectu originali iustitiae secludendo concupiscenciam, cuius oppositum supra visum est per argumenta Gregorij fundata in dictis Augustini. Secundo quia ponit indignitatem habendi originalem iustitiam & meritum caritatis ea pertinere intrinsece ad rationem peccati originali, & esse partem eius, quod est statim negatum. Ad quartum dicitur, quod huic argumento responderet S. Thom. de malo. q. 4. artic. 1. ubi arguit sic secundum Anselm. peccatum originale est carentia originali iustitiae, aut ergo originali iustitia conueniebat animae primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut erat donum superadditum ex diuina liberalitate. Si autem fuit animae naturalis, nunquam eam amisisset peccando, quia ut dicit Dionysius 4. cap. de diuinis nominibus data naturalia in demonibus permanerunt, & sic etiam omnes homines originale iustitiam haberent, quia quod est naturale vni animae, est omnibus animabus naturale, & ita nullus nasceretur cum peccato originali, id est cum carentia originali iustitiae. Si autem illa iustitia fuit donum superadditum ei ex diuina liberalitate. Aut ergo Deus illud donum dat, aut non, si dat, non nascitur homo cum carentia originali iustitiae, neque potest anima per carnem infici. Si autem non datur ei a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum, sed Deo qui non dat. Nullo ergo modo, homo per originem peccatum contrahere potest. Ecce argumentum. Sequitur solutio. Dicendum (inquit) ad vndecimum, quod originali iustitia fuit superaddita primo homini ex diuina liberalitate, sed quod huic animae non datur a Deo, non est ex parte eius, sed ex parte humanae naturae, in qua inuenitur contrarium prohibens. Hanc ille. Dico igitur ad argumentum, quod carentia originali iustitiae in nobis est a Deo iustitia quomodo est a Deo, & quomodo a natura humana. tanquam non influente eam, sed est a natura humana tanquam aponente obstaculum tali iustitiae, vel saltem a principio naturae, scilicet Adam. Et si contra hoc arguitur, quia secundum te indignitas naturae non est quid intrinsece pertinens ad originale peccatum, modo autem dicitur, quod indignitas naturae praecedat ordine causalitatis defectum iustitiae originali, & sic videtur contradicere. Dicitur quod indignitas est duplex quaedam se habens mere negatiue, id est non dignitas, & talis praecedat carentiam originali iustitiae in ipso, qui contrahit originale, & in natura prout est in tali supposito, tamen talis indignitas non est meritum nec demeritum. Alia est indignitas se habens priuatiue vel contrarie, & talis non praecedat in paruulo, qui contrahit, originale peccatum, nec in natura prout est in illo, praecessit tamen in natura & in principio naturae, scilicet in Adam, qui propter suum actuale peccatum reddidit naturam humanam indignam dono iustitiae originali, & meruit ea priuari in se & suis posteris. Non ergo concluditur, quod in eo qui contrahit originale indignitas se habens per se modo contrarij praecedat, vel constituat originale peccatum, nec quod sit causa, vel pars originali peccati sed quod talis indignitas praecessit in principio naturae, scilicet Adam. Vltimus dicitur, quod argumentum non potest aliud concludere, nisi quod sola carentia originali iustitiae debite haberi non constituit rationem originali peccati, quod concluditur, sed cum hoc stat, quod talis carentia cum relatione ad causam proximam, scilicet peccatum Adae, sit peccatum, id est prout est voluta ab Adam vel propter eius peccatum voluntarium inductum est peccatum originale, si quis tamen veller posset dicere, quod de ratione originali peccati sunt tria. Primum est habitualis concupiscencia. Secundum est carentia originali iustitiae debite in esse. Tertium est, quod ista duo causata sint ex demerito & indignitate primi parentis, & ab Adam per motionem generationis simul cum natura transfusa. Ponere autem Capreolus 2. Sent. Ii 3 in ani-

Quomodo in
peccato origi-
est ratio mali
peccati & cui
pe.

Carentia ori-
tium, quod carentia originali iustitiae in nobis est a Deo iustitia quomodo est a Deo, & quomodo a natu-
ra humana.

Ad peccatum
originale re-
quiritur de eo-
dem infra ad
quintum.

Quicquid est causa effectiua vel productiua alicuius naturæ est causa productiua propriæ passionis consequentis naturam, vel illius quod consequitur eam quasi propria passio, sed semen patris est causa instrumentali productiua naturæ humane in prole, non quam sequitur peccatum originale in generatis ex & ab Adam ante remedium peccati: igitur tale semen erit productiuum peccati originalis. Eandem conclusionem tenet prima secundæ q. 81. art. 1. Nam in solutione secundæ sic dicit. Et si anima non traducatur, quia virtus feminis non potest causare animam rationalem, mouet tamen ad ipsam dispositiue, vnde per virtutem feminis traducitur humana natura à parète in prolem, & simul cum natura infectio. Ex hoc enim fit iste, qui nascitur confors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generatiuam motionem. Hæc ille. Item in solutione tertij sic dicit. Et si culpa non fit actu in semine, est tamen ibi virtute natura humana, quam concomitatur talis culpa. Item in solutione quarti sic dicit. Semen est principium generationis, qui est proprius actus naturæ eius propagationi deseruiens, & ideo magis inficitur anima per semen quam per carnem iam perfectam, quæ iam est determinata ad personam. Item 2. sent. dist. 30. q. 1. art. 2. in solutione tertij sic dicit. Peccatum originale non traducitur translatione sui subiecti, quod est anima rationalis, sed per translationem feminis, quia ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiã inordinatio in corpore, subtrahit illo ordine, quem natura instituta prius acceperat, & ita etiã ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum, vnde & anima, quæ tali corpori infunditur, deordinationem culpæ contrahit ex hoc ipso, quod corporis humani forma efficitur, cum oporteat perfectionem perfectibili proportionatam esse, sicut propter aliquam corruptionem feminis contingit, non tantum defectum esse in corpore proli ex illo semine generatæ, vt lepra, podagra, vel aliq. huiusmodi infirmitates, sed etiã defectus in anima, vt patet in his, qui à natiuitate sunt solidi. Item in solutione quarti sic dicit. Licet semen non habeat in se infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute, sicut patet, quod ex semine leprosi generatur leprosus, quamuis in ipso semine non sit lepra in actu. Est enim virtus aliqua deficiens, ex cuius defectu contingit defectus lepræ in prole. Similiter etiã ex quo hoc ipso, quod in semine est talis dispositio, quæ priuatur illa impasibilitate & ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quæ est susceptiua peccati originalis, efficitur peccatum originale in actu. Item in solutione quinti sic dicit. Anima non inficitur per infectionem corporis, quæ corpore agente in animam, sed per quandam limitationem vnus ad alterum, quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiæ, cum omne quod recipitur in alio, sit in eo per modum recipientis, & ideo ex hoc ipso, quod corpus illa virtute priuatur, qua perfecte erat subiectibile anima, sequitur etiã, quod anima illa virtute careat, qua perfecte corpus subditum regat, & talis defectus originalis iustitia culpa est natura prout consideratur, vt consequens ex voluntate alicuius habentis naturam. Hæc ille. Et in hoc primus articulus terminatur.

Magis inficitur anima peccato originali per carnem quam per carnem iam perfectam.

Ex hoc inficitur anima peccato originali quod corpus formam efficitur.

Contra secundam conclusionem arguit Durand. dist. 31. q. 3. Vtrum peccatum originale sit per priuacionem in eis potestatis.

Vtrum iustitia originalis sit ordinatio virtutum sensitiuum quam voluntatis.

in vitroque, quia rectitudo est in rectificatione, & ordo in ordinatone, propter quod cum secundum vtranque acceptiorem originalis iustitiæ ipsa sit rectitudo voluntatis ad Deum, vel debitus ordo virium sensitiuarum ad rationem, vel vtrumque simul, patet quod ipsa non fuit in essentia animæ, sicut in subiecto, sed fuit in voluntate, vel in viribus sensitiuis vel in vtrisque, & cum iustitia originalis stricte & proprie accepta, fuerit debita ordinatio & subiectio virium sensitiuarum ad rationem, patet quod ipsa fuit in eis tanquam in subiecto, & per consequens in eisdem est eius carentia, quæ est peccatum originale. Sin autem in ratione originalis iustitiæ includatur rectitudo voluntatis ad Deum, cū hoc fuerit principale in toto statu innocentie, quia ex tali rectitudine cætera dependebant, tunc carentia originalis iustitiæ est principaliter in voluntate, & per consequens peccatum originale. Nec tamen propter hoc sunt in vnoquoque plura peccata originalia, sed vnum tantum, quia reatus est ex vno, & ad vnum principaliter, licet ad illud vnum multa sequantur. Secundo arguit. Quia si peccatum originale poneretur primo in essentia animæ, hoc esset propter rationem adductam in probatione conclusionis, scilicet quod peccatum originale traducitur in vnoquoque ex vnione animæ ad corpus, sed anima immediatus vnitor vnione animæ ad corpus, quæ per potentias: igitur &c. Sed hæc ratio non valet, quia originale peccatum contrahitur ex vnione animæ ad corpus, quia ad vnionem sequitur talis defectus, qui tamen defectus non oportet, quod sit in essentia animæ, sed potius in voluntate, vel potentij sensitiuis. Tertio arguit contra illud, quod adducitur ibidem, scilicet quod peccatum originale est peccatum nature. Hoc inquit non valet, quia peccatum originale non dicitur peccatum nature, quia respiciat primo naturam animæ, sed quia tollit illud, quod tota natura fuerat collatum, scilicet iustitiam originale, quamuis ipsa non esset principaliter in essentia animæ, sed in voluntate, vel potentij sensitiuis. Quarto quia illud, quod inclinatur ad actum, immediatus respicit potentiam quam actum, sed peccatum originale inclinatur ad actum, ex hoc enim sensus & cogitatio hominis prona sunt in malum ab adolescentia sua, vt dicitur Genes. 8. igitur &c. Contra tertiam conclusionem arguit Durand. potissime improbandum ea, quæ adducta sunt ex dictis S. Thom. super 2. sentent. Vnde primo arguit sic. Caro in homine non est caro nisi per animam rationalem, supposito quod in homine sit tantum vna forma, prius ergo vel simul ordine natura est anima vnita materiæ, & caro est caro, cum anima intrinsece pertinet ad naturam carnis, sed quod non est infici non potest: ergo non prius inficitur caro, & per carnem anima, sed prius, vel salte simul tempore, & natura inficitur caro & anima, & adhuc restat dubium, per quod anima inficitur culpa originali. Si autem dicatur, quod caro est ante infusionem animæ rationalis per animam sensitiuam, & ita ex carne facta & infecta contrahitur peccatum originale in anima per quandam concomitantiam, illud non valet, quia illa feditas, quæ est in carne, vel est spiritalis, vel corporalis, non spiritalis, quia cum caro sic accepta sit quid pure corporeum, non est talis feditas susceptiua. Nec corporalis, quæ corporalis feditas non est nisi priuatiõne alicuius conuenientis secundum naturam, sicut abscessio nasi reddit faciem fædam, vel per appositionem alicuius disconuenientis, sicut fædatur facies appposito luto. Primum non potest dici, quia per peccatum primorum paratum nihil pertinet ad perfectionem naturalem humanæ naturæ est subtrahit. Iustitia enim originalis, quæ toti naturæ subtrahita est, fuit donum gratis collatum, & ideo eius carentia non ponit aliquam feditatem, sed & si talis carentia feditas diceretur, rationem poenæ haberet, ex poena nunc non causatur culpa, sed econuerso: igitur &c. Nec secundum potest dici, quod feditas carnis sit per appositionem alicuius disconuenientis, quia priuatio nihil ponit, peccatum autem est priuatio: igitur &c. Si autem dicatur, quod illa feditas non est in carne formaliter, vt bene ostendunt præmissæ rationes, sed solum virtualiter, non valet, quia aut esset in carne virtualiter quo ad virtutem actiuam, vt scilicet talem feditatem ageret in animam, quod esse non potest, quia materia non agit in formam, nec corpus in spiritum, vt ipsi fatentur, vel quo ad

Contra secundam conclusionem arguit Scotus dist. 30. q. 3. Vtrum caro inficitur peccato originali per semen in infitum.

Contra tertiam conclusionem arguit Durand. vbi supra.

Vtrum peccatum originale sit in essentia animæ.

quo ad virtutem passiuam, & tunc solum se haberet ad recipiendum talem feditatem, quæ recepta, esset fæda formaliter. Secundo arguit principaliter, quod modus transfusionis peccati originalis, quem S. Thom. ibidem ponit, scilicet per quandam cõcomitantiam vel limitationem carnis & animæ non sit conueniens. Licet enim anima, quæ est actus & perfectio corporis, communicet corpori proprietates informatiue, hoc enim pertinet ad formam, vt secundum se & proprietates suas informatiue perficiat materiã, tamen proprietates materiæ nunquam informant formã, sicut nec proprietates materiæ vllõ modo redundat in formam non eductam de potentia materiæ, qualis est anima, nisi quo ad operationem, in qua communicat cum corpore subiectiue vel obiectiue. Et per hunc modum anima infusa corpori male disposito efficitur stollida, quia non habet debitas operationes propter in dispositionem corporis. Ad ipsam autem essentiam animæ, vel ad eius potentias nulla infectio spiritalis transire potest. Tertio arguit, quod alius modus sit conuenientior, scilicet. Quia cum peccatum originale sit carentia originalis iustitiæ debet inesse, cum debito carenti ea, quod debet esse in eo, quod vocatur reatum, facilius potest assignari modus translationis eius. Traducitur enim translatione naturæ sic. Cum enim nihil agar ultra suam speciem, nam deficiens à dono, quod gratis impenditur fuerat ei, non potest alteri communicare donum, quo caret, & quod supra naturam ei collatum fuerat, sed solum, quod ad naturam pertinet cum carentia doni supernaturalis à principio naturæ collati. Ita autem carentia, quia in relatione ad peccatum primi parentis iusta est & reatus, est enim reatus iusta obligatio ad penam propter culpam, nec aliter traducitur, nisi quia natura defectuosa traducitur ab eo, qui se & nos huiusmodi defectibus ex sua culpa subiecit. Hæc ille in forma. Contra eandem arguit Scotus probando, quod caro, quæ seminatur, non inficitur in seminatione ex libidine vel feruore. Primo quia semen nunquam fuit animatum anima patris. Est enim aliquid relictum, quod non est necessarium membro alendo. Illud autem quod assumitur à membro cum quo erat eiusdem dispositionis, non erat animatum: igitur semen nunquam contraxit infectionem ab anima, qua nunquam perficiebatur. Confirmatur per Anselm. de cõceptu virginali cap. 6. & 7. vbi vult, quod non magis est femine infectum quam spiritus vel sanguis, quod si formaretur de istis corpus organicum, non videtur qualiter ex eius infectione anima inficeretur. Secundo quia si semen fuit infectum, cum transfunderetur secundum diuersas formas substantialis, antequam de ipso fiat corpus organicum, & forma substantialis prior, quæ constituebat subiectum illius qualitatis morbida, non maneat: igitur nec illa qualitas morbida. Si dicatur, quod de infecto generatur infectum, quod exemplum, quia de semine leprosi generatur corpus filij leprosum. Contra ergo leo comedens cadaver hominis contraheret fomitem, et nec consequentia. Illud enim cadaver infectum est fomitem, & per se de infecto generatur infectum: igitur &c. Assumptum patet. Resuscitetur enim corpus, sicut fuit de Lazaro, anima reunita corpori inueniet carnem rebellantem spiritui: igitur tunc erat fomes in corpore illo, à quo igitur. Non ab anima, quia ipsa fuit purgata à peccato originali per baptismum vel circuncisionem. Nec oportet fingere, quod à Deo: igitur remansit fomes in corpore mortuo. Tertio. Quia tunc miraculose formatus de carne digiti tantum contraheret peccatum originale, quod est contra Anselm. vbi supra cap. 19. Secundo principaliter arguit idem Scotus probando, quod caro pueri non maculet animam in instanti infusionis. Primo quia non videtur, qualiter caro causet illam infectionem animæ. Si enim anima causerit illam infectionem in carne, & ex carne causerit in anima, vtraque causa est æquiuoca suo effectui, & videtur quod totalis, & difficile est in causis æquiuocis totalibus saluare circulationem. Difficile est etiã saluare illum modum, quo voluntas, quæ est potentia mere immaterialis, transfunderetur immediate à potentia pure corporali, & cum intellectus non ponatur immediate posse transfundari à phantasmate, nisi virtute intellectus agentis, sequi videtur, quod intellectus sit magis immaterialis quam voluntas. Videtur etiã sequi, quod illud

peccatum primo esset in essentia, quia primo inficit carnem, sed consequens est falsum, quia in essentia vt essentia est non videtur culpa nata esse formaliter. Secundo quia non videtur, quare primus homo potuit actu suæ voluntatis inficere carnem suam, quin secundus & tertius post eum possint. Similiter etiã cum multi patres intermedij peccauerint mortaliter, semper caro seminata magis, & magis sit infecta, quod videtur absurdum, quia non quilibet modo genitus est prior ad inordinate delectandum quam quicumque antiquitus prius genitus. Tum quia ex hoc videtur sequi, quod peccatum originale intendatur. Quamuis enim si ponatur peccatum originale esse totaliter priuatio, non recipiat magis & minus, tamen si ponatur esse concupiscentia, ista potest esse maior & minor. Hæc ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum restat prædictis objectionibus respondere. Idcirco ad primum contra secundam conclusionem negatur, quod ibidem assumitur, scilicet quod iustitia originalis solum includeret illa duo, de quibus ibidem fit sermo, scilicet rectitudinem voluntatis in ordine ad Deum, & virium inferiorum ad rationem. Et secundo negatur, quod iustitia originalis stricte sumpta includeret tantummodo rectitudinem virium sensitiuarum. Ratio primi est, quia iustitia originalis includebat gratiam gratificamentem, quæ quidem gratia secundum S. Thom. est subiectiue in essentia animæ. Ista duo patent ex præcedentibus quæstionibus. In quibus visum est de gratia gratum faciente, in quo fit subiectiue. Et similiter quomodo iustitia originalis includebat gratiam gratum facientem. Vnde S. Thom. de malo. q. 4. art. 2. in solutione cuiusdam primi argumenti in contrarium sic dicit. Originalis iustitia includit gratiam gratum facientem, nec credo esse verum, quod homo sit creatus in naturalibus puris. Item articulo 4. in solutione primi sic dicit. Iustitia originalis non sic erat in voluntate, quin per prius esset in essentia animæ, erat enim donum collatum naturæ. Hæc ille. Ratio vero secundi, scilicet quod iustitia originalis magis proprie importaret rectitudinem voluntatis quam rectitudinem virium sensitiuarum ostendit S. Thom. prima parte. q. 95. art. 1. vbi docet quomodo secunda rectitudo dependeat à prima, & ideo etiã tam in prima secundæ q. 83. art. 2. quam de malo. q. 4. art. 5. quam 2. sent. dist. 31. q. 2. art. 1. ostendit quod peccatum originale prius est in essentia anime quam in potentij, & inter potentias animæ perfectus est in voluntate quam in alijs potentij. Arguens autem non probat illud, quod assumitur contra nos. Quia dicit se hoc probasse 20. distinct. huius secundi. Ibi autem nihil probat ad propositum, nisi quod iustitia originalis non erat formaliter ipsa gratia gratum faciens. Vnde ibidem in solutione primi sic dicit. Iustitia originalis fuit per gratiam causaliter, quia & gratis data fuit primo homini pro se, & sua posteritate, & conseruare eam potuit sibi & alijs conseruando rectitudinem iustitiæ gratuite. Non tamen fuit essentialiter ipsa gratia gratum faciens, quia illam recuperauit homo per baptismum, non autem originalem iustitiam &c. Hæc ille. Sed aduertenti apparet, quod ista ratio non concludit, quin iustitia originalis includeret gratiam gratum facientem, sed hoc solum concludit quod non sola gratia gratum faciens erat iustitia originalis, sed vltra eam aliud includebat. Vnde quia baptismus restituit gratiam huiusmodi, & non illa alia, quæ erant de ratione talis iustitiæ, ideo non restituit integre iustitiam originalem, sed vltra eam partem in præsentia. Vnde S. Thom. de malo. q. 4. art. 2. in solutione secundi argumenti in contrarium sic dicit. Iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc, quod superior pars animæ coniungitur Deo, per cuius priuacionem inerat reatus culpæ, sed non quantum ad hoc, quod rationi subijciatur inferiores vires, & ex huius defectu est concupiscentia, quæ manet post baptismum. Hæc ille. Ad secundum dicitur, quod responso, quam dat ad argumentum S. Thom. non valet, quia cum potentia animæ non vniantur carni, potissime voluntas, si peccatum originale non esset in essentia animæ, sed in potentij, nullo modo peccatum originale contraheretur ex vnione animæ ad carnem. Vnde S. Thom. de malo. q. 4. art. 4. sic dicit. Peccatum originale aliquo modo est in essentia animæ, & in potentij, quia defectus

Dist. 26. conclus. 2.

Iustitia originalis proprie importat rectitudinem voluntatis quam virtutum sensitiuarum.

Iustitia originalis non integre restituitur per baptismum.

antequam decederet fuerat purgatus ab originali peccato post talem suscitacionem erit fomes in eo, sicut prius, sed non habebit rationem peccati originalis, quia plura requiruntur ad peccatum originale quam fomes vel rebellio. Nec tamen sequitur, quod fomes remanserit in corpore mortuo, nisi in potentia remotissima. Sed ideo iterum habet fomitem, quia ille remanserit in anima separata in virtute, & in radice, sicut & potentia anime. Vnde breuiter fomes vel concupiscentia, quantum ad illud, quod dicit absolute & positue, est quid consequens ex principijs nature in puris naturalibus considerate. Sed quantum ad illud, quod dicit priuatiue pertiōens ad culpam vel pœnam peccati originalis, causatur instrumentaliter à femine patris. De hoc Sanctus Thomas 2. sentent. distinctio. 31. questio. 1. artic. 2. in solutione tertij sic dicit. Si aliquis diuina virtute ex digito formaretur, originale non contraheret, & nihilominus haberet omnes defectus, quos habent qui in originali nascuntur, tamen sine ratione culpæ, quod patet. Poterat enim Deus à principio quando condidit hominem etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione suæ nature relinqueret, vt scilicet mortalitatis & passibilis esset, & pugnant concupiscentibus ad rationem sentiens, in quo nihil humane nature derogatur, quia hoc ex principijs nature consequitur. Nec tamen isti defectus in eo rationem culpæ vel pœnæ habuissent, quia non per voluntatem talis defectus causatus esset. Similiter dico, quod in isto, qui esset ex digito generatus, talis defectus esset, si principijs nature suæ relinqueretur, nisi Deus gratis hoc sibi vellet cōferre, quod primo homini contulit. Nec isti defectus ex voluntate primi hominis procederent, quia defectus non causatur ex voluntate primi parentis, nisi in eis, qui ab eo naturam accipiunt, non autem aliquis accipit naturam à materia, sed à generante. Vnde cum iste sit ab Adam solum materialiter, non autem sicut à principio actiuo ab eo descendat, constat quod natura humana ab eo non accipit, nec per eum incurrit prædictos defectus, & ideo rationem culpæ vel pœnæ non habebunt, cum non comparentur ad voluntatē sicut ad causam. Hęc ille. Ex quibus patet ad dubium Scoti. Ad secundum principale eiusdem quo ad primam formam ibidem factam dicitur primo, quod caro pueri in instanti infusione non maculat animam aliquid effectiue sibi imprimendo, quod sit positium absolutum, quia nec peccatum originale secundum S. Tho. est tale quid. Dicitur secundo, quod caro pueri dicitur maculare animam defectiue illo modo quo subiectū inabile indispōitū potest dici maculare formam sibi impressam ab agente, in quantum forma nō recipitur ibidem in sua puritate & virtute, sed defectiua & imperfecta. Dicitur tertio, quod licet anima Adæ maculauerit carnē propriam & alienam, & iterum caro inficiat animam, & vtraque causa sit equiuoca suo effectui, nō tamen quilibet est totalis, nec eodem modo causans. Nam anima Adæ per suam voluntatem tanquam causa principalis causauit infectionem carnis. Caro autem non inficit animam vt causa principalis, sed potius sicut causa instrumentalitatis mora ab Adam. Item anima Adæ in tali infectione primo fuit causa totalis, cum scilicet infecit propriam carnem. In ceteris vero infectionibus non est causa totalis, sed partialis, quia non inficit carnes aliorum nisi mediante femine, nec alias animas nisi mediante carne, & sic nō est ibi illa circulatio, de qua timet arguens. Dicitur quarto, quod potentia pure corporalis potest immutare voluntatem præsentem defectiue, immo etiam essentiam animæ tanquam agens partiale, & cum hoc instrumentale, quia illo modo phantasma immutat intellectum possibitem. s. virtute intellectus agentis. Dicitur quinto, quod in essentia anime non potest esse culpa actualis, sed culpa originalis, quæ importat priuationē perfectionis perfectentis essentiam anime, & eius potetias potest esse non solum in potentijs anime, sed etiam in essentia anime, vt prius dictum fuit. Ad secundam formam dicitur, quod ideo anima Adæ potius infecit carnem propriam quam alie anime, quia ista infectio non est per impressionem absolutam positam, sed per subtractionem illius. Caro autem Adæ habebat aliqua virtutem positam supernaturaliter sibi datam, quæ poterat tolli per peccatum. Carnes autem aliorum hominum nunquam tale donum habuerunt, &

Caro proli inficit animam dum introductur non quod de se effectiue sed defectiue.

ideo nunquam per peccatum tale donum perdere poterunt. Qui enim nunquam fuit indutus, nunquam potuit spoliari, quia spoliatio supponit indutionem, vnde istud argumentum parum valet. De prædictis S. Thom. secundo sententiarum distinctio. 31. questio. 1. artic. 1. sic dicit. In progressu originalis peccati ordo seruat, quod persona naturam infecit per actum proprium, & nature infectio in persona secundario transiuit, quæ à persona peccante propagatur, quod qualiter sit, videndum est. Sicut enim prius dictum est hoc Deus nature humane in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, vt esset in ratione rectitudo, quæ est originalis iustitia, quæ sine assistentia aliqua viribus inferioribus imprimere possit. Et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo iuste per ingratiudinem inobediencie subtraçtum est. Vnde factum est, vt primo homine peccante natura humana, quæ in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, vt consideret secundum conditionem suorum principiorum, & per modum istum ex actu persone peccantis in ipsam defectus transiuit. Et quia natura deficiens ab eo, quod gratis impensum erat, non potest causare hoc, quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem, ideo sequitur, quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem, naturam in simili defectu suscipiat. Actus enim persone secundum conditionem suæ nature procedit, & vltra non extenditur, & inde est, quod defectus in ipsam personam generatam redundat. Sed ratio culpæ inde venit, quia illud, quod gratis collatum fuit ipsi Adæ, scilicet originalis iustitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed in quantum talem naturam habebat, vt omnes, scilicet in quibus talis natura inueniretur ab eo accepta, tali dono potiretur, & ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis iustitia propagata fuisse. In potestate ergo nature erat, vt talis iustitia in ea seruaretur, sed tamen per voluntatem persone extensis in natura factum est, vt hoc perderetur, & ideo hic defectus comparatus ad naturam, rationem culpæ habet in omnibus, in quibus inuenitur cum natura accepta à persona peccante. Et quia per originem carnis defectus iste naturaliter generatione traducitur simul cum natura, ideo etiã culpa originalis per originem carnis traduci dicitur. Quia ergo per voluntatem persone ratio culpæ ad naturam transiuit, ideo dicitur persona infecisse naturam. Quia vero in personis alijs est originale peccatum à persona generantis, non est ratio culpæ ex ipsis, cū non propria voluntate peccatum incurrant, sed in quantum natura talem cum ratione culpæ recipiunt. Inde est etiam, quod infectio ista ex inordinata voluntate primi parentis, in ipso quidem primo parente fuit dupliciter, scilicet per modum peccati actus, in quantum eam per propriam voluntatem contraxit, etiam vterius per modum peccati naturalis, in quantum natura in eo infecta est. In sequentibus autem non est nisi vt peccatum naturale. Hęc ille. Item expressus ad propositum solutionis vltimo d. 2. dicit idem 2. sen. distinctio. 33. questio. 1. arti. 1. in solutione tertij. In Adam (inquit) fuit natura integra dotata munere, quod Deus humane nature gratis contulerat. Vnde per peccatum ipsius potuit natura humana corrumpi in ipso, & per consequens in omnibus, qui naturam humanam ab eo acceperunt, quia genitum accipit naturam à generante, qualem generans habet. In alijs autem hominibus inuenitur naturam corruptam, vnde illius corruptionis vterius peccatum causa esse non potest, sicut quod semel mortuum est, iterum non occiditur. In quoenque autē homine fuisse inuenta natura humana integra, per peccatum illius poterat corrumpi in eo, & in his, quæ ab eo descendere. Vnde patet, quod seruat eadem relatio omnium hominum ad naturam humanam. Hęc ille. Ex quibus omnibus patet, quod positio S. Tho. non ponit in carne vel in femine talem qualitatem morbidam habente esse ratū & fixum, à qua effectiue causetur infectio peccati originalis in anima eo modo, quo ponit Gregor. de Arimino. Et similiter non ponit in carne vel femine esse solam priuationem, ad quam consequatur priuatio vel anima, vel ratio culpæ, & reatus, sed ponit, quod in femine paterno est virtus quædam intensionalis traductiua defectiui in carne, & in anima prolis. In carne quidem cum ratione pœnæ,

Infectio originalis in Adam dicitur, in ipso autem defectu dicitur in modo istum.

pœnæ, in anima vero & eius potentijs virtutis & vitij susceptiuis cū ratione culpæ & pœnæ, & reatus pœnæ æternæ. Et totū hoc procedit ab Adam sicut à causa efficiente principali remouente prohibens, à femine vero sicut à causa instrumentali. Ad argumentum pro parte questionis affirmatiue patet responsio per prædicta, quia peccatum originale aliquo modo est in carne, vel in carnali femine, non quidem sicut in subiecto, sed sicut in causa instrumentali. Et puto quod quicquid S. Thom. dixerit in 2. sentent. mens sua vltima fuit, quod cum dicitur, quod caro inficit animam, hoc intelligi debet non proprie de carne, cui anima vnitur, sed de carne patris, vel de femine carnali. Quod videtur per illud, quod dicit prima sententia. q. 81. artic. 4. in solutione secundi, vbi sic dicit. Caro non inficit animam nisi in quantum est principium actiuum in generatione. Hęc ille. Constat autem quod sola caro paterna est huiusmodi principium, non autem caro prolis. Et hæc de questione sufficiant. De qua benedictus Deus, Amen.

DISTINCTIO XXXII. Q V A E S T I O I.

Utrum omnes anime humane ab origine sint æquales.



IRCA trigessimam secundam distinctionem 2. sent. quaeritur. Utrum omnes anime humane ab origine sint æquales. Et arguitur quod non, quia videmus vnum hominem naturaliter subtiliorem altero, sed hæc diuersitas non potest esse ex parte corporis, vt probabo: igitur minor probatur, quia si diuersitas subtilitatis intellectuum esset ex parte corporis, hoc esset, quia intellectus vitur corpore vt subiecto, vel vt obiecto. Non est dicendum, quod vitatur corpore vt subiecto, quia non est virtus organica, nec quæ vitatur eo vt obiecto, quia eodē obiecto proposito in fantasia duorū eodē modo disposita contingit vnum subtilius intelligere quā alterū: igitur &c. In oppositum arguitur, quia sicut dicitur 3. Metaphysic. si quis æqualiter prædicatur de indiuiduis, sed istud non est nisi forme substantiales secundum se essent æquales: igitur & cetera.

In hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum ponitur talis conclusio. In animalibus rationalibus sunt diuersi gradus, eiusdem tamen speciei. Hanc conclusionem probat S. Tho. 2. sentent. distinctio. 2. questio. 2. articulus 3. vbi sic dicit. De anima & de angelis duplex est opinio. Quidam enim dicunt animam & angelum ex materia & forma compositū, vel ex aliquibus duobus, quæ sunt partes essentia eius, & secundum hoc forte posset aliquis non dū inueniri, quo assignetur differentia animarum & angelorum, vt sint plures in specie vna, etiam ex seipsis, quia vnitas speciei erit ex principio formali in ipsis, diuersitas autem indiuiduorum erit ex parte materialis principij, & ex eius diuersitate. Et ex hoc posset etiam gradus in ipsis quidam nobilitatis attendi. Et hoc videtur verba magistri sonare, qui dicit, eo modo in animalibus esse differentiam, quo & in angelis est. Sed quia supra dictum est secundum aliam opinionem, quod anima & angelus sunt nature simplices, & non est in eis compositio nisi ex esse, & quod est, ideo oportet, quod quæcunque differentia in eis est ex seipsis, quod sit formalis differentia, & speciei diuersitatem inducens, & propter hoc etiam dictum est, quod in angelis tot sunt species quot indiuidua, & ideo non est possibile, vt differentia animarum ponatur ad modum illum, quo distinguuntur gradus in natura, cum omnes anime rationales vnus speciei sint, & solo numero differant. Omnis autem talis diuersitas ex materia causatur, & ideo cum anima non habeat materiam partem sui oportet quod diuersitas & distinctio gradus in animalibus causetur ex diuersitate corporis, vt quāto corpus melius com-

Distinctio non naturalis inter animas humane & distinctio non gradus in

plexio natorum fuerit, nobiliorem animam sortiat. Cum omne, quod recipitur ab alio per modum recipientis sit receptiuum. Et hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his, quæ diuersi generis sunt, quorum vnum quodque inuenitur tanto nobilius genus anime parti cipare, quanto corpus eius ad nobilius genus complexionis pertingit, vt in hominibus, & brutis, & plantis apparet. Vnde etiam in his, quæ sunt vnus generis, ex hoc contingit diuersitas animarum, quod est in corporibus diuersitas. Hoc etiam apparet ex signo boni intellectus, vt ostendit Philosophus secundo de anima dicens, eos qui sunt boni tactus & molles carne, aptos mente esse. Bonitas autem tactus ex æqualitate complexionis contingit, quia oportet, vt instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium, & quantum magis prouenit ad medium, tanto melior erit tactus. Vnde patet, quod ex diuersitate corporis, animarum diuersitas resultat. Hęc ille. Item primo sententiarum distinctio. 8. questio. 5. articulus 2. in solutione sexti sic dicit. Quamuis indiuiduatio animarum dependeat à corpore quantum ad suum principium, non tamen quantum ad suum finem, ita quod cessantibus corporibus cesset indiuiduatio animarū. Cuius ratio est, quia cum omnis perfectio in finem datur materiam secundum capacitatem suam, natura anime infunditur diuersis corporibus non secundum eandem nobilitatem & puritatem. Vnde in vnoquoque corpore habet esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum quamuis acquiratur anime in corpore, nō tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus, vnde remotis corporibus adhuc remanebit vnicuique anime esse suum terminatum secundum affectiones vel dispositiones, quæ consecute sunt ipsam, prout fuit perfectio talis corporis & cetera. Hęc ille. Item prima parte. q. 85. articulus 3. Quanto (inquit) corpus est melius dispositum tanto meliorem sortitur animam, quod manifeste apparet in his, quæ sunt secundum speciem diuersa, cuius ratio est, quia actus & forma recipitur in materia secundum materiam capacitatem. Vnde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, foriuntur animam maioris virtutis in intelligendo. Vnde dicitur in secundo de anima, quod molles carne bene aptos mente videmus. Hęc ille. Ex quibus potest talis ratio colligi. Formæ naturaliter proportionate suis susceptiuis secundum inæqualitatem susceptiuorū habent inæqualitatem inter se, sed anime humane sunt huiusmodi formæ naturaliter suis susceptiuis proportionate, & recipiuntur in susceptiuis inæqualibus, & inæqualiter dispositis: igitur & cetera. Et in hoc primus articulus terminatur. Quantum ad secundum articulum arguendum est contra conclusionem. Vnde Durandus contra hanc determinationem sic inquit. Aequalitas vel inæqualitas animarum potest attendi dupliciter, scilicet secundum perfectiones earum gratuitas, & secundum perfectiones naturales. Si quaeratur de æqualitate animarum quo ad perfectiones gratuitas, sic dicendum est, quod anime non sunt æquales ab origine, sed inæquales, quia cum hæc perfectiones dependant ex sola liberalitate diuina, communicat eas quibusdam, & quibusdam non communicat, vt placet. Et quibus communicat, communicat equaliter vel inæqualiter secundum suum beneplacitum. Et per hunc modum anima Christi ab origine excessit omnes animas in donis spiritualibus. Ab instanti enim sue creationis perfecta fuit donis gratiæ & gloriæ, quod alteri nemini concessum est. Isto modo etiam anima Adæ, & anima Eug. quæ creatæ sunt eum originali iustitia, fuerunt perfectiores animabus omnium posterorum, quæ statim vt sunt creatæ, sunt obnoxie peccato originali. Et dico istud esse ab origine quo ad tempus, quia nō prius duratione fuerunt quam essent sub ista inæqualitate. Et sic videtur, quod conclusio prima diminute procedat nō assignando aliam inæqualitatem nisi ratione corporum. Secundo. Quia si anime comparantur quo ad perfectiones naturales, tunc est distinguendum, quia vel comparantur ad suas essentias, vel quo ad suas proprietates naturales essentia consequentes, aut quo ad proprietates communes toti composito, vel subiecto, sicut sunt potentia vegetatiue & sensitiuæ, aut quo ad proprietates proprias ipsi anime, in quibus nō communicat corpori, vt subiecto, sicut sunt intellectus & volun-

is causatur, ex diuersitate corporis.

Tex. com. 94.

Indiuiduatio animarum, rationalem dependet à corpore quantum ad suum principium, non autem quantum ad suum finem.

Tex. com. 94.

& voluntas. Si comparentur quo ad proprietates toti com-
posito communes, sic non omnes animæ sunt æquales ab
origine, immo in vna sunt nobiliores & perfectiores poten-
tiæ sensitivæ & vegetativæ quàm in alia. Cuius ratio est,
quia sicut diversitas actuum transeuntium in aliud secundum
rem provenit ex diversitate principij actiui, vel ex di-
versâ dispositione subiecti receptivi, sic diversitas actuum
transeuntium in aliud solum secundum rationem provenit
ex diversâ perfectione principij elicitive, vel ex diversâ re-
presentatione obiecti, sed actus sensitivæ & vegetativæ po-
tentie sunt diversi & inæquales in perfectione, quia vnus
perfectius, & clarius videt, & audit acutius quàm alius: er-
go istud est vel ex diversitate potentie cognitivæ, vel ex di-
versitate obiecti. Non ex diversitate obiecti, quia id ob-
iectum modo representatum videtur, vel auditur perfectius
ab vno quàm ab alio: igitur ex diversitate potentie, non
sunt ergo æquales, sed potius inæquales. Et istud videtur
multum sufficere ad salvandum articulum Parisiensem, qui di-
cit sic. Dicere animam Christi non esse nobiliorem anima
Iudæ, error est. Hic enim articulus dicit, quod animæ sunt
inæquales, sed non determinat in quo: igitur conclusio præ-
cedens videtur diminute tractare inæqualitatem anima-
rum, cum de hoc nihil dicat. Tertio. Quia si animæ compa-
rentur quantum ad proprietates proprias ipsi animæ, vt po-
nit tua conclusio, quæ sunt intellectus & voluntas, sic dif-
ficile est videre, quomodo inter duas animas sit inæquali-
tas perfectionis quantum ad has duas potentias, nisi ponatur
inter eas inæqualitas quo ad essentias, quia huiusmodi
potentie respiciunt essentiam animæ tanquam propriam,
& per se subiectum, cui insunt inseparabiliter, vnde sunt in
anima separata sicut in coniuncta, & ideo non videtur, qd
in talibus potentijs possit esse inæqualitas, nisi ponatur in-
equalitas in animabus quo ad essentias, quod sic potest pro-
bari. Si in talibus potentijs esset inæqualitas, hoc esset ex
parte subiecti, vel ex parte agentis. Subiecto enim & agen-
te eodem modo se habentibus, necesse est effectum eodem
modo se habere, sed talis inæqualitas non potest esse ex par-
te subiecti, nec ex parte agentis: igitur &c. Minor probatur.
Primo qd ex parte subiecti non possit esse talis inæqualitas
supposita equalitate animarum quo ad essentias, quia quæ-
libet subiecti non potest esse causa inæqualitatis proprietatum,
quia identitas vt sic non est causa diversitatis, nec quæ-
libet inæqualitatis. Nec ex parte agentis, quia quævis Deus
creans animas posset in animabus equalibus quo ad essen-
tias communicare inæquales proprietates, seu potentias, si
tamen rerum natura hoc permitteret, tamen sicut dicit Bea-
tus Aug. super Genes. ad litteram, in institutione rerum, &
eadem ratio est in creatione vel productione animarum, quæ
sunt a solo Deo, non est querendum quid Deus possit, sed
quid natura rerum permittit. Cum igitur equalitas in es-
sentijs animarum non requirat inæqualitatem potentiarum,
sed potius oppositum, non est probabile, qd in animabus equa-
libus sit essentiam sit inæqualitas potentiarum per se, & inse-
parabiliter consequentium essentias. Si ergo possibile est
inæqualitatem esse in animabus in essentias, sequitur qd &
in potentijs illis. Si vero non, nec in illis potentijs, ideo de
hoc inquirendum est. Quarto igitur loco arguit, qd in ani-
mabus nullo modo possit esse inæqualitas essentiarum, nec
in quibuscunque formis essentialibus. Quia in quibuscun-
que formis eiusdem speciei est dare perfectius & imperfec-
tius nobilius & ignobilius secundum intensionem, inest
dare magis & minus, pprie dicta. Et hoc apparet ex 7. Phys.
vbi dicitur, qd propria comparatio secundum magis & mi-
nus est eorum, quæ participant vnam formam secundum
speciem, sed secundum alium gradum. Sed si in animabus
est inæqualitas quo ad essentiam secundum perfectius & im-
perfectius, nobilius & ignobilius, talis inæqualitas esset in
eadem specie, & secundum intensionem, quia in formis, ex-
cepta quantitate, non est alius gradus nisi secundum inten-
sionem: ergo secundum formas substantiales esset dare ma-
gis & minus, & sic vnus ignis diceretur magis ignis quàm
alius, & vnus homo diceretur magis homo quàm alius, quod
nullus dicit, & est contra Philo. in prædicamentis, & vbi-
cunque loquitur de hac materia. Quarto ad idem: Quia
si in formis substantialibus esset talis gradus, hoc esset vel

Utrem animæ
humane sint
æquales quan-
tum ad pro-
prietates ani-
mæ proprias

Tex. com. 99.
Vtrum plures
formas substi-
tiales eiusdem
speciei possint
esse inæqua-
les secundum
essentiam.

ex parte subiecti, vel ex parte agentis, vel ex parte dispo-
sitionum præcedentium, vel concomitantium introductio-
nem forme substantialis in materia. Non ex parte subiecti,
quia materia, in qua immediate recipitur forma substansi-
alis cuiuslibet rei generabilis & corruptibilis, non habet
gradus inæqualitatis, ratione quorum possit esse inæquali-
tas in formis, nec secundo ex parte agentis, quia diversitas
agentis vel esset secundum speciem vel secundum numerum.
Si secundum speciem, illa per se non causeret diversitatem
nisi secundum speciem, & non secundum magis & minus
in specie eadem, de qua nunc querimus. Si vero diversitas
agentium esset solum secundum numerum, vel illa agentia
essent equalia, & sic non causerent, nisi æquales effectus. Vel
essent inæqualia, & differentia secundum magis & minus,
tunc querendum esset de causa istius differentie, quia vel
esset ex parte subiecti, vel ex parte agentis, vel dispositionum,
sicut prius, & proceditur in infinitum, quod est in cõueniens.
Nec tertio hoc esset ex diversitate dispositionum, ex qua
causa tenentes oppositum sumunt probabilius argumen-
tum dicentes, qd actus actiuorum sunt in patiente bene di-
sposito. Propter quod cum materia plus & minus dispo-
natur, recipitur in ea forma perfectior vel imperfectior.
Vnde in corpore minus disposito recipitur ignobilior ani-
ma, vt dicitur, & in corpore melius disposito nobilior. Istud
autem non valet, quia si ex parte dispositionum esset inæ-
qualitas formarum substantialium non minus, immo ma-
gis esset ex parte dispositionum existetium in materia cum
forma, quàm ex parte dispositionum præcedentium intro-
ductionem forme, quia illæ corruptuntur in aduentu for-
mæ, sicut carum subiectum. Nunc est ita, qd ex parte dispo-
sitionum concomitantium formam in materia non potest
argui inæqualitas formarum substantialium, alioquin eum
in eodem supposito pro alio & alio tempore sunt dispo-
sitiones inæquales, sequeretur qd alio & alio tempore eadem
forma substantialis esset nobilior, & ignobilior, quod est ab-
surdum: ergo ex parte dispositionum non potest argui ta-
lis inæqualitas formarum. Sexto ad idem, & est confirma-
tio præcedentis. Quia dispositiones materie non redun-
dant in forma, quæ non educitur de potentia materie, nisi
forte quantum ad operationes, in quibus indiget materia,
seu corpore, sed anima humana potest esse talis forma, quæ
non dependet: quantum ad esse à materia, nec à corpore, nec
educitur de potentia materie, quamvis dependeat à corpo-
re quantum ad aliquas operationes sensitivas & vegetati-
vas: ergo ex dignitate dispositionum materie, vel corpo-
ris potest solum argui diversitas animarum, quantum ad præ-
dictas operationes, & non quantum ad eorum essentias. Hæc
Durandus. Contra eandem arguit Henricus 3. quolib. q. 5.
vbi sic dicit. Triplex est genus forme. Vnum pure spiritua-
lis non vniuersalis materie, vt essentia angelorum secundum
corpora nullo modo à materia separabilis, vt forme ma-
teriales, tertium pure spirituales materie vniuersalis, & tamen à
materia separabilis, vt anima rationalis. Quantum ad pri-
mum genus forme determinatur, q. 8. Met. q. quemadmo-
dum in numero non erit magis & minus, nec in substantia,
quæ est quasi forma, nisi sit substantia, quæ sit cum materia.
Vnde dicit Commentator, qd sicut forma numeri non sus-
cipit magis & minus, ita nec forma substantialis. Non enim
est homo vnus maioris humanitatis quàm alius secundum
formam. Sed si fuerit, erit hoc in qd forma est in materia.
Ex quo patet, qd si plura supposita angelorum sunt sub vna
specie, quod in Phil. non ponebat, oportet ea omnino equa-
lia esse, cum ratio speciei in indiuisibili consistat, & in quoli-
bet sit totum esse speciei, & per consequens omnes proprie-
tates speciem consequentes. Vnde si differant hoc erit per
pprietates à causa exteriori collatas, vt plura dona gratia-
rum vni collata quàm alteri, quod licet Philo. non conce-
deret nobis, nullum inconueniens esset. Per omnia vñ idem
esse dicendum in animabus rationalibus, quamuis corpo-
ribus vni antur. Totum esse speciei in quolibet supposito
animæ consistit, & quælibet anima non aliud quàm ipsa spe-
cies esse videtur. Nec obstat qd non nisi in corpore creantur.
Tum quia Deus posset ipsas extra corpora creare, vnde qd
accipiat esse suum in corpore accidit eis. Tum quia indiui-
duatio non fit per aliquod accidentale realiter diuersum à
specie.

A. D. D. L. Ex font. 2. ad.

Tex. com.

Formas
substantiales
eiusdem spe-
ciei esse inæ-
quales quo ad
esse in eis, nisi
sint intelli-
guntur.

specie. Ad idem arguit Bern. de Gannaco ibidem primo.
Quia si vna anima sit nobilior alia in substantiabus, aut
hoc esse quantum ad substantialem pertinentiam ad speciem,
aut quantum ad pertinentiam ad indiuiduum, sed nec sic igi-
tur nullo modo. Minor probatur. Et primo quo ad pri-
mam sui partem. Tum quia quicquid de substantiabus
pertinentibus ad speciem pertinet ad vnam animam, perti-
net ad quamcumque aliam, & ideo nihil de substantiabus
speciei potest habere vna anima, quod non habeat alia. Tum
quia essentia speciei in indiuisibili consistit, & ideo si vna
anima sit nobilior alia in his, quæ pertinent ad speciem, mu-
tabit primam speciem, sicut vnitas addita trinario mutat spe-
ciem trinarium: ergo illæ duæ animæ non essent eiusdem spe-
ciei, quod patet esse falsum. Tum quia cum non sint pon-
di gradus in forma substantiali nihil essentialis potest esse
in vna anima, quod non sit in alia, & sic omnes animæ sunt
æqualis nobilitatis quantum ad omnia, quæ pertinent ad
speciem, siue sint essentialia sine accidentalia per se conse-
quentia speciem: secundo probatur eadem minor, si loqua-
mur de animabus quantum ad perfectionem essentialem &
substantialem quam habent in indiuiduo, quia vna anima non
sit perfectior alia, quia indiuidua non addunt aliquid sub-
stantiale supra speciem. Non formam, quia forma specifica
est vltima forma, vnde Sortes non addit supra hominem
aliquam formam substantialem, quia forma hominis, vnde
homo est homo, est anima rationalis, & hæc eadem est
forma Sortis: ergo cum vna anima non sit nobilior alia in
substantiabus pertinentibus ad speciem, nec erit etiam in
substantiabus pertinentibus ad indiuiduum. Eadem enim
substantialem pertinent ad speciem & ad indiuiduum. Secun-
do arguit. Quia si daretur oppositum, hoc maxime videtur
de anima Christi, sed hoc non debet moueri, quia ani-
ma Christi quantum ad substantialem, aut essentialiam directe
non est nobilior alijs, sed in hoc qd assumpta est ad esse di-
uinum & substantificata in supposito diuino, & sic nobi-
lior est etiam quàm angelus. Sed hæc nobilitas non est ei
essentialis, sicut nec assumptio, nec omnino accidentalis,
quia assumpta est ad esse diuinum, esse autem substantiale
non est omnino accidens, immo reducitur ad genus essen-
tiale, cuius est esse: secundo quia corpus, cui vnita fuit, fuit
optime dispositum quantum ad dispositiones, quæ respi-
ciunt animam, in quantum est forma corporis, quia quan-
tum erat de se, diu poterat viuere, & quantum ad dispo-
sitiones, quæ respiciunt animam, in quantum est motrix cor-
poris, quia corpus illud fuit optime dispositum ad omnia
opera anime. Et ista fuit bonitas naturalis, in qua Christus
excessit omnes homines alios, vt creditur: secunda fuit bo-
nitas supernaturalis in dono gratiæ. Et sic non incidimus
in articulum Parisiensem, quia simpliciter dicimus animam
Christi nobiliorem omni alia anima illo triplici modo præ-
dicto. Hæc ille. Et in hoc secundum articulum terminatur.
Quantum ad tertium articulum restat prædictis obie-
ctionibus respondere. Et ideo ad prima tria argumen-
ta Durandi dicitur, quod verum concludunt, sed non con-
tra nos. Nam primum concludit istud verum, qd animæ hu-
manæ in sua origine sunt inæquales quo ad perfectiones
gratias supernaturaliter eis collatas: secundum conclu-
dit istud verum, qd anime humanæ ab origine sunt inæqua-
les quo ad proprietates & potentias naturales communes
toti composito: tertium concludit hoc verum, qd potentie
imateriales & abstractæ subiectiue solam essentiam animæ
informantes, cuiusmodi sunt intellectus & voluntas, non
possunt naturaliter esse in diuersis animabus inæquales, nisi
animæ, à quibus tales potentie fluunt sint quo ad suas es-
sentijs aliquantulum inæquales. Et totum hoc conceditur,
tam antecedens, quàm consequentia, quàm consequens.
Ad quartum & sequentia dicitur, qd duas animas, aut duas
formas substantiales vnus & eiusdem rationis vel speciei
specialissimè esse inæquales quo ad suas essentias potest in-
telligi tripliciter. Primo modo, quia vna illarum habet plu-
res partes diuersarum rationum eius essentiam constituen-
tes quàm habeat alia, vt puta aliud genus, vel aliam differen-
tiam, vel aliam formam, aut formale, aut aliam materiam, vel
materiale a terius rationis quàm habeat alia, & iste intelle-
ctus falsus est. Secundo modo, quia vna illarum cõstituta

est ex pluribus partibus eiusdem rationis quàm alia, per quæ
modum Ochanistæ & Scotistæ, & multi alij ponunt inten-
sionem & remissionem in formis accidentalibus dicentes
illam albedinem esse intensiorem, quia habet plures partes
vnus rationis in eodem subiecto, & sic adæquato consti-
tuentes eam, & similiter hic intellectus falsus est. Tertio mo-
do, quia vna illarum habet & dat perfectius esse substantiale
quàm alia, & plus actu subiecti quàm alia, & magis par-
ticipatur à subiecto quàm alia. Talis autem participatio ma-
ior vel minor formæ à sua materia, vel subiecto non est aliud
nisi esse, quod dat forma subiecto suo, & isto modo conce-
ditur, qd duæ animæ sunt inæquales quantum ad suas essen-
tias, id est quantum ad aliquid ad hærens essentia, & quantum
ad illud, quod est actus essentia. Et hunc credo fuisse intel-
lectum B. Tho. in hac materia. Tunc ad formam quarti ar-
gumenti negatur maior. Nam ad hoc, qd secundum aliquam
formam sit dare, proprie loquendo magis & minus, non suf-
ficit qd in specie talis formæ sit reperire perfectius & imper-
fectius nobilius & ignobilius, sed vltra hoc requirit, qd ta-
lis forma eadem numero possit subiectum suum perficere,
nunc plus, nunc minus, & dare diuersa esse subiecto suo suc-
cessiue, quorum vnus sit alio perfectius, quod non contin-
git de aliqua forma substantiali, sed solum de accidentali.
Et de hoc B. Thom. prima secundæ q. 52. artic. 1. Augmen-
tum (inquam) sicut & alia ad quantitatem pertinentia à quan-
tibus corporalibus ad res spirituales intelligibiles trans-
feruntur propter cõnaturalitatem intellectus nostri ad res
corporeas, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem
in quantitibus corporeis aliquid magnum secundum qd
ad debitam perfectionem quantitatis producit. Vnde
aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non re-
putatur magna in elephante. Vnde & in formis aliquid di-
citur magnum ex hoc, qd est perfectum. Et quia bonum ha-
bet rationem perfecti, propter hoc in his, quæ non mole ma-
gna sunt idem est esse maius, quod melius, vt August. dicit
8. de Trinitate. Perfectio autem formæ dupliciter potest con-
siderari. Vno modo secundum ipsam formam. Alio modo
secundum qd subiectum participat formam. In quantum igitur
tur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam,
sic dicitur ipsa esse parua vel magna, parua vel magna
sanitas, vel scientia. In quantum vero attenditur perfectio
formæ secundum participationem subiecti, dicitur magis
& minus, parua magis aut minus alio vel sanum. Non au-
tem ista distinctio procedit secundum hoc, qd forma habeat
esse præter materiam, aut subiectum, sed quia alia est confi-
deratio eius secundum rationem sue speciei, & alia secun-
dum qd participatur in subiecto. Secundum hoc igitur cir-
ca intensionem & remissionem habituum & formarum fue-
runt quatuor opiniones apud Philo. vt Simplicius narrat
in commento prædicamentorum. Plotinus enim & alij Pla-
tonici ponebant ipsas qualitates & habitus suscipere magis
& minus propter hoc qd materiales erant, & ex hoc habe-
bant indeterminationem quandam propter materie infinita-
tatem. Alij vero in contrarium ponebant, qd ipse qualita-
tes & habitus secundum se non recipiebant magis & minus,
sed qualia dicuntur magis & minus secundum diuersam par-
ticipationem, puta qd iustitia non dicitur magis & minus,
sed iustum, & hanc opinionem tangit Aristot. in prædica-
mentis. Tertia fuit opinio Stoicorum media inter has. Po-
suerunt enim qd aliqui habitus secundum se recipiunt ma-
gis & minus, sicut artes, quidam autem non, sicut virtutes.
Quarta autem opinio fuit quorundam dicentium, qd forme
& qualitates immateriales non recipiunt magis & mi-
nus, materiales autem recipiunt. Vt igitur huius rei veritas
manifestetur, considerandum est qd illud secundum qd ali-
quid speciem fortitur, oportet esse fixum & stans, & qd indi-
uisibile, quæcumque enim ad illud attingunt sub specie con-
tinentur, quæcumque autem recedunt ab illo in plus vel in
minus pertinent ad aliam speciem perfectiorem, vel imper-
fectiorem. Vnde Philo. dicit 8. Metaphys. qd species rerum
sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat
speciem. Si igitur aliqua forma, vel quæcumque res secun-
dum se ipsam speciem fortitur, vel secundum aliquid sui,
necesse est, qd secundum se considerata habeat determinatam
rationem, quæ neque in plus excedere, neque in minus de-
ficere

Ad hoc quod
secundum ali-
quam formam
aliquid dica-
tur secundum
magis & mi-
nus requiritur.

Opiniones
quatuor apud
antiquos cir-
ca intensionem
& remissionem
formarum.

Tex. com. 10.
Alia forma
magis & mi-
nus non susci-
piit secundum
se, quæ iam in
nec huius
plu in sub ec. o
quædam vero
suscipit hæc
vtrouque mo-
do, quæcumque
autem nulle.

ficere possit, & huiusmodi sunt color & albedo, & huiusmodi alie qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud etiam multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt species ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diuersificari in plus vel minus, & nihilominus sunt eadem specie propter unitatem eius, ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem, sicut motus secundum se est intensior & remissior, & tamen eadē species propter unitatem termini, ex quo specificatur. Et idem considerari potest in sanitate. Nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt diuersæ dispositiones esse convenientes. Vnde potest variari dispositio in plus vel in minus, & tamen semper remanet ratio sanitatis. Vnde Philosophus dicit 10. Ethic. quod sanitas ipsa recipit magis & minus. Non enim eadem est commensuratio in omnibus, nec in uno semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Huiusmodi autem diuersæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens & excessum. Vnde si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur maior vel minor. Sicut patet qualiter aliqua forma vel qualitas possit secundum seipsam augeri vel minui, & qualiter non. Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subiecti, sic etiam inueniuntur quædam qualitates vel formæ recipere magis & minus, & quædam non. Huiusmodi autem diuersitatis causam assignat Simplicius ex hoc, quod substantia secundum seipsam non potest recipere magis & minus, quia est ens per se. Et ideo omnis forma, quæ substantialiter participat in subiecto caret intentione & remissione, vnde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis & minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, & figura etiam consequitur quantitatem, inde est quod neque in illis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Vnde Philosophus dicit 7. Physic. quod cum aliquid recipit formam, aut figuram non dicitur alterari, sed magis fieri. Alie vero qualitates, quæ sunt magis distantes à substantia, & coniunguntur actionibus & passionibus, recipiunt magis & minus secundum participationem subiecti. Potest autem magis explicari huius diuersitatis ratio. Vt enim dicitur in 1. ad 2. quod aliquid habet speciem, oportet manere fixam, & stans, & indiuisibile. Duobus igitur modis potest contingere, quod forma non participat secundum magis & minus. Vno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam, & inde est, quod nulla forma substantialis participat secundum magis & minus. Et propter hoc Philosophus dicit 8. Metaphisic. quod sicut numerus non habet magis & minus, sic nec substantia, quæ est secundum speciem, id est in quantum ad participationem formæ specificæ, sed si quid est cum materia, id est secundum materiales dispositiones inuenitur magis & minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc, quod ipsa indiuisibilitas est de ratione formæ, vnde oportet quod si aliquid participat formam, quod participet illam secundum rationem indiuisibilitatis. Et inde est, quod species numeri non dicuntur secundum magis & minus, quia vnaquæque species in eis constituitur per indiuisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum tricubitum, & de relationibus, ut duplicatum triplicatum, & de figuris, ut trigonicum & tetragonum, & hanc rationem ponit Philosophus in predicamentis &c. Hæc ille. Similia dicit in de virtutibus. q. 1. artic. 11. vbi sic ait. Quia perfectio vniuersi cuiusque rei est eius bonitas. Et ideo Augustinus dicit quod in his, quæ non mole magna sunt, idem est esse maius, quod melius, in ueneri autem de forma imperfecta ad perfectam nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum, nam forma actus est, vnde subiectum magis participare formam nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formæ. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formæ, ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum, sed hoc non conuenit in omnibus formis propter duo. Primo quidem ex ipsa ratione formæ, eo quod illud quod perficit rationem formæ est aliquid indiuisibile, puta in numeris. Nam unitas adiecta constituit speciem. Vnde binarius, aut trinaris non dicitur secundum magis aut minus, & per consequens non inuenitur magis & minus in quantitatis, quæ denominantur à numeris

Tex. com. 16.

Tex. com. 10.

puta bicubitum, tricubitum, neque in figuris, puta triangulare & quadratum, neque in proportionabilibus, puta duplicatum triplicatum. Alio modo ex comparatione formæ ad subiectum, quia inhaeret ei modo indiuisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intentionem nec remissionem, quia dat esse substantiale, quod est vno modo. Vbi enim est aliud esse substantiale, alia res est. Et propter hoc Philosophus 8. Metaphisic. similiter diffinitiones numeris. Et inde est etiam, quod nihil prædicatur substantialiter de aliquo cum magis & minus etiam si sit in genere accidentis. Non enim dicitur albedo magis & minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto significantur, quia significantur per modum substantiæ, non intenduntur. Non enim dicitur albedo magis vel minus, sed albus. Hæc ille. Ex quibus patet, quod nulla forma recipit magis aut minus, nisi inhaereat suo subiecto diuisibiliter, & possit dare illi diuersa esse. Item quod nulla forma suscipit magis & minus, nisi subiectum participet eam fortitatem speciem aliunde quam per eam, & ante aduentum eius habeat suam speciem. Et propter hoc nulla forma substantialis suscipit magis & minus, proprie loquendo de suscipere magis & minus. Hoc enim non est aliud quam formam posse intendi & remitti eandem in numero, & posse induci per motum in subiecto. Si quis autem large accipiat magis & minus pro perfectius & imperfectius participari formam in subiecto, tunc conceditur, quod forma substantialis eadem in specie suscipit magis & minus, non autem eadem in numero. Et hoc concedit Scotus in questionibus super Metaphisic. q. 1. o. 11. vbi ponit rationem distinctionem, quod forma substantialis suscipit magis & minus potest intelligi, aut de forma secundum speciem, & hoc vel pro intentione logicali, vel pro esse quidditativo & specifico, aut de forma, ut cum materia, i. cum gradu indiuisibili cum materia reali & sensibili, & hoc dupliciter, quia vel magis & minus feruntur ad idem numero, vel ad diuersa numero, & hoc eiusdem speciei. Et postea ponit tres conclusiones, quarum prima est, quod forma substantialis siue substantia quantum ad esse specificum, siue logicale, siue quidditativum non suscipit magis & minus: secunda est, quod forma substantialis ut in materia hac suscipit magis & minus inferendo magis & minus ad diuersa numero: tertia est, quod ex magis & minus in substantia non sequitur esse motum in illa. Vide illam quoniam, quia multa bona ibidem dicit pro nostra conclusione. Cum autem arguens ex hoc inferat quod tunc vnus homo diceret magis homo quā alius, negatur consequentia, cuius causa est, quia talia nomina substantiua de genere substantiæ important naturam specificam in esse quidditativo & specifico, & quantum ad tale esse forma non suscipit magis & minus. Possent tamen fingi aliqua nomina in genere substantiæ quæ prædicarentur cum magis & minus, quia significarent participationem formæ à subiecto, & non formam in se, ut forte talia, animatus, humanatus, vel similia. Ad quintum concedit tertiū membrum diuisionis ibidem positæ. Et ad eius improbationem dicit negando consequentiam ibidem factam. Cuius ratio est, quia esse substantiale inuariabile est, licet vnus esse substantiale sit perfectius alio eiusdem speciei. Et ideo non oportet quod si secundum diuersitatem dispositionum præcedentiū formam in materia, vel simul cum forma incipientiū sit inæqualitas formarum substantialium, quod à simili secundum diuersitatem dispositionum sequentiū formam intendatur vel remittatur, quia dispositiones præcedentes, vel simul incipientes cum forma aliquem modum causalitatis habent respectu formæ substantialis, non autem dispositiones sequentes, ideo posteriores non variant formam sicut priores. Ad sextum negatur antecedens. Dispositiones enim materiae redundant non solum in formam educatā de potentia materiae, immo in formam vniuersalem materiae, & proportionatam materiae, cuiusmodi est anima humana. Ad primum Henri. dicitur primo, quod auctoritas Phil. falsæ & varie ibidem exponit. Nam Philosophus non loquitur specialiter ibi de substantiis separatis, sed generaliter de omni forma potissime de substantia ad hunc sensum, quod nulla forma quantum ad id quod est de ratione formæ, aut quantum ad esse quidditativum recipit magis aut minus, ut dictum est in distinctione facta in solu. 4. Sed tamen forma substantialis potest suscipere magis & minus quantum ad esse, quod dat materiam vel subiecto. Et de hoc allegatur esse dictum S. Tho. prima secunda. Item in scripto super 8. Metaphisic. sic dicit. Sicut numerus non suscipit magis & minus, ita nec substantia, quæ dicitur secundum speciem, sed forte illa quæ

Tex. com. 11.

Forma sit talis potest esse quidditativum & specificum, aut de forma, ut cum materia, i. cum gradu indiuisibili cum materia reali & sensibili, & hoc dupliciter, quia vel magis & minus feruntur ad idem numero, vel ad diuersa numero, & hoc eiusdem speciei.

Quæ alie dispositiones alio modo conueniunt ad ordinem, ut ad ordinem dicitur in 1. ad 2. quod aliquid habet speciem, oportet manere fixam, & stans, & indiuisibile.

Sicut in numero nec magis & minus, ita nec substantia.

illa quæ dicitur secundum materiam. Sicut enim ratio numeri in aliquo determinato consistit, cui non est ad deder, nec subtrahere, ita nec forma, sed magis & minus contingit ex hoc quod materia magis vel minus præferte participat formam, vnde de etiam albedo non suscipit magis & minus, sed album. Dicitur secundo quod illud, quod ibi dicitur de pluribus superpositis angelorum sub vna specie est nobis tantum inconueniens, sicut fuit philosopho. Dicitur tertio quod non est simile de animalibus rationalibus & angelis, quia anime rationales habent naturalem habitudinem ad corpora, & ideo possunt esse plures anime in eadem specie, non sic de angelis qui nullam naturalem habent habitudinem ad materiam, id eo possunt esse plures in eadem specie solo numero differetes. Dicitur quarto quod indiuiduatio animarum rationalium fit per aliquid accidentale, quod est extra rationem anime, quia, si per quantitatem, ut per principium primum distinctionis, cum ipsa de natura sua sit indiuisibilis in partes eiusdem rationis & omnes alie formæ hoc habent ex quantitate materiæ diuidentem. Vnde anime quæ caularentur extra corpora haberent habitudinem ad corpora in diuiduanda per quantitatem, quod de angelis fingi non potest. Ita sicut præter primum dictum habetur a Ber. de gannaco in impugnatione 3. quolibet Godo. q. 5. Ad secundum dicitur, quod vna anima est perfectior alia in substantialibus pertinentibus ad indiuiduum, non autem in substantialibus pertinentibus ad speciem. Nec improbatio huius ibidem facta valet, quia male & insufficienter accipit huiusmodi excessum anime ad animam. Non enim est propter aliecatem partium alterius rationis, aut eiusdem rationis, sed tantummodo propter excessum esse vnus ad esse alterius, ut dictum est in solutione quarti. Et hoc intendit S. Tho. secundo sentent. in questionibus diuinationis, vbi sic dicit. art. vltimo in solutione primi, diuersitas formalis duplex est quedam quæ est forma per se secundum illud, quod ad rationem formæ pertinet, & talis diuersitas formæ diuersitatem speciei inducit. Est autem quedam diuersitas formæ non per se, sed per accidens ex diuersitate materiæ resistentis secundum quod in materia melius disposita dignius forma participatur, & talis formæ diuersitas speciem non diuersificat, & hæc est diuersitas animarum. Hæc ille. Ad tertium dicitur, quod non solum anima Christi excedit alias animas, immo aliorum hominum vna excedit aliam modis supradictis. Ad rationem in oppositum quasi respondit S. Tho. secundo sentent. modo quo statim dictum est in solutione primi Bern.

Vnde indiuiduatio non est nisi per aliquid accidentale, quod est extra rationem anime, quia, si per quantitatem, ut per principium primum distinctionis, cum ipsa de natura sua sit indiuisibilis in partes eiusdem rationis & omnes alie formæ hoc habent ex quantitate materiæ diuidentem.

DISTINCTIO XXXIII. Q V A E S T I O I.

Utrum peccato originali debeat pena sensibilis.



IRCA trigesima tertiam distinctionem 2. sent. queritur. Utrum peccato originali debeat pena sensibilis, & videtur quod sic. Nam Augustinus dicit de fide ad petrum. Firmis tene & nullatenus dubites paruulos qui sine sacramento baptismatis de hoc seculo transeunt eterno supplicio puniendos, sed supplicium poenam sensibilem nominat, ergo paruuli qui pro solo originali puniuntur, poenam sensibilem sustinebunt. In oppositum arg. sic. quia Augustinus dicit poenam paruulorum qui originali tantum tenentur omnium esse mitisimam, sed hoc non esset si sensibilis poena torquerentur, quia poena ignis inferni est grauissima, ergo poenam sensibilem non sustinebunt. In hac questione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones. Quantum ad primum articulum fit hæc prima conclusio. Priuatio diuine visionis est propria & sola poena peccati originalis post mortem, loquendo de poenis formaliter inexistentibus, aut inherentes personæ. Quod di-

co propter carceralem paruulorum inclusionem, quæ licet sit poena, est tamen extrinseca, non autem intrinseca, nec intrinsecam causans. Hanc conclusionem ponit S. Thomas secundo sentent. dist. 33. q. 2. ar. primo, vbi sic dicit. Poena debet esse proportionata culpæ secundum illud Isa. 27. In mensura contra mensuram cum abiecta fuerit iudicabis eam. Defectus autem qui per originem traducitur rationem culpæ habens non est per conuersionem, vel subtractionem alicuius boni quod naturam humanam consequitur ex suis principiis, sed per subtractionem alicuius quod naturæ superadditum erat: nec ista culpa ad istum hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quæ hoc bono quod in ea natum erat esse, & possibile conseruari destituta est. Et ideo nulla alia poena sibi debetur nisi priuatio illius finis ad quem donum subtractum ordinatur, ad quod per se natura humana pertingere non potest. Hoc autem est diuina visio, & ideo carentia huius visionis est propria & sola poena peccati originalis post mortem. Si enim aliqua poena sensibilis pro peccato originali post mortem inflingeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit, quia poena sensibilis pertinet ad hoc, quod est personæ proprium, est, quia per passionem huius particularis talis poena est. Vnde sicut culpa non fuit per eius operationem, ita nec poena per passionem eius esse debet, sed solum per defectum illius, ad quod natura de se insufficientis erat. In aliis autem perfectionibus vel bonitatibus, quæ humanam naturam consequuntur ex solis principiis nullum detrimentum sustinebunt damnati pro peccato originali. Hæc ille. Item de malo. q. 5. ar. 2. sic dicit. Sicut communiter dicitur peccato originali non debetur poena sensus, sed poena damni solum. I. carentia diuine visionis. Et hoc videtur esse rationale propter tria. Primo quidem, quia quælibet persona est alicuius naturæ suppositum, & ideo ad ea quæ sunt naturæ per se immediate ordinatur, ad ea vero quæ sunt supra naturam ordinatur mediante natura. Quia igitur aliqua persona detrimentum aliquod patitur in his, quæ sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturæ, vel ex vitio personæ. Quia autem detrimentum patitur in his, quæ sunt naturæ hoc non videtur posse contingere, nisi propter vitium personæ. Vt autem ex præmissis patet, peccatum originale est vitium naturæ, peccatum autem actuale est vitium personæ. Gratia autem & diuina visio sunt supra naturam, & ideo priuatio gratiæ & carentia visionis diuine debetur alicui personæ non solum propter peccatum actuale, sed etiam propter originale. Poena autem sensus opponitur integritati naturæ, & bonæ eius habitudini, & ideo poena sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale. secundo, quia poena proportionatur culpæ, & ideo peccato originali mortali, in quo inuenitur auersio ab incommutabili bono, & conuersio ad bonum commutabile debetur & poena. I. carentia diuine visionis correspondens auersioni, & poena sensus correspondens conuersioni. Sed in peccato originali non est conuersio, sed sola auersio vel aliquid auersioni correspondens. I. destitutio anime à iustitia originali, & ideo peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni. I. carentia diuine visionis. 3. quia poena sensus nunquam debetur habituali dispositioni, non enim quis punitur ex hoc quod est habilis ad futurum sed ex hoc quod actu furatur. Sed habituali priuationi absque actu debetur aliquod damnum, puta qui non habet scientiam literarum, ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopatum dignitatem. In peccato autem originali inuenitur quedam concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quæ paruulum facit habitum ad concupiscentiam, ut Augustinus dicit. Adultum autem facit actu concupiscentiam. Et ideo paruulo defuncto cum originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni. I. quia non est idoneus produci ad visionem diuinam per priuationem originalis iustitiæ. Hæc ille. Ex quibus quadrupliciter arguitur pro conclusione primo sic. Pœtō naturali & non personali debet poena naturæ, non personæ, sed personæ originale est personæ naturæ non personæ, priuatio vero diuine visionis est poena naturalis, poena vero sensus est poena personæ, igitur poena originali debet prima poena, non autem secunda. secundo arguit sic. Nullus debet pati detrimentum in his quæ sunt nature vel proprie nature, sic quod non sunt naturalia, nisi per personam personalem, sed poena sensus est Capreolus 2. Sen. K K detri-

detrimentum eorum, quæ sunt naturæ, igitur soli peccato personali debetur. tertio sic Poena sensus non debetur peccato, in quo nulla est actualis conuersio ad bonum commutabile, sed in peccato originali nulla est talis conuersio igitur &c. quarto sic. Habituali dispositioni non debetur poena sensus, peccatum originale non ponit aliud quod habitualem dispositionem igitur &c. Secunda conclusio. Decedentes cum solo peccato originali non patiuntur ullam afflictionem doloris interioris. Hanc ponit S. Th. de malo. q. 5. ar. 3. ubi sic dicit. Aliqui posuerunt, quod pueri sentiant aliquem dolorem vel afflictionem interiori ex carentia diuine visionis, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientie, quia non sunt sibi conciliati in eorum potestate fuerit culpa originalis vitare, sed nulla ratio videtur esse quod subtrahatur ab eis exterior poena sensus si attribuitur eis interior afflictio, quæ est multo magis poenalis, & magis opponitur mitissima poenæ, quæ Aug. eis attribuit. Et ideo alii videtur, & melius, quod nulla afflictio est interior sentiant. Et huius ratione aliqui diuersimode assignant. Quidam. n. dicunt quod ante puerorum cum originali decedentium sunt, in tantis tenebris ignorantie constituti quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas nec aliquid circa hoc cogitant. Et ideo nullam de hoc patiuntur afflictionem, sed hoc non videtur dici conuenienter. Primo quidem, quia cum in pueris non sit peccatum actuale, quod est proprie peccatum personale, non debetur eis, ut aliquid detrimentum patiantur in naturalibus bonis secundum rationem supra assignatam. Est autem naturale ante separationem non minus, sed magis viget in cognitione quam ante quæ sunt hic, & ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patiantur. 2. Quia secundum hoc illi qui sunt damnati in inferno melioris cognitionis essent quantum ad nobilitatem sui partem, intellectum in minoribus tenebris ignorantie constituti. Et nullus est, ut Aug. dicit, qui non male dolor pati cum sana mente quam gaudere infans. Et ideo alii assignant causam huius, quod non affliguntur ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem mutatur in anima dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum, unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absequi inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere id quod nunquam potuit adipisci, sicut inordinatum esset si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia igitur pueri post mortem sciunt se non potuisse illam gloriam adipisci, ex eius carentia non dolebunt. Possunt tamen utrumque coniungentes mediã viam tenere, ut dicamus quod anime puerorum naturali quadam cognitione viget, qualis debetur ante separationem suam naturam, sed caret supernaturali cognitione quæ hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec factam fidem susceperunt. Pertinet autem ad cognitionem naturalem quod anima se sciat per beatitudinem creatam, & quod beatitudo consistat in adeptioe boni perfecti, sed quod illud bonum perfectum ad quod homo factus est sit illa gloria, quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit prima cor. 2. quod nec oculus vidit nec auris audiuit, & in cor hominis non ascendit, quæ preparauit Deus diligentibus. Et postea subdit. Nobis autem reuelauit deus per spiritum suum quæ quidem reuelatio ad fidem pertinet, & ideo se priuari tali bono anime puerorum non cognoscunt, & pro hoc non dolent, sed hoc quod per naturam habent absequi dolore possident. Hæc ille. Item. 2. ten. di. 33. q. 2. ar. 2. sic dicit. Circa hoc est triplex opinio, quidam enim dicunt quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia ratio in eis adeo obtenebrata erit, ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt. Quod probabile non videtur ut anima de onere corruptionis absoluta non cognoscat ea quæ saltem ratione intelligari possunt, & multo plura, & ideo dicunt alii quod in eis est perfecta cognitio eorum, quæ naturali cognitioni subiaccit, & cognoscunt Deum, & se esse priuatos eius visionis. Et ex hoc aliqui dolorem sentiant, tamen mitigabit eorum dolor in quantum non propria voluntate culpam incurserunt pro qua damnati sunt. Hoc etiam probabile non videtur, quia talis dolor de priuatione tanti boni paruus esse non possit, & precipue sine spe reparationis, unde eorum poena non esset mitissima. Et præterea oio eadẽ rō

Utrum pueri decedentes in solo originali dolent se priuatos esse visione Dei multiplex opinio.

ne qua dolore sensibili exterius affligente non puniuntur, et dolorem interiore non sentiant, quia dolor poenæ delectationi culpæ correspondet, unde remota delectatione a culpa originali, omnis dolor ab eius poena excluditur. Et ideo alii dicunt quod cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni subiaccit, & cognoscunt se priuatos esse vita æternæ, & causam quare ab ea exclusi sunt, nec tamẽ ex aliquo modo affliguntur, quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo quod ex hoc quod aliquis caret eo, quod suam proportionem excedit, non affligitur si sit recte rationis, sed tantum ex hoc quod caret eo, ad quod aliquo modo proportionatus fuit. Sicut nullus homo sapiens affligitur de hoc quod non potest volare, vel quia non est rex vel imperator, cum non sit sibi debitum. Affligitur autem si priuatus esset eo, ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Dico ergo quod omnis homo habens usum liberi arbitrii proportionatus est ad consequendum vitam æternam, quia potest se ad gratiam preparare, per quam vitam æternam merebitur. Et ideo si ab hoc deficiunt, maximus dolor erit eis, quia amittunt illud quod suum fore possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam æternam haberent, quia nec eis debebatur ex principis naturæ, cum omnino facultatē naturæ excedat, nec actus, proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur, & ideo oio nihil dolebunt de carētia visionis diuine, immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt inultu de diuina bonitate in perfectionibus naturalibus. Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad vitam æternam consequendam, quia non per actionem suam, nisi per actionem aliorum circa eos, quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut & multi pueri eiusdem conditionis baptizati sunt, & vitam æternam consecuti. Hoc enim est super excedentis gratiæ, ut aliquis sine actu proprio premiatur, unde defectus talis gratiæ non magis tristicum causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod multæ gratiæ eis non sunt, quæ in aliis similibus factæ sunt. Hæc ille. Ex quibus potest formari triplex ratio pro conclusione. Prima talis est. Nullus interius affligitur de hoc, de quo non cogitat, sed paruuli decedentes cum originali solo non cogitant de visione Dei, nec de priuatione talis visionis, igitur de hoc non affliguntur. Secunda talis est. Nullus in rationis rectitudine constitutus affligitur, nec tristatur, quia caret eo, ad quod nunquam fuit proportionatus, sed tales paruuli viuunt recta ratione. Et dato quod cogitent & sentiant se priuatos vel exclusos a Dei visione, sciunt se nunquam ad illam fuisse proportionatos, igitur de hoc non tristantur. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra prædicta. Et quidem contra primam conclusionem arguit Greg. de arimino dicens quod illius conclusionis oppositum sentit Aug. quod probat primo ex eius auctoritate communitate allegata de fide ad petrum c. 27. Firmissime inquit tene & nullatenus dubites, non solum homines iam ratione vtētes, verum etiam paruulos qui huc in veteris matris viuent incipiunt, & moriuntur, siue iam de matribus nati sunt, si sine sacramento baptismatis, quod datur in nomine patris & filii & spiritus sancti de hoc seculo transeunt, ignis æterni supplicio puniendos, quia & si peccatum propriæ actionis non habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt. Constat autem quod supplicium ignis æterni illa est inferni quæ dicitur poena sensus, & de qua præfens currit quaestio. Sed ad hanc rationem inquit dicitur dupliciter. Primo quod quod Aug. hic locutus est excessiue, ut se maxime elongaret a sententia hereticorum, qui in paruulis negabant omnem culpam, & per consequens omnem poenam. Iam impletum inquit attendendum est contra quos sancti loquantur, ut habeatur eorum intentio. Sed responsio nullatenus stare potest. Primo quidem, quia cum falsitas falsitate excludi non debeat nec ubi vera fides defenditur sit docendus error, vel falsa sententia asserenda, non est putandum, quod Aug. eximius extirpator errorum, & veridicus fidei defensor, propter quod cum quod excludendum errorẽ dixisset firmiter credendum esse, si hoc fallum, aut non recte fidei consonum estimasset secundo quia in illo lib. Aug.

Quæstio in articulo 2. dicitur. Vtrum pueri qui sunt damnati in inferno cognoscant se priuatos esse visione Dei multiplex opinio.

Augu. contra totum errorem specialiter loquitur, sed communitate notius catholicæ fidei canones tradit culti- bet præmitens. Firmissime tene & nullatenus dubites, & de omnibus in ultimo capitulo dicti libri ait. Hæc 40. capitula ad regulam veræ fidei firmissime pertinentia fideliter crede, fortiter tene, veraciter patienterque defende, & si quem contraria his dogmatizare cognoueris, tanquam hæreticum abijce. Ita enim ita quæ posuimus fidei catholice congruunt, ut si quis non solum omnibus, sed etiam singulis voluerit contraire, in eo quod singulis eorum contumaciter repugnetur, & his contraria docere non dubitat, hæreticus, & fidei christiani inimicus, atque ex hoc omnibus catholicis anathematizandus appareat. Hæc ille. Non autem debet in mentem alicuius theologi cadere quod inter tales regulas fidei Aug. posuisset aliquid falsum secundum significationem, quam primo facit communitate apud omnes, sicut in proposito sequeretur, si dicta responsio esset vera. Confirmatur. Quia cum huius regulæ oppositum nullibi inueniatur ab ecclesia deturminatum, nec in sacra scriptura prædicatum, qua potestate tu dicis eum fuisse hoc non proprie & vere, sed excessiue locutum. Dicit alius similiter in alijs regulis ibidem per eundem positus fuisse locutum excessiue, & non ut sonant illas esse tenendas. Sed sic dicendo non est dubium intuenti diligenter quod in multis quibus laberetur errores. Ideo secundo & communitate aliter respondetur scilicet quod August. ibidem nomine ignis generaliter omnem poenam significauit, unde per ignis æterni supplicium æternam poenam non sensus sed poenam damni intellexit. Sed hæc responsio etiam non videtur posse stare. Tum quia non est verisimile quod fidei regulas sub metaphoris tradi disset, & maxime vnam solam. Quilibet autem alia ibi tradita proprie accipienda esse videtur. Tum quia in eodem libro ca. tertio simul & semel exprimit poenam talium puerorum, & demonum, & adultorum damnatorum in chirimibus morientium, unde ait. Qualitas male vitæ ab infidelitate incipit quæ ab originali peccati reatu incipit sumit, in quo quisquis ita viuere incipit, ut ante finituri vitæ quam ab eius obligatione soluat, si vnus diei vel vnus horæ spacio anima illa vixerit in corpore necesse est eam cum eodem corpore interminabilia gehennæ supplicia sustinere, ubi diabolus cum angelis suis in æternum arsurus est, & sequitur ubi cum eo iornicarij & idolis seruientes &c. Si ante huius vitæ terminum a vijs suis malis conuersi non fuerint, æternis ignibus comburentur. Cum igitur nullus per supplicia gehennæ, ubi diabolus arsurus est, aut per ignes quibus comburentur alij damnati intelligat communitate poenam quam liber, sed determinate poenam ignis infernalis non videtur secundum mentem Augustini incedi, si per supplicia gehennæ inferenda talibus pueris, poena damni tantummodo intelligatur. Confirmatur. Quia pariter alius potest dicere quod ex illis verbis non potest haberi quod diabolus, aut alij patiuntur poenam sensus, quod nullus diceret. Et patet assumpta, quia similiter de omnibus loquitur Aug. Secundo principaliter ostenditur Augustinum fuisse prædicte sententiæ, eo quod in phyton. responsione quinta contra Pelagium dicentem, quod infantes decedentes sine sacramento baptismatis non intrant regnum celorum, habent tamen vitam æternam sine omni poena, hæc sola excepta, quod non sunt in patria, ex textu euangelij probat, quod si tales non obtinent regnum celorum, ut fatebatur Pelagius, & verum est, consequens est ut mittatur cruciandi in ignem æternum, unde ait sic. Primum enim locum fides catholicorum regnum credit esse celorum, unde non baptizatus excipitur: secundum gehennæ est, ubi cum apostata vel a fide Christi alieno loco officina peruersi dogmatis tui ubi alieni a gratia Christi vitam requirit & gloriæ possidere paruuli possunt. Dextera iusti sedentis iudicis, & sinistra regnum est & gehenna, vita & mors, iusti sunt & iniqui. In dextera igitur sunt iusti constituti in sinistra operarij iniquitatis. In regno requies baptismatorum, in gehenna poena incredulorum. Vita ad læticiam gloriæ, mors ad fletum & stridorẽ

dentium, iusti in regno patris simul cum Christo, iniqui igne perpetuo parato diabolo & angelis eius. Et immediate subdit. Quia ista non significant diuisiones multorum locorum, sed tantum duorum. Regnum celorum, quo referuntur dextera, vita iusti gloria &c. & gehenna, quo referuntur sinistra, mors, iniustitia & quæcumque mala tormenta ubi inquit mors, quæ secunda dicitur nisi finiatur, sed cruciatus durabilis erit. Et tunc arguit. Qui ergo baptizatus non est in his, quæ sunt regni celorum non potest reparari, & si non ibi, quia vere non ibi, putas ne Pelagiane, iam sentis ubi quod aperte videre debes quod reperitur in gehenna. Ex his patet manifeste propositum. Tum quia primo dicit, quod alienus a fide Christi supplicia experietur æterna. Experientia autem supplicij sine cruciatus & poena sensus non intelliguntur. Tum quia secundum eum quilibet est in regno celorum vel in gehenna, per quæ mors secunda cruciatus durabilis semper, & ubi fletus & stridor æternum intelligitur, ubi concludit esse infantes non baptizatos. Tertio quia in sermone de baptismate paruulorum contra Pelagium, & in 13. de verbis apostoli ex eodem præmissis fundamentis concludit. Venturus est inquit dominus & iudicaturus de viuis & mortuis, sicut euangelium loquitur duas partes facturum est dexteram & sinistra. Sinistra dicitur. Ite in igne æternum qui paratus est diabolo & angelis eius. Dextris dicitur. Venite benedicti patris mei, regnum percipite, quod paratum est vobis ab origine mundi. Hæc regnum nominat, hæc cum diabolo damnationem, nullus relictus est locus medius ubi ponere queas infantes. Et subdit. Si ergo dextera erit, & sinistra, & nullum medium locum in euangelio nouimus, qui non in dextera, proculdubio in sinistra: ergo qui non in regnum, proculdubio in ignem æternum. Et si dicitur quod huiusmodi infantes erunt proculdubio in igne infernali, & tamen non patientur ab illo, hoc in consequentibus videtur Aug. excludere ex verbo Christi quo quid per regnum, & quid per ignem intellexeret declarauit. Unde de ipso Christo subdit Aug. extrema sententia, ut doceret quid sit regnum & quid ignis, & tunc inquit abibunt isti in combustionem æternam, iusti autem in vitam æternam. Ex hoc patet, quod illi quibus dicitur. Ite in ignem æternum, patientur combustionem ignis æternam. Et hoc confirmari videtur per rationem, quod vna eadẽ sententia oes dantur iudicabuntur ad ignem æternum, inter quos infantes huiusmodi concludent, nec est aliam sententiam legimus dandam de eis spalem. Constat autem quod ceteri siue angelii siue hoies dantur non solum illa sententia intelliguntur iudicari ad illud ignem, qui sunt in ipso tantummodo localiter continendi, sed quia sunt ab ipso veraciter cruciandi, igitur ita ut sententiã de prædicta sententia quo ad infantes dantur. Pro hoc facit et illud quod idem Aug. scribit in epistola ad Confensum in illa epistola quatuor ad oculos. Illi inquit qui ad iudicium resurrexerunt sunt, non commutabuntur in illa incorruptelã, quæ nec doloris corruptione pati potest. Illa namque fidelium est atque sanctorum, isti vero perpetua corruptione cruciabantur, quia ignis eorum non extinguetur, & vermis eorum non morietur. Constat quod tales infantes de numero eorum sunt qui ad iudicium sunt resurrexerunt. Præterea. Sicut tu de ipsis pueris quaquã ad inclusionem localem tantum illud verbum Christi intelligeres, sic alius de ceteris dantur iustis exponeret. Nec ex scriptura sacra, ut videtur dictum eius plusquam tuum improbari. Ex his ut videtur pater Augu. sensisse, & ex intentione contra Pelagianos probasse quod huiusmodi infantes poena ignis, & cruciatus patient, & non tantummodo poena damni, quæ est tantummodo carentia diuine visionis. Confirmatur quia talis opinio in prælegato sermone post verba recitata videtur tribuere Pelagio, vñ ait. Videris, n. tibi misericors, quia non ei. Infanti non baptizato auferis vitam. Damnas tñ quæ separas a regno celorum, dantas non percussis eum, sed in exilium mittis. Nã qui exulat, viuunt, si sani sunt in doloribus corporis non sunt, non torquentur, non carceris tenebris affiguntur, hæc illis sola poena est non esse in patria. Præterea. Quia nullibi legi Augustinum dicentem, quod ipsi non patient poena ignis, aut poena sensus, aut tantummodo patient poena illa dani. Nec est vidi ab aliquo allegatum, quod alicubi dixerit aliquam talem sententiam, unde satis videtur mihi cum fuisse alterius sententia. Nec valet quod dicitur tenentes oppositum

inducit pro se auctoritate Aug. in Ench. in principio. q. ad oppositum allegata. Illa. n. auctoritas no concludit oppositum. quia valde bene stant simul q. tales paruuli patiunt poena sensibilib. & q. eorum poena sensibilib. sit mitissima respectu penarum illorum qui actualiter peccauerunt. Et pro certo si diligenter inspiciatur intentio Aug. videt esse ad oppositum illius, quod intendit per arg. & pro principali proposito. Vnde in principio immediate pcedetis capituli ait Aug. Qui cumq. ab illa perditionis massa qua facta est per hoies primu non liberatur p vnum mediatoru Dei & hominum resurgunt quidem & ipsi vnusquisq. in carne sua, sed vt cum diabolo & angelis suis puniat. Et paulo post dicit. Nec moueat inquit quo in eis corpus incorruptibile, si dolere poterit, aut quo corruptibile, si mori non poterit. No est n. vera vita nisi felicitate viuatur, nec vera incorruptio, nisi vbi salus nullo dolore corruptitur. Vbi aut infelix mori non finit, & vt ita dicam mors ipsa non moritur, vbi dolor perpetuus non interimit, sed a fugit, ipsa corruptio non finitur. Ex his patet eu velle, q. quilibet non liberatus a mala sa perditionis quales constat esse infantes, de quibus est sermo, resurget cu carne, vt in illa dolore patiatur, & per consequens quilibet talis habebit poena sensibile, inter quos tamem mitissima dicit fore poena eorum qui solum originale habuerunt Quarto principaliter. Quia huius metis videtur esse beatus Gre. 9. moralium super illo verbo Iob. 9. Multiplacauit vulnera mea et sine ca dice. Nonnulli. n. prius a praesenti luce subtrahuntur quam ad profertenda bona mala ue merita vite actiue perueniant, quos quia a cu. pa. originis salutis sacramenta non liberant, & hic ex proprio nil egerit, & illuc ad tormenta pueniunt. Tormentu autem proprie cruciatu, & poena sensibilib dicit. Itē immediate prius dicit. Quib. vnu vulnus est corruptibiles nasci, aliud carnaliter mori. Sed qa post mortē quoq. eterna mors sequit occulto eis iustiq. iudicio, et sine ca vulnera multiplicatur, q. p pe tormēta percipiunt, qui nihil ex propria voluntate peccauerunt. Vnde post et fati fortis rō formari ad ppositu, vt videt qm si nulla alia poena q. damni praesit tales infantes post mortē paterēt, sequit q. multo melius eēt eis post mortē eorum, & finalē dānationē q. fuerit in vita ista. Patet quia in ista vita multas poenas sensibiles & cruciatu patiunt, & cu carent diuina visione. Post eorū aut dānationem nullam poena sentiet, sed tūmō visione diuina carebunt sm opinio de ista. Sed cōsequens videtur fallum, nā oīum dānatorū videt esse peior futura conditio post finale iudiciū, & hoc et videtur probare in speciali quantū ad propositum textus allegatus iuxta expositionē Grego. cū dicitur. Multiplicauit vulnera mea sine ca. Nō. n. multiplicarent, sed minuerent, potius si n. la. poena praeter illam carentia diuina visionis herent. Quinto quia opinio tenēs oppositū nō hēt, p se aliqua rationē cogentem, nec auctoritatē. Nō quidē rōnē, quia potissima rō quā inducunt p sua opinione videtur esse haec. Quia tales nulla fuerunt ex ppeti delectationē actualis culpae, igitur nulla debent pati trinitia poenae. Consequētia probat quia vt scribitur extra de baptismo & eius effectu. ca. maiores, actualis peccati poena est cruciatu perpetuus gehennae. Non ergo debetur illis qui non actualiter peccauerunt, quod confirmant per illud Apoc. 8. Quātū glorificauit se & in delitiis suis fuit, tū date illi tormentū & luctū. Vbi secundum proportionē actualis delectationis inordinata ostendit esse proportionem tormenti & poenae sensibilib infligendae, igitur vbi nulla actualis mala delectatio praesit, aut p̄fuit, nulla sensibilib poena secuta est. Haec est talis rō. Sed haec ratio non concludit, prima. n. consequentia non valet, quia nō solū culpa actuali debetur trinitia poenae sensibilib, sed et culpa originali, quod notauit Au. de fide ad petrū in auctoritate superius allegata cum ait. Quia & si peccatum proprie actionis non habuerunt. Hoc et notauit beatus Greg. statim post verba allegata exponens illud & sine ca dices. Qui itaq. nullum proprium adiungēs ex solo originis reatu p̄mittit, quid in illo extremo examine quantum ad humani sensus estimationem, nisi sine causa vulneratur? Sed tamen sub distinctioe diuina iustū est, vt propago mortalis velut instructio arbor et in ramis feruet amaritudinē quā traxit ex radice. Vulneratio autē, vt patet pro poena se

Vide fontem beati Gregorii q. hic bene adducitur.

sibili capiē. Et quāuis secūdu humanā estimationē non deberetur ei qui nullū proprie actionis p̄ctū habuit sm ramē dei o cultā iustitiam debetur r̄ ei qui originālē culpā contra xit. Auctoritas autem de re talis nō probat consequentiā, quia illa non dicit, quod solius culpae actualis poena sit cruciatu gehennae. Et per idem patet ad auctoritatē Apoc. quia cū illa sententia stat, quod et aliis, qui nō glorificauerunt se in delitiis, detur tormentū & luctus. Et sic patet, q. ratio quam inducunt nō cogit. Similiter nec aliqua auctoritas est pro illa opinione quia non inducunt aliquam auctoritatem proprie ad propositum, nisi illam augustinū in ench. de qua supra fuit sermo. Et vterius quandam decretalē extra de baptismo & eius effectu ca. maiores, vbi scribitur q. p̄na originalis peccati est carentia diuinae visionis, actualis vero peccati gehennae p̄petuus cruciatu. Sed nulla istarum auctoritatum cogit, non quidem prima, vt supra dictum est, nec similiter secunda. Nam decretalis nō dicit quod sola carentia diuinae visionis sit poena originalis peccati, nec etiam, vt dixi, ait quod solus actualis peccati cruciatu gehennae sit poena, quorum vtrūque vel alterum dicendum erit, & sufficerent ad probandum propositum illius opinionis. Item q. tales exclusiue nō sint intelligendae ex illa decretali patet. Tum ex glo. ibidem quae dicit. Paruuli, qui sine baptis. decedunt, in tenebris manēt de consecrat. dist. 4. nulla praeter, & poena illa mitissima est omnium de consecrat. dist. 4. de generante, & tamen sempiterno igne puniētur diu. eadem firmisime. Et est auctoritas Aug. superius allegata. Ecce quod praeter tenebras ponit poenam ignis. Tum etiam quia ad propositum quod vult probare dicta decretalis, neutra illarum exclusiuarū est opportuna. Vult enim, pbare quod dormiētē vel amēti non dimittitur per baptisum quod peccatum originale, sicut dimittitur paruuli, & supponit quod in talibus sit etiā actualē peccatum. Probat autem hoc quod poena peccati originalis est carentia visionis Dei actualis vero peccati gehennae perpetuus cruciatu. Vnde si primum dimitteretur alicui alio non dimisso, talis non careret visione dei, p̄pter peccatum iam dimissum, & cruciaretur in gehenna perpetuo propter reatum criminis actualis. Sed haec tanquam impossibilia sese non comparantur, immo mutuo aduersantur. Haec autem decretalis. Patet autem quod tota ista argumentatio stat, etiam si praeter carentiam diuinā visionis sit alia poena originalis peccati. Nam adhuc cum dimitteretur originale, eximeretur iste a poena talis carētia. Praeterea constat quod peccati actualis non solus cruciatu gehennae est poena, sed etiam carentia diuinae visionis. Vnde christianus, qui nullam habet originale, si decedat cum reatu actualis mortalis non comparatur, immo mutuo aduersantur. Haec sunt argumenta Greg. Contra secundam conclusionem arguit Duran. vel saltē cōtra eius probationes. Primo nanq. arguit q. probatio conclusionis adducta de 2. sen. nō valet quia licet pueri nō baptizati nō habuerint ī se ap̄tudinē, aut p̄portionē ad cōsecrationē gloriae, tamē habuerūt eā in sua radice. sin. 1. parēt. Et iō sicut filius militis, cui gratis collatū esset imperiū, p se & pro tota sua posteritate doleret, si ob culpam patris priuaretur iure imperii, ita v̄ q. pueri non baptizati doleāt si sciant se ex culpa primi parētis esse priuatos visione diuinā essentia, ad q. puenissent, nisi culpa patris ipediuisset. Haec ille. Et p hoc arg. recedit a p̄batione. S. Th. q. ponit. 2. sen. & tenet se cū p̄batione adducta ex dictis. S. Tho. de malo. q. 5. 2. loco arguit cōtra se, & cōtra illā p̄bationē. S. Th. qa vt cōiter tenetur in gnali iudicio oēs videbūt dei iudiciū esse iustū pro eo q. p̄ca singulorū oīb. apparebūt. Cū igitur decedentes cū solo originali p̄cō resurgāt, & ad iudiciū p̄tineant, v̄ q. tunc cognoscat bonos praemiari visione diuinā p̄ sua merita, se at priuari eadē visione p̄pter suū demeritū vel propter demeritū primi parētis. Quare ergo tūc nō dolebunt quādo hoc cognoscat, quīs nō possunt nō dolere, qa forte hoc nō cognoscent. Et in hoc secundus articulus terminat. Quantum

Argumentum ratiōis vult

Quantum ad tertium articulum respondendum est ob sectionibus praebatis. Iō ad primū contra primam conclusionē dicit, q. beatus Th. respondet ad illud de malo. q. 5. ar. 2. in sol. primi sic dices. Noīe tormenti & supplicii & gehennae & cruciatu, vel si quid simile in dictis sanctorū inueniatur est large accipiendū pro poena, vt ponat sp̄s pro genere. Iō autē sancti tali mō loquēdi v̄t sunt vt detestabilem redderēt errorē. Pelagianorum qui asserbāt in paruulis nullū esse peccatum, nec aliquā poenam debent. Haec ille. Ex quib. patet q. de mente sci Th. sunt ambe solutiones quas arguens recitat. Iō respondendū est ad improbatōē illarū, & quidē ad improbatōem primā primae solutionis dicitur q. Aug. taliter loquendo, & alii sancti nō excludunt salutarē salutem, nec docent errorē ad defendendū verā fidē, quia dictū eorū sane intellectū verum est. Ad secundā improbatōē dicitur responsio dicitur, q. Aug. licet in dicto li. de fide ad Petrū nullū errorē in sp̄ali noiet, tamen oia quae ibidē dicit ponit ad excludendū errorem illos potissimē qui sua circa tpa pululabant, cuiusmōi erat error Pelagianorum. Ad illud autē quod adducitur de dicto Aug. in fine illius libri dicitur q. responsio ita nō dogmatizat aliquid cōtrariū illis. 40. capitulis, nec alicui illorū sed exponit dicta Aug. in illis, quia et dicta Christi licet exponere. Ad confirmatōem ibidē dicitur, q. licet ecclesia non determinet expresse oppositū illius regulae beati Aug. nec sacra scriptura publice praedicet oppositū tamen ex dictis sacrae scripturae & doctorū ecclesiae apparet, quod dicta sancti Aug. & aliorū sanctorū in hac materia sunt intelligēda modo quo deū est, quod apparet multipliciter. Primo quidē quia Christus vbiq. loquitur de poena sensus reprobis in inferna. Semper praemittit aliquid pertinens ad eorū culpas actuales omnisuas aut commissiuas, sicut patet Math. 25. vbi dicit quod eis dicit, ite male dicit in ignē eternū & c. qui omiserunt exercitium operum misericordiae, & similit. Math. 23. Sic erit in cōsummatōne seculi, mittet filius hominis angelos suos & colligēt de regno eius omnia scandala, & eos qui faciunt iniquitatem & mittent eos in caminum ignis. Itē oēs euangelistae alii si milia dicunt. Paulus vero 2. cor. 5. sic dicit. Oēs nos manifestari oportet ante tribunal Christi, vt referat vnusquisque propria corporis, put gessit, siue bonum siue malum & c. Vbi videtur manifeste dicere p̄mia positua & poenas posituas inferendas & reddendas meritis vel demeritis actualibus, nec vnquam in doctrina alicuius apostoli contineri poenam posituam infigendam eis qui nullum actuale demeritum gesserunt, sed solo peccato originali tenentur. Ip̄se quoq. Aug. in plerisq. locis testatur deum illis solis reddentem damnationem eternam qui spontanea delicta incurrerunt. Vnde & recitatur in decretis. 23. q. 4. in ca. nabucho. Vatis irē nāquā deus aeternum reddere: iterum, si nō spontaneū inueniretur hoc habere peccatum. Et quod loquitur de peccatis actualibus patet per illa quae ibidem praemittuntur, & subduntur. Similiter ad primam improbatōnem secundae responsionis dicitur, quod non est mirum, si Aug. in regulis fidei aliquas locutiones metaphoricās interferat, cum Christus in doctrina fidei parabolice loqueretur, & aeterno quod Ar. rhetor & rethoricā doctor fuerat, cuius sciētiae modus est typice & figuratiuē loqui. Nec solū in regula quae allegatur, immo in aliis eiusdem libri simili modo loquēdi v̄tuit, vt patet aduertenti. Ad secundam improbatōnem dicitur responsio dicitur quod licet dicit beatus Tho. vbi supra allegatus est per oia illa vocabula supplicii, & ignem intelligunt sancti in materia praesenti poena large, non autē specialiter poenam sensibile. Vnde & S. Tho. 2. sen. di. praesenti. q. 2. ar. 1. in sol. primi exponens auctoritatē Aug. in primo argumento allegatam sic dicit. Supplicium non nominat in illa auctoritate poenam sensibilem, sed solum poenam dāni, quae est carentia diuinae visionis. Sicut etiam & no mine ignis frequenter in scriptura quaelibet poena signari consuevit. Haec ille. Quia autem beatus Aug. in dicto lib. de fide ad petrū aliquando figuratiue sit locutus patet in multis locis, potissimē vbi dicit. Aeternū p̄p̄e ac sine initio est q̄silius de natura patris natus extitit, & eternū est ac sine initio est q. sp̄s de patris natura filique procredit. Item vbi dicit aliud est genuisse

quam natum esse. Item vbi dicit. Sic ergo Christum dei filium. i. vna ex trinitate personam Deum verum crede, vt diuinitatem eius de natura patris natam esse non dubites. Item vbi dicit sic. Verbum caro factum est, vt vna persona esset cum carne sua vnigenitus ac sempiternus Deus. Itē vbi dicit. Iesus Christus q. creator est, cōe habet cum patre naturaliter & spiritu sancto, q. autem creatus est, solus hēt personaliter in seipso. Item vbi dicit iste qui in se vno totū exhibuit, quod est necessarium ad redēptionē nostrā sciebat effectum, idē sacerdos & sacrificium, idē deus & templum. Itē vbi dicit. Non facit rem viuētem nisi res viūes. Item vbi dicit. Neq. illa corpora vnius naturae sunt cum deo, quibus singulis singulos brutos atq. irracionales spiritus, quib. ea dem corpora, quae viuificarent ac sentificarent inseruit, sic nec ipsi bruti spiritus & c. Item vbi dicit Angelii vero & homines pro eo quod rationales facti sunt, aeternitatis ac habitudinis donū in ipsa naturae spiritualis creatione diuinitus acceperunt, & innumerabilia talia in eodē lib. dicit vera quidem sed tropice dicta expositione indiget. Item quod auctoritas Aug. contra istam secundam responsionem de eodem lib. accepta non intelligenda sit de paruulis apparet, quia post verba in arguēdo allegata subdit quasi exponendo praedicta omnis. n. homo qui in hoc seculo v̄t; ad finem iniquitatum delectatione, & cordis obduratione permanferit, sicut hic eum noxia crimina delectatio tenuit, sic eum sine fine noxia poena tenebit & c. Ecce quod dicit noxia poena id est sensibilib. Ex quo etiam patet, quod illa auctoritas non loquitur de vita vegetatiua aut sensitiua, sed de operibus rationis, quorum auctu dicitur vita actiua, vita contemplatiua, vita voluptuosa. Constat autem quod paruuli, de quibus est sermo, tali vita nunquam vixeretur per diem aut horam, vnde arguens in conuenienter applicat auctoritatem ad propositum. Ad confirmatōnem dicitur quod illa auctoritas non loquitur de pueris, sicut de adultis, & de omnibus, quia non loquitur nisi de perseverantibus in qualitate male vitae, accipiēdo vitam pro operatione. Talem autem vitam habuerunt daemones & homines in peccato mortali actuali decedentes, non autem paruuli, de quibus nunc loquimur. Ad secundā principale dicitur primo, vt referat v̄t dicitur Aug. contra Pela. concluditur, quod receptaculum talium paruulorum erit vna pars inferni tenebrosa & igni infernali vicina. Huius autem loci detentionem & inclusionem Aug. dicit & nominat ignem eternum supplicium cruciatu cum adiunctione poenae damni. dicitur secundo, quod si Aug. ex intentione proponebat loqui de poena sensibilib. & non solū de poena dāni cū inclusione infernalis loci, mō quo dictum est tunc oportet dicere, q. non loquitur de paruulis q. b. subibet, sed tūmō de paruulis non baptizatis, qui non ita paruuli fuerint quin v̄sum rōnis habuerint, & credere si vellent potuerint, sed ex contemptu vel negligētia a fide Christi alieni fuerunt, quod videtur quia dicit ad ignem gehennae, quē sm locū noiat mittendos esse apostolus & incredulos & a fide Christi alienos. Nō ar loquitur de paruulis, qui nunquam v̄sum rōnis humanae habuerūt, nec v̄liū actuale p̄cā commiserunt, quia illi non proprie dnr iniqui de quibus solū loquitur Aug. vt patet ex verbis illis, cū dicit. Iusti in regno patris simul cum Christo, in igne eterno parato diabolo & angelis eius. Ad tertium principale patet ex solu. secundi. Nā per talia verba intelligit generaliter oēm poenā, seu dāni, seu sensus, vel intelligit inclusionē infernalē, vel loquitur de paruulis habētib. aliquatū v̄sum rōnis, quod satis patet ex argumēto eius paruuli qui nullo mō habuerunt v̄sum rōnis, nō erunt proprie loquēdo in die iudicii a dextris iudicis nec a sinistris. Quia. n. nō a dextris, notū est qa nō erunt de operib. misericordiae laudabiles. Quia et nec a sinistris patet qa eis nullo mō possunt adaptari vituperatiōes aut reprehēsiōes, aut alia verba, quae Xps dicitur esse sm euāgelii illis, qui dicitur futuri in sinistra. Iū quia gl̄oper S. Tho. Mathei. 25. allegatē ostendunt sufficere, q. esse in dextris vel a dextris est habere bona opera, esse vero in sinistra vel a sinistris est habere mala opera, quorū neutru habuerunt, qui nunquā v̄sum rōnis habuerunt. Tū, quia sm Gre. vt ibidem allegat beatus Thom. illa quae legitur, Christus dicitur con-Capreol. 2. Sen. KK 3 stitutus

Paruuli cum orig. decedentes, nec v̄sum rōnis non erunt in iudicio dextris aut a sinistris ut videtur. De eodē infra ad secundū Dur.

scint peccata primorum parentum & poenam ex illis fecit tam. Item quod non cognoscat propriam damnationem nec causam suam propriam damnationis. Tene igitur probationem adductam pro conclusione ex secundo sensu relicta ea, quae adducta est, ex conclusionibus de malo, quia prima videtur securior, & dictis sanctorum concordior quam secunda.

DISTINCTIO XXXIII. QVAESTIO I.

Utrum ratio boni sit proprie absoluta.



IRCA trigessimam quartam distincti secundi sensu quaeritur. Utrum ratio boni sit proprie absoluta. Et arguitur quod sic, quia nulla ratio dicitur formaliter perfectionem sed bonum vel formaliter importare perfectionem, quae vniuersa in se est bonum in quantum est perfectum, igitur bonum non dicitur formaliter relationem, sed aliquid absolutum.

In oppositum arguitur sic. Quia bonum & conueniens videntur importare idem formaliter, sed conueniens dicitur formaliter relationem, igitur & bonum.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio responsiones.

Aliquid addere formaliter conueniens tripliciter.

Quantum ad primum articulum sit haec prima conclusio. Bonum in sua ratione includit formaliter respectum rationis, nec est mere absolutum. Hanc conclusionem probat Sanctus Thomas de veritate quaest. vigesima prima articulo primo ubi sic dicit tripliciter potest aliquid addere super alterum. Vno modo, quod addat aliquam rem, quae sit extra essentiam illius rei, cui dicitur addi, sicut album addit super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis. Alio modo dicitur addi super alterum per modum contrahendi & determinandi, sicut homo aliquid addit supra supra animal, non quidem ita quod in homine sit aliqua res, quae sit penitus extra essentiam animalis, aliis oporteret dicere, quod non totum, quod est homo, esset animal, sed animal esset pars hominis, sed animal contrahitur per hominem, quia id quod determinate & actualiter continetur in ratione hominis implicite & quasi potestualiter continetur in ratione animalis, sicut de ratione hominis est, quod habeat animam rationalem, de ratione animalis est, quod habeat animam sensitivam non determinate ad rationale vel irrationale. Ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addit dicitur, in aliqua res fundatur. Tertio modo aliquid dicitur addere super alterum secundum rationem tantum, quando scilicet aliquid est de ratione alterius, quod tamen nihil est in rerum natura sed in ratione tantum, siue per illud contrahatur illud, cui dicitur addi, siue non. Caecum enim addit aliquid super hominem, scilicet cecitatem, quae non est aliquid ens in rerum natura, sed rationis tantum secundum quod ens est comprehendens priuationes, & per hoc homo contrahitur. Non enim omnis homo caecus est, sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio. Non autem potest esse, quod super ens vniuersale aliquid addat primo modo, quamuis illo modo possit fieri aliqua additio super aliquod ens particulare. Nulla enim res naturae est, quae sit extra essentiam entis vniuersalis, quamuis aliqua res sit extra essentiam huius entis. Secundo modo inueniuntur aliqua addere super ens quia ens contrahitur per genera, quorum vnum quodque addit aliquid super ens. Non quidem aliquid accidens vel aliquem differentiam, quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, quae fundatur in ipsa essentia vel existentia rei. Sic autem bonum non addit aliquid super ens cum bonum diuidatur aequaliter in 10 genera ut ens, ut patet in primo ethi. Et ideo oportet, quod vel nihil addat super ens vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum. Si enim adderetur aliquid reale, oporteret, quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus. Cum autem ens

sit illud, quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Auicenna, oportet quod omne aliud nomen, vel sit synonymum enti quod de bono dicitur non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid ad minus secundum rationem, & sic oportet quod bonum, ex quo non contrahitur ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum. Illud autem, quod est rationis tantum, non potest esse, nisi duplex, scilicet negatio vel aliqua relatio, omnis enim potest esse absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic igitur supra ens, quod est prima conceptio intellectus vnum addit illud quod est rationis tantum, scilicet negationem, vnum enim dicitur quasi ens indiuisum, sed verum & bonum positum dicuntur, unde non possunt addere nisi relationem, quae sit rationis tantum. Illa enim relatio secundum philosophum 7. metaph. dicitur rationis tantum, secundum quam dicitur referri illud, quod non dependet ad id quod dicitur referri, sed e conuerso cum ipsa relatio quaedam de pendentia sit, sicut pater in scientia & scibili, sensu & sensibili, scientia autem dependet a scibili, sed non e conuerso. Unde relatio, quae scientia refertur ad scibile, realis est, relatio vero quae scibile refertur ad scientiam, est tantum rationis. Dicitur enim scibile relatum secundum philosophum, non quia ipsum refertur, sed quia aliquid refertur ad ipsum, & ita est in omnibus aliis, quae se habent ut mensura & mensuratum, vel perfectum & perfectibile. Oportet igitur, quod verum & bonum super intellectum addat respectum perfectum. In quolibet autem ente est duo considerare, scilicet ipsam rationem speciei, & esse ipsam quo aliquid subsistit in specie illa, & sic aliquid ens dicitur perfectum dupliciter. Vno modo secundum rationem suam speciei tantum, & sic ab ente perfectitur intellectus, qui recipit rationem entis nec tamen est in eo secundum esse naturale, & ideo hunc modum perfecti addit verum super ens. Verum est in mente ut dicit philosophus sexto metaph. & vnum quodque ens in tantum dicitur esse verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui, & ideo omnes recte distinguunt verum ponunt in eius definitione intellectum. Alio modo ens est perfectum alicuius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rerum natura, & per hunc modum est perfectum bonum, bonum enim in rebus est, ut dicit philosophus in 6. metaph. In quantum autem vnum ens est perfectum alterius secundum suum esse & consummatum habet rationem finis respectu illius, quod ab eo perfectitur, & inde est quod omnes recte distinguunt bonum ponunt in ratione eius aliquid, quod pertinet ad habitudinem finis. Unde philosophus dicit primo ethi. quod bonum optime distinguitur dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt. Sic ergo bonum primo & principaliter dicitur ens perfectum alterius per modum finis, sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductum in finem prout vult dicitur bonum, vel quod natum est consequi finem, sicut & sanum non solum dicitur habens sanitatem, sed perficiens, & seruans, & significans. Haec ille. Ex quibus potest sic argui. Illud quod includit rationem entis, nec est ens synonymum & differt ab ente ratione, nec addit quicquid aliquid ab eo diuersum, nec differentiam contrahentem, nec solam negationem, addit respectum supra rationem entis, sed bonum est huiusmodi, igitur &c. Secunda conclusio. Bonum importat respectum ad appetitum. De hoc Sanctus Thomas prima parte 9. ar. 1. sic dicit. Bonum & ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum, quod sic patet. Ratio boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus dicit. eth. quod bonum est, quod omnia appetunt. Manifestum est autem, quod vniuersum quodque est appetibile, secundum quod est perfectum non omnia appetunt suam perfectionem. In tantum autem est perfectum vniuersum quodque, quantum est actu. Unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum in quantum est ens, esse. Non est actualitas omni rei ut ex superioribus patet. Unde manifestum est, quod bonum & ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicitur rationem appetibilitatis, quam non dicit ens. Haec ille. Item de veritate quaestio 1. ar. 1. sic dicit. Sicut in demonstrationibus vel demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se nota intellectui, ita in inuestigando vnum quodque, alias vtrouique iretur in infinitum, & sic periret omnis scientia & cognitio rerum. Illud autem quod intellectus

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Res. com. 10. Quid & quomodo potest addi aliquid super ens.

De distinctio. Quid & quomodo potest addi aliquid super ens.

Quid & quomodo potest addi aliquid super ens.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Text. con.

Intellectus primo concepit, quasi notissimum, & in quo conceptiones omnes resoluit, est ens, ut dicit Auicenna primo super metaph. Unde oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiuntur ex additione ad ens, sed ens non potest addi aliquid quasi aliqua extranea natura per modum quo differetia additur generi, vel accidens subiecto, quia qualibet natura essentialiter est ens. Unde philosophus probat in 3. metaph. quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens in quantum exprimitur modum ipsius entis, qui nomine ens non exprimitur, quod dupliciter contingit. Vno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diuersi gradus entitatis secundum quos accipiuntur diuersi modi essendi, & iuxta hos modos accipiuntur diuersa genera rerum. Substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi scilicet per se ens, & ita est in alijs generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens, & hic modus dupliciter accipi potest. Vno modo secundum quod consequitur vnum quodque ens in se. Alio modo secundum quod sequitur vnum ens in ordine ad aliud. Si primo modo, hoc dupliciter, quia vel exprimitur in ente aliquid affirmatiue vel negatiue. Non autem inuenitur aliquid affirmatiue dictum absolute, quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur, & sic imponitur hoc nomen res, quia in hoc differt ab ente secundum Auicenna. In primo metaph. quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem & essentiam entis. Negatio autem quae est consequens omne ens absolute est in diuisio, & haec exprimit hoc nomen vnum. Nihil enim aliud est vnum quam ens indiuisum. Si autem secundum modo accipitur modus entis scilicet secundum ordinem vnius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Vno modo secundum diuisionem vnius ab altero, vel ad alterum, & hoc exprimit hoc nomen aliquid. Dicitur enim aliquid quod aliud quid. Unde sicut ens dicitur vnum in quantum est in diuisum, ita dicitur aliquid in quantum est ab alijs diuisum. Alio modo secundum conuenientiam vnius entis ad aliud, & hoc non potest esse nisi accipatur aliquid, quod natum sit conuenire cum omni ente. Hoc autem est animus, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur tertio de anima, cum autem anima est vis cognitiua & appetitiua: ergo conuenientiam entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum. Unde primo ethi. dicitur bonum est, quod omnia appetunt, conuenientia vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Haec ille. Ex quibus potest sic argui. Illud quod ponitur in definitione alicuius est de ratione illius, sed appetibilitas ponitur in definitione boni, igitur est de ratione boni. Tertia conclusio. Bonum conuenitur cum ente, nec est inferius aut superius ad ens. Haec ponit Sanctus Thomas de veritate quaest. 21. articulo 2. ubi sic dicit. Cum ratio boni in hoc consistat, quod aliquid sit perfectum alterius per modum finis, omne illud, quod inuenitur habere rationem finis, habet etiam rationem boni. Duo autem sunt de ratione finis scilicet ut sit appetibilis seu desideratum ab his, quae nondum attingunt finem, & ut sit dilectum, & quasi delectabile ab his, quae finem participant, cum eiusdem rationis sit tendere in finem, & in fine quodammodo quiescere, sicut per eandem naturam lapis mouetur ad medium, & quiescit in medio. Haec autem duo inueniuntur competere ipsi esse. Quae enim nondum esse participant, in esse tendunt quodam naturali appetitu. Unde & materia appetit formam ut dicitur primo phy. Omnia autem quae iam esse habent, illud esse suum naturaliter amant, & ipsum tota virtute conseruant. Unde Boetius dicit 3. de consolacione. Dedit diuina prouidentia creatis a se rebus hanc vel maximam manendi causam, ut quae aliquid possunt, naturaliter manere desiderent. Quare nihil est, quod vilo modo queas dubitare, cuncta, quae sunt, appetere constantiam permanendi, deuitare perniciem. Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est, quod aliquid sit ens, quod non habeat esse, ita necesse est, ut oec

ens sit bonum, ex hoc ipso, quod esse habet. Quamuis etiam in quibusdam entibus multae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse, quo subsistunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex praedictis patet, impossibile est aliquid esse bonum, quod non sit ens, & ita relinquuntur quod bonum & ens conuertuntur. Haec ille. Item prima parte quaest. 5. articulo, tertio sic dicit. Omne ens in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens in quantum est ens, est in actu, & quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum autem habet rationem appetibilis & boni, unde sequitur omne ens in quantum huiusmodi bonum esse. Item in solu. primi sic dicit. Substantia & quantitas, & qualitas, & ea quae sub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam naturam seu quidditatem. Sic autem non addit aliquid bonum ad ens, nec super ens, sed tantummodo rationem appetibilitatis & perfectionem, quod conuenit ipsi esse in quacunque natura sit, unde bonum non contrahit ens. Haec ille. Ex quibus potest sic argui. Illa conuertuntur, quorum vtrumque de altero vniuersaliter praedicatur, sed ens & bonum sunt huiusmodi, igitur &c. Minor probatur, quia oec ens est bonum, cum habeat aliquid apperibile, saltem suum proprium esse. Rursum omne bonum est ens, cum ens in ratione boni includatur. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra praedicta. Et quidem contra primam conclusionem arguunt Scotistae multipliciter. Primo per argumentum factum ad partem affirmatiuam quaestiois, quia nulla relatio dicit formaliter perfectionem &c. ut prius. Secundo sic. Illud quod conuertitur cum ente essentialiter, non potest dicere relationem formaliter, quia non oec ens est formaliter relatio, sed bonum conuertitur cum ente & essentialiter, ut videtur, igitur &c. Tertio. Illud quod dicit formaliter relationem, dicit illud, quod dicitur ad alterum, vel ut alicuius, quia relatio in se esse ad aliud esse, sed bonum non est huiusmodi, quia bonum non importat semper & necessario esse alicuius bonum. Nam Augustinus dicit multis locis de trinitate, quod bonum, & iustum, & similia ad se dicuntur, igitur &c. Quarto sic. Bonum in Deo non dicit relationem, ergo nec in creatura, consequentia patet, quia bonum in Deo & in creatura habent quandam similitudinem saltem analogie, antecesses probatur, quia si bonum in Deo diceret relationem, aut diceret relationem realem, aut relationem rationis, non relationem rationis, quia tunc bonum esset ens rationis, nec esset in rebus, cuius contrarium dicitur 6. metaph. quod bonum & malum sunt in rebus. Si autem dicat relationem realem. Contra. Quia aut dicit relationem in diuinitate ad intra vel ad extra, non ad intra, quia tales relationes non sunt communes omnibus personis, bonum autem essentialiter & equaliter eis conuenit, nec ad extra. Primo quia multi ponunt, quod Deus nullam relationem realem habet ad extra. Secundo quia sequeretur, quod Deus esset bonus ex habitudine ad creaturas, & per consequens, quod sua bonitas dependeret a creatura, quod est falsum. Quinto. Quia omne quod mouet, est aliquid absolutum, sed bonum mouet appetitum, igitur est aliquid absolutum. Sexto arguunt praemittendo duas distinctiones. Prima est de absoluto & relatio. Nam absolutum potest dupliciter accipi. Vno modo pro non determinato vel contracto, sicut si diceretur, quod animal dicit naturam sensitiuam absolute, hoc est non contractam ad hominem, vel equum, & absolutum sic acceptum non distinguitur contra relatum, sed contra contractum. Alio modo dicitur absolutum prout distinguitur contra ad aliud se habere. Et isto modo absolutum distinguitur contra relatum. Secunda distinctio est de conuertentia boni cum ente, quia aliquid potest conuenire cum ente dupliciter. Vno modo essentialiter. Alio modo denominatiue. Primo modo res conuertitur cum ente, quia omnis entitas extra animam, est essentialiter realitas, & e conuerso. Secundo modo quando vnum non est alterum essentialiter & formaliter, tamen vnum non inuenitur sine alio, sicut ens creatum, & relatio, quia dato quod non omnis essentia

Contra primam conclusionem arguunt Scotistae quos recitat Durandus supra. Vtrum bonum includat formaliter respectum rationis.

creata

creata sit relatio, nulla tamen essentia creata inuenitur sine relatione, & ideo conuertuntur denominatiue. His suppositis dicunt, quod siue absolutum accipiatur primo modo scilicet pro non contracto, siue secundo modo pro ut distinguitur contra relationem, bonum semper dicitur aliquid absolutum, quia vel bonum conuertitur essentialiter cum ente, & tunc bonum dicitur absolutum in non contractum sicut & ens, vel conuertitur cum ente denominatiue, & tunc dicitur absolutum prout distinguitur contra relationem. Et quia primum notum est, nec illa acceptio absoluti est secundum intellectum questionis, ideo probant respectum accipiendo, quod bonum formaliter idem dicitur quod perfectio, vel aliquid ordinatum ad perfectionem. Et quia perfectio non dicitur formaliter relationem, sed naturam absolutam, quae est fundamentum relationis, ideo secundum eos bonum non dicitur formaliter relationem, sed absolutum. Quia autem bonum dicitur formaliter perfectionem, vel aliquid ordinatum ad illam probant sic. Ratio boni dicitur finem, vel illud quod est ad finem & ut sic, sed quodlibet istorum dicitur perfectionem vel id quod se ordinatum ad perfectionem, igitur &c. Maior patet, quia ratio boni consistit in hoc, quod est esse finem, vel aliquid ordinatum ad finem. Minor probatur de facili. si quod ratio finis, & eius quod est ad finem, sit esse perfectionem, vel ad perfectionem ordinatum, quia duplex est finis scilicet finis intra, & finis extra, & utroque modo sepe dicitur aliquid esse finis ex hoc, quod est aliquid perfectius his quae sunt ad finem, ea autem quae sunt ad finem, dicuntur ad finem, & hoc fuit minor. Sequitur ergo conclusio, quod formalis ratio hominis sit ratio perfectionis, vel eius quod est ad perfectionem ordinatum. Haec sunt argumenta eorum. Contra secundam conclusionem arguitur Seco. Nam illa conclusio supponit, quod obiectum propositum & adaequantur voluntatis sit bonum, ex quo sequitur, quod voluntas creata non possit aliquid velle, nisi ostendatur si ubi per intellectum sub ratione boni. Contra hoc arguitur sic. Voluntas creata potest velle aliquid, quod non est vere bonum, nec apparenter bonum, igitur conclusio falsa, antecedens probatur, quia si non, tunc voluntas creata non posset tendere in oppositum, vel in malum, aut peccatum sub ea ratione, sub qua non potest tendere diuina voluntas. Diuina enim voluntas potest tendere in omne substratum deformitatis, licet non illam rationem malitiae conueniantem. Et si concedatur, quod omne volubile ab vna voluntate sit volubile ab alia, quia omnis voluntas habet obiectum eque commune, non tamen illud, quod est ordinatum voluntati ab vna voluntate, est ordinate voluntati ab alia, quia ordinatum velle non est ex solo obiecto, sed ex conuenientia actus & obiecti circa illam potentiam. Potest enim conuenire voluntati aliquid actus circa aliquid obiectum, quod non conuenit alteri. Contra hoc arguitur sic. Quia apprehendatur odium Dei ab aliqua potentia intellectiva creata non errante & per consequens non ostendente illud sub ratione boni, sed tantum mali si voluntas potest illud velle, habetur propositum, quia nulla est bonitas in illo actu prior tempore actu volendi. Si enim assignetur aliqua bonitas propter actum volendi, haec non est in obiecto ut praecedat actum, sed in potentia, ut sequitur actum volendi, si non potest in illud ostenditur vel simpliciter non potest in illud, vel oportet rationem esse prius natura excecata, quod videtur inconueniens, & contra articulum d. quod sit ante rationem in vniuersali & particulari &c. Arguitur etiam ab alijs contra illam conclusionem probando, quod appetibile non sit ratio boni, quia propria & formalis ratio obiecti alicuius potentiae non conuenit in denominatione obiecti a potentiae, cui obijcitur, nec in respectu obiecti ad potentiam, sed bonum secundum se est primum & formale obiectum voluntatis, igitur propria & formalis ratio boni non consistit in denominatione eius a potentia volitua, vel ab actu eius. Esse autem appetibile est huiusmodi denominatione & respectus, igitur &c. Maior patet, quia obiectum prius est omni actu, & potentia, & omni denominatione

Verum quicquid velit voluntas creata, velit sub ratione boni.

Verum appetibile sit ratio boni.

obiecti a potentia, & ab actu potentiae, & omni respectu eius ad potentiam, & actum potentiae, sicut color qui est obiectum visus, prior est visibilitate, & sonus auditibilitate, igitur ratio talium obiectorum non consistit in tali denominatione vel respectu, immo ratio coloris & soni prior est talibus, & simile est de obiecto voluntatis & intellectus. Contra tertiam conclusionem arguitur Durandus, probando, quod bonum non potest conuenire essentialiter cum ente. Primo enim supponit tria. Primum est, quod formalis ratio boni est ratio realis, & non formata per animam, sicut sunt intentiones logicae, & hoc supponitur ex 6. metaph. Vbi dicitur, quod bonum & malum sunt in rebus. Secundum est, quod ratio boni est ratio positua, & hoc est de se notum, cum ratio mali sit priuatiua. Tertium est, quod ratio boni differat a ratione entis, alioquin esset negatio esse ens bonum, tunc arguitur sic. Illa quae sunt idem essentialiter & adaequate non differunt re, nec reali ratione sed quicquid conuertitur cum ente essentialiter, est idem essentialiter cum ente & adaequate, ergo non differat ab ente re, nec reali ratione, sed bonum differat ab ente saltem ratione reali, quam non format intellectus. Ius ex prima & tertia suppositione: ergo bonum non potest conuenire cum ente essentialiter. Maior patet, quia illa, quae sunt idem in eo in quo sunt idem non possunt differre, illa autem, quae sunt idem essentialiter & adaequate sunt idem omni modo idem tatis realis. Ex quo enim sunt idem essentialiter sunt idem realiter, & ex quo sunt idem adaequate, sequitur quod si sunt idem realiter, quod vnum nihil reale includat quod non includat alterum, nec dicatur realiter de aliquo, de quo non dicatur alterum, atque non esset ibi iocentitas essentialis & adaequata. Minor probatur, quia quicquid conuertitur cum ente essentialiter, est idem cum eo realiter & adaequate, quia talia praedicantur de se inuicem in abstracto, & ideo sunt idem realiter & quia praedicantur de se inuicem conuertibiliter, ideo sunt idem adaequate, & sic est ibi omnimoda identitas realis. Confirmatur per exemplum. Quia enim res & ens extra animam, de quo nunc loquimur, conuertuntur essentialiter, & ideo omnis realitas est entitas, & omnis entitas est realitas adaequate, nec differunt aliqua ratione reali, sed sunt nomina penitus synonyma. Et idem necessarium est dicere de omni, eo quod essentialiter conuertitur cum ente, si illud sit formaliter posituum. Secundo arguitur sic. Ab eo quod includit omne posituum reale, & de eo dicitur in primo modo dicenti per se, nihil posituum potest differre re, nec reali ratione tanquam ei condituum, quamuis possit differre, sicut inferius a superiore, sed ens secundum communem rationem entis includit omne reale posituum, & de eo dicitur in primo modo dicendi per se, igitur nihil reale posituum potest differre ab ente, nec re, nec reali ratione, tanquam aliquid condituum contra ens, sed totum neut in inferius contentum sub ente. Bonum autem est aliquid posituum & reale, ut patet ex primis duabus suppositionibus, & differat reali ratione ab ente, ut patet ex tertia: ergo quod quamuis possit differre ab ente ut inferius a suo superiore, nullo modo tamen potest differre ab ipso ut condituum. Differret autem ut condituum, si conuertetur cum eo essentialiter, & nihilominus differret ratione re, quia cum vna ratio non continetur sub se aliam, oportet quod sint condituae. Maior propositio patet, quia illud, quod includit aliqua haec, quod essentialiter dicitur de quolibet eorum, non potest conditui contra illa, nisi sicut conditui ratio inferioris a ratione superioris, ut patet de animalis respectu omnium, de quibus dicitur essentialiter in primo modo dicendi per se, & in omnibus consimilibus. Minor manifesta est, quia omne reale posituum & secundum omnem realem rationem includitur in ente secundum communem rationem entis, & recipit eius praedicationem in primo modo dicendi per se. Tertio arguitur sic. Ratio boni, per quam differat ab ente, aut est sola ratio entitatis in communi, aut praeter illam includit rationem aliquam, si sit sola ratio entitatis, tunc ratio entis & ratio boni non differunt, quod est contra tertiam suppositionem, si includat aliquam aliam, aut de illa alia praedicatur ratio entis, aut non: si non, ergo illa est

Contra istum arguitur Durandus di. 33. qu. 1. ex. com. 1. vtrum bonum conuertitur cum ente essentialiter.

Perfectio per se est obiectum boni secundum dicit.

est non ens, & ita non est aliquid posituum, quod est contra secundam suppositionem. Si autem de illa alia praedicatur ratio entis, aut praedicatur de illa conuertibiliter, aut non conuertibiliter, si conuertibiliter, ita quod sit verum dicere, quod omnis ratio entis est illa ratio, & omnis illa ratio est ratio entis, sequitur, quod fiat penitus eadem ratio, quia propositio affirmatiua non verificatur nisi ex identitate praedicati cum subiecto. Si autem non conuertibiliter, sequitur, quod ratio boni sit in minus quam ratio entis, & ita non conuertitur essentialiter cum ea. Quarto arguitur sic. Nam idem dicitur patere inducendo vniuersaliter in omnibus, quae essentialiter praedicantur de pluribus, & in quid, siue sit species, siue genus infimum, siue genus subalternum, siue genus generalissimum, quia nunquam plura praedicantur conuertibiliter & in quid de eodem, nisi sint nomina synonyma. Verbi gratia, de omnibus hominibus nullum nomen praedicatur in quid, nisi nomen hominis, vel quod est cum eo synonymum, nec de omnibus speciebus animalis, nisi animal, vel nomen cum eo synonymum, & sic de omnibus generibus vsque ad substantiam inclusiue. Alioquin vnum quid haberet plures rationes quidditatiuas, quod est impossibile. Cum ergo ratio entis dicitur de omnibus positum in quid, impossibile est, quod aliqua alia ratio dicatur de eis in quid, nisi sit alia solum secundum nomen. Cui ergo ratio boni sit alia a ratione entis, impossibile est, quod conuertatur cum ea essentialiter & quidditatiue, & sic patet, ut dicit, quod bonum non potest conuenire essentialiter cum ente. Et idem dico de quo cunq; alio positum vel priuatiuum, quia si sit posituum, necesse est, quod sit in minus essentialiter, quamuis possit conuenire concretue. Si vero sit priuatiuum ut est vnum, non potest conuenire essentialiter, quia nulla priuatiua est de essentia positum, quamuis possit sequi ad eum, sicut ad esse hominem sequitur necessarium non esse asinum. Haec ille. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectionibus praedictis. Et quidem ad primum contra primam conclusionem respondet Durandus, negando maiorem. Aliqua enim relatio, ut dicit, importat perfectionem scilicet relatio conuenientis & perfecti. Perfectio enim & perfectibile dicuntur relationes seu habitudines. Res autem quibus haec fundamentaliter conueniunt sunt quaedam absoluta, quod patet. Perfectibile enim non dicitur formaliter nisi habitudinem alicuius rei ad aliam, per quam habet perfecti, nec perfectio dicitur formaliter nisi habitudinem rei ad aliam, quae per ipsam perficitur, unde perfectio & perfectibile sunt relationes, sed res quibus tales relationes seu habitudines conueniunt tanquam subiectis vel fundamentis sunt absolute, & idem est de bonitate, & de bono. Haec ille. Mihi apparet, quod ista responsio dicitur duo falsa secundum mentem Sancti Thomae. Primum est, quod perfectio & perfectibile dicant puros respectus, vel quod sint relatiua secundum esse, non solum secundum dici, nam secundum rei veritatem perfectio & perfectibile dicuntur principaliter absolute scilicet actum & potentiam, & secundario dicuntur respectus, & sic sunt relatiua secundum dici, & non secundum esse. Aliud falsum est, quod bonum dicat purum respectum, & sit similiter relatiuum secundum esse. Vnde Sanctus Thomas de veritate q. 2. articulo, sexto sic dicit. Sciendum, quod aliquid nomen potest respectum importare dupliciter. Vno modo sic, quod nomen imponatur ad signandum respectum ipsum, sicut hoc nomen pater, aut filius, aut paternitas ipsa. Quaedam vero dicuntur importare respectum, quia significant rem alicuius generis quam comitatur respectus, quamuis non sit impossibile ad significandum ipsum respectum, sicut hoc nomen sententia est impositum ad significandum quandam qualitatem, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum ipsum respectum. Et per hunc modum ratio boni respectum implet, non quia ipsum nomen boni significet ipsam respectum solum, sed quia significat illud ad quod sequitur respectus cum respectu ipso. Respectus autem importatur in nomine boni est habitus perfectiui secundum quod aliquid natum est perficere non solum secundum ratio-

nem speciei, sed etiam secundum esse, quod habet in rebus. Hoc enim modo finis perficit ea quae sunt ad finem. Haec ille. Ideo dico aliter ad argumentum quod ipsum non aliud concludit nisi hoc solum scilicet quod bonum non dicitur solum & purum respectum, & hoc conceditur, non autem concludit, quod nullo modo includat respectum. Vnde ad maiorem argumenti dicitur quod nulla pura relatio dicit proprie perfectionem. Sed absolutum cum respectu, vel absolutum inseparabile a respectu, & ad quod sequitur respectus dicit perfectionem, sicut patet de scientia, & idem de bono & bonitate perfectione perfectibilis. Ad secundum dicit Durandus negando maiorem, quia ut dicit impossibile est quod aliquid posituum conuertatur essentialiter cum ente, nisi sit pure synonymum cum eo. Ego autem dico quod aliquid conuenire essentialiter cum alio potest intelligi dupliciter. Primo modo sic, quod tota essentia vnius sit tota essentia alterius, ita quod vnum nullam realitatem includat intrinsece quam non includat alterum, & hoc modo dico, quod verum & bonum essentialiter conuertuntur cum ente, secundum modo sic quod non solum essentia vnius sit tota essentia alterius, & e contra immo quod ultra hoc nullum ens reale vel rationis sit de ratione vnius in recto vel in obliquo, quod non sit eodem modo de ratione alterius. Et isto modo dico, quod nec bonum, nec verum, nec vnum conuertitur essentialiter cum ente, quia ens reale, de quo loquor pro nunc nullum respectum rationis, nec aliquam negationem in sua ratione importat, verum autem & bonum dicuntur respectus rationis, vnum vero negationem importat, & ideo dicitur aliter, ad argumentum primo, quod supponit falsum scilicet quod opinio nostra ponat bonum significare purum respectum, secundum dicitur, quod illud quod includit absolutum cum respectu potest conuenire cum ente reali primo modo, non autem loquuntur de conuersione essentiali secundo modo dicta. Talis enim conuersio primo modo dicta quandoque potest esse denominatiua ratione respectus qui ultra absolutum importatur, & non esse perfecte essentialis, aut quidditatiua. Isto modo autem bonum conuertitur cum ente, quia includit rationem entis, & ultra hoc respectum, qui omne ens reale circueit. Ad tertium dicit Durandus bene negando maiorem, quia bonum id quod dicit formaliter dicitur ut alicuius, cum dicat conuenientiam vnius ad alterum. Et ut dicuntur istimet qui arguunt, hoc dicuntur in declaratione suae positionis, quia dicunt quod bonum contrahit ens non ad hoc, sed ad huius, quod entitas non est bonitas, nisi sit esse perfectio alicuius, & cum probatur quod Deus dicitur bonus & iustus ad se secundum beatum Augustinum in pluribus locis dicitur quod beatus Augustinus loquitur de illis qui dicuntur absolute vel relatiue quantum ad intrinsecam in diuinis. Sic enim paternitas & filiatio & spiratio dicuntur relatiue in diuinis, quia non conueniunt omnibus personis, quae constituuntur relationibus & distinguuntur. Bonum autem & iustum equaliter omnibus personis conueniunt, & ideo non sunt de relationibus intrinsecis. Sed quod non dicant relationem extrinsecam ad creaturam nunquam intellexit beatus Augustinus, quod pater, quia beatus Augustinus loquitur de bono sicut de iusto. Constat autem quod iustum conuenit Deo relatiue ad extra, quia iustitia est ad alterum, non autem ad alterum in persona solum, quia pater non videtur iustitia ad filium, aut ad spiritum sanctum, nec econtra, ergo ad alterum in natura hoc est creatura, quare &c. Haec Durandus & bene licet possit dici melius secundum mentem Augustini, quod scilicet cum dicitur Augustinus, talia non mina bonum & iustum dici ad se &c. vult dicere quod non sunt relatiua secundum esse, ita quod dicant puros respectus, sicut pater & filius, non autem vult dicere, quod nullo modo importent respectum, nec sint relatiua secundum dici. Ad quartum dicit Durandus negando antecedens, quia bonum in Deo dicitur relationem vel respectum formaliter non quo ad respectum ad intra, sed ad extra scilicet ad creaturas. Et cum dicitur, quod Deus non refertur realiter ad creaturas. Dicit Durandus, quod si relatio accipiatur pro respectu sequenti in naturam rei, sic Deus non refertur ad creaturas realiter. Si autem accipiatur pro reali denominatione

Conuenire essentialiter cum alio contingit dupliciter.

mina-

Quomodo
Deus dicitur
bonus in or-
dine ad crea-
turas.

minatione sumpta ex pluribus, sic Deus refertur realiter ad creaturas, cum dicitur creator vel bonus. Et cum subditur quod sequeretur quod Deus esset bonus ex habitu dine ad creaturas, & sic bonitas eius dependeret a creaturis. Dicitur quod falsum est. Aliud est enim Deum dici bonum in habitu dine ad creaturas, & bonitatem eius dependere a creaturis. Primum enim est verum, sed secundum est falsum, immo potius bonitas creaturæ depēdet a Deo, & propter hoc Deus dicitur bonus in habitu dine ad creaturam quia tota creatura, & quicquid bonitatis & perfectionis est in creatura dependet a Deo. Hæc Durandus. In quibus apparet nisi multa falsa contineri. Primum est quod Deus refertur ad creaturas reali relatione qualiter cunq; sumatur relatio realis, dum tamen proprie non abutitur, quod patet, quia talis relatio realis dei ad creaturam, siue realis denominationis, cum non habeat extrema æterna, oportet quod sit quid temporale, & sic non potest esse diuina essentia. Nec potest dici quod sit noua substantia, nec nouum accidens reale, quia nullum potest sibi assignari subiectum quia constat quod non Deus. Nec potest dici quod creatura, quia creatura est obiectum & fundamentum respectus oppositi, modo respectus oppositi non insunt subiectum eidem, sicut patet de paternitate, & filiatione, & generaliter de quibuscunq; respectibus oppositis. Secundum est quod bonitas Dei vel bonum diuinum sit essentialiter, vel principaliter relatio, vel respectus eius ad creaturas, vel qualiscunq; habitudo ad extra, potissime noua, & temporalis habitudo, quia tunc bonum Dei esset creatura, vel aliquid minus creatura, & habens debilius esse quam musca. Tertium est, quia vtriq; si bonitas vel bonum Dei sit essentialiter, aut formaliter relatio realis Dei ad creaturam, cum respectus & relatio quæcunq; realis inter extrema secundum essentiam differentia sit posterior fundamento & termino, & ab eis dependeat saltem tanquam a causa siue qua non, infallibiliter sequitur quod bonitas vel bonum diuinum dependeat a creatura, & sit quid posterius ea, & multa alia inconuenientia sequuntur ex illa responsione. Dico igitur aliter ad argumentum. Et primo dico quod nec in Deo, nec increatura bonum dicitur solum respectum, sed absolutum cum respectu, ita quod in ratione boni includitur principaliter & in recto absolutum reale positium, respectus vero rationis concomitantis, & minus principaliter, & in obliquo, & non quod pars boni aut bonitatis. Dico secundo quod bonum aut bonitas non dicitur vniocq; sed analogice de bono Dei, & de bono creaturæ, quia scilicet essentia diuina dicitur bonitas, & Deus dicitur bonus non per respectum ad finem vteriusorem. Sed nulla realitas creata dicitur bona, nisi propter respectum ad finem vltimum, sicut nec dicitur effectus nisi vniocq; primi efficientis. Et de hoc beatus Thom. de veritat. q. 2. art. 1. in solutione primi sic dicit. Cum ens dicitur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causæ finalis, ipsa essentia rei absolute considerata sufficit ad hoc quod per eam aliquid dicatur ens, non autem ad hoc quod per eam aliquid dicatur bonum. Sicut enim in alijs generibus causarum habitu ad causam secundam dependet ex habitu dine causæ primæ, causæ vero primæ habitudo non dependet ex aliquo alio, ita etiam est in causis finalibus quod secundum fines participat habitudinem causæ finalis ex ordine ad vltimum finem, ipse autem vltimus finis habet hanc habitudinem ex seipso. Et inde est quod essentia Dei, quæ est vltimus finis rerum sufficit ad hoc quod per eam Deus dicatur bonus, sed essentia creaturæ posita nondum dicitur res bona nisi ex habitu dine ad Deum ex qua habet habitudinem causæ finalis. Et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam sed per participationem, vno modo scilicet in quantum ipsa essentia secundum rationem intelligendi consideratur ut quid aliud quam habitudo ad Deum qua habet rationem causæ finalis, & ad quem ordinatur ut ad finem. Sed secundum alium modum potest dici creatura per essentiam bona, in quantum scilicet essentia creaturæ non inuenitur sine habitu dine ad Dei bonitatem. Hæc ille, 3. dico, quod respectus quem importat bonum in sua ratione non est creator, nec creatura, nec est aliquid reale, siue loquamur de

Bonum dicitur analogice de deo & creaturas.

Essentia Dei est vltimus finis omnium.

bono Dei, & increato, siue bono creato. De hoc Sanctus Thomas ibidem in solutione 9. sic dicit. Quamuis boni dicat aliquam habitudinem specialem scilicet finis, tamen ista habitudo conuenit cuiuslibet enti, nec ponit aliquid secundum rem in ente. quarto dico, quod ista propositio qua dicitur, quod Deus est vel dicitur bonus ex habitu dine ad creaturas potest dupliciter intelligi. Primo modo sic quod habitudo Dei ad creaturas sit diuina bonitas, aut pars diuine bonitatis, vel quod talis habitudo sit efficiens formalis vel finalis aut materialis causa diuine bonitatis, aut quod Deus sit bonus. Et hic sensus est erroneus secundum modo sic, quod talis habitudo est de intellectu & de ratione diuine bonitatis, ita quod impossibile est intelligere Deum esse bonum vel Deum habere bonitatem nisi intelligatur perfectio diuina cum aliquo respectu, non quod talis respectus sit tota diuina bonitas, nec pars diuine bonitatis, nec causa diuine bonitatis efficiens, formalis, aut finalis, sed quia est pars significati huius complexi diuina bonitas, vel diuinum bonum, & iste sensus est verus & catholicus. quinto dico, quod ista consequentia non valet. Deus dicitur bonus ex habitu dine ad creaturas in secundo sensu statim dico, igitur diuina bonitas depēdet a creatura, sed ex illo antecedente sequitur bene hoc consequens quod intellectio diuine bonitatis coexistit prius tempore vel natura vel intellectu intellectio creaturarum, vel intellectio habitudinis Dei ad creaturas in ratione finis, & perfectiui. Et ista sequuntur ex dictis Sancti Thom. ut patet. Ad Quintum dicit Durandus, & bene quod solus respectus non mouet, sed absolutum cum respectu mouet tam intellectum practicum quam voluntatem. Simplex enim quid dicitur, licet possit mouere intellectum ad actum simplicem, qui est indiuisibilem intelligentiam, tamen non potest mouere ad actum componentem, nisi accepta in habitu dine ad alterum, quia actus intelligendi componens fertur in Duo propter conuenientiam vnius ad alterum. Et sic intellectus practicus mouetur a bono, in quantum apprehendit aliquam naturam absolutam sub ratione conuenientis ad alterum. Ad Sextum dicit Durandus, quod illa ratio non valet. Vel si valet ipsa militat contra suum factorem, quia quando dicitur in maiore quod ratio boni dicit finem, vel illud quod est ad finem, & ut sic, aut intelligitur de ratione importata formaliter per hæc omnia finis & ad finem, aut de ratione rei cui competit esse denominatiue finem vel ad finem. Si primo modo contra eos est, quia ratio importata formaliter per hæc omnia na finis & ad finem est respectiua, sicut ratio causæ. Nulli enim rei competit esse finem nisi respectu alterius, nec esse ad finem nisi respectu finis, & sic ratio boni est respectiua sicut ratio finis & ad finem. Si autem intelligatur de ratione rei secundum se cui competit denominatiue esse finem vel ad finem, nihil est dictum, quia sanitati competit esse finem respectu medicis, & homini respectu omnium artificialium & naturalium que sunt sub ipso, & deo respectu omnium. Sed nunquid propter hoc potest dici quod ratio boni sit esse sanitatem vel hominem vel Deum? Certe non, immo esset ridiculum. Nulio ergo modo formalis ratio boni est esse finem vel ad finem, si sic accipitur, quæuis vtrique scilicet rei quæ est finis, & rei quæ ad finem est, conueniat ratio boni. Sed nullum argumentum est, talibus competit ratio boni; ergo formalis ratio boni consistit in formali ratione talium, alioquin cum ens competat omnibus, formalis ratio entis in communi consisteret in formali ratione cuiuslibet entis particularis. Eodem modo quando dicitur in minore quod finis & id quod est ad finem dicunt perfectionem si intelligatur de rationibus importatis per hæc nomina, falsum est, quia dicunt habitudines respectiuas. Si vero de rebus quibus competit denominatiue esse finem, vel ad finem, verum est quod eis competit esse perfectionem vel esse perfectum. Sed formalis ratio eorum non est esse perfectionem, vel esse perfectum, quia licet Deo conueniat esse perfectum, & homini, & multis alijs, tamen formalis ratio hominis non est esse perfectum, sed esse animal rationale. Et id est de alijs. Nec esse perfectum dicit formalem rationem eorum. Et sic patet quod nec maior propositio, nec minor habent veritatem

si ratio diuina mouet malitiam, ita nec humana.

Appetibile non est formaliter & prima ratio boni.

Durandus ipse iudicat.

Nonne sanitas in vniuersali & particulari, actu & habitu, voluntas potest peccare secundum quod dicitur articulus parisiensis, in quo oppositum condemnatur, dicitur quod ille articulus indiget bona glossa, & forte falsus est in se, nisi dicatur quod intelligitur sic, quod nulla reus ratio tollit potentiam peccandi in via, licet tollat actum peccandi pro tempore, pro quo ipsa reus ratio stat. Godofredus tamen & Durandus & multi antiqui male contentantur de illo articulo, sic dicitur de multis alijs. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, quod prima suppositio ibidem facta dubia est, quia dicitur, quod ratio boni est ratio realis, non facta per intellectum &c. Vbi sciendum est quod licet hoc nomen ratio multipliciter sumatur, tamen in proposito potest

tatem in aliquo sensu, ex quo possit concludi quod formalis ratio boni dicat perfectionem vel aliquid ordinatum ad perfectionem. Hæc Durandus, & bene quo ad hoc quod talis modus arguendi minime valet, quia est fallacia equiuocationis, vel amphibologie, mutando suppositionem materialem in personalem, quia in prima propositione scilicet: maiori qua dicitur bonum dicit finem, vel id quod est ad finem, hæc nomina finis & ad finem supponunt personaliter in minori vero qua dicitur finis, & id quod est ad finem, quodlibet dicit perfectionem &c. prædicta nomina supponunt materialiter pro ipsismet vobis, aut eis similibus in voce vel scripto, & sic non eodem modo stant in maiori & in minori, sed aliter & aliter. Et sic argumentum est ex quattuor terminis. Potest autem breuius dici quod si minor intelligatur sic quod finis & ad finem dicunt perfectionem absolute, & cum præfatione ois respectus, falsa est, quia quod dicitur eorum nomen dicit respectum. Si autem intelligatur quod dicitur perfectionem, & cum hoc respectum, ex hoc non habetur, quod ratio boni dicat purum absolutum, nec etiam purum respectum, sed absolutum cum respectu. Et hoc concedimus, quia in nullo est contra nos. Ad argumentum Sco. contra secundam conclusionem conceditur responsio ibidem data scilicet quod sicut diuina voluntas non potest velle malitiam sub ratione malitiae, ita quod in ipso obiecto voluto nulla appareat ratio bonitatis, ita nec voluntas humana. Et ad improbationem huius responsionis dicitur, quod illi actus qui est odium Dei potest apprehendi a ratione nullo modo errante sub ratione alicuius boni, quia ille actus habet aliquid de entitate, & de perfectione, in quantum est quidam actus secundus, & operatio immanens, & signum, & effectus potentia vitalis, & creatura Dei, licet habet malitiam ex obiecto, & sine, & circumstantijs, & sic patet quod argumentum non valet ad propositum. Ad argumentum aliorum contra eandem dicitur, quod argumentum illud hoc solum concludit scilicet quod esse appetibile non est formaliter, & per se, & prima ratio boni, sed quædam passio, vel denominatio consequens rationem formalem boni, sicut visibilibus consequitur colorem, vel lucem. Et hoc potest concedi, quia ut dicit prima conclusio, ratio boni consistit in hoc quod est esse perfectum alterius secundum esse reale, quia autem dicit Sanctus Thom. & philosophus quod appetibilitas est de ratione boni, dicitur quod voluntas dicere quod esse appetibile circumquirit rationem boni, quia talia transcendentia non possunt proprie diffiniri, nisi per tales nōtificationes a posteriori. Et de hoc dicit Sanctus Thom. in scripto super primum Eth. exponens illud Aristot. bonum est quod omnia appetunt dicit sic. Bonum numeratur inter prima adeo quod secundum platonicos bonum est prius ente, sed secundum rei veritatem cum eate conuertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causæ per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motuum appetitus, describitur per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiua per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciauerunt bonum esse illud, quod omnia appetunt. Nec est instantia de quibusdam qui appetunt malum, quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet estimant illud esse bonum. Et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum. Hæc ille. De hoc autem quod dicit Scotus quod ratione itante recta in vniuersali & particulari, actu & habitu, voluntas potest peccare secundum quod dicitur articulus parisiensis, in quo oppositum condemnatur, dicitur quod ille articulus indiget bona glossa, & forte falsus est in se, nisi dicatur quod intelligitur sic, quod nulla reus ratio tollit potentiam peccandi in via, licet tollat actum peccandi pro tempore, pro quo ipsa reus ratio stat. Godofredus tamen & Durandus & multi antiqui male contentantur de illo articulo, sic dicitur de multis alijs. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur, quod prima suppositio ibidem facta dubia est, quia dicitur, quod ratio boni est ratio realis, non facta per intellectum &c. Vbi sciendum est quod licet hoc nomen ratio multipliciter sumatur, tamen in proposito potest

fumi septupliciter. Primo modo pro specie intelligibili præuia ipsi actuali intellectioni: secundo modo pro ipsa actuali intellectione, & actu secundo intellectus per speciem elicitam, tertio modo pro conceptu formato per actum intellectus qui se habet ad illum actum ut proximus terminus & proximum intellectum, sicut species se habet ad illum actum ut proximum principium elicitum simul cum potentia intellectiua. Quarto pro diffinitione vocali vel scripta explicante dictum conceptum. Quinto pro realitate vel entitate obiecti mouente intellectum ad speciem intelligibilem vel ad actum intelligendi vel ad talem conceptum. Sexto pro realitate vel entitate obiecti terminante ad extra intellectioem & conceptum, Septimo pro obiecto relucente in verbo vel conceptu. Et quantum ad reale esse relucens, vel apprensus, vel obiectiuum, vel perspicuum aut quocunq; alio modo vocetur. Hæc diffinitione præmissa, dicitur quod accipiendo rationem primis quattuor modis & vltimo scilicet septimo, nulla ratio sic potest dici realis quin dependeat ab opere intellectus, loquendo de rationibus intellectus nostri. Si autem loquamur de ratione quinto, & sexto modis accepta sic aliqua ratio est totaliter realis, ut puta ratio eorum quorum nominibus importatur pure ens reale in prædicamento colloabile, aliqua vero ratio est totaliter non realis, ut puta ratio eorum, quorum nominibus importatur pure ens fictiuum, ut ratio chimæ, vel pura negatio, ut ratio non entis, vel cecitatis, aut alterius priuationis, vel purus respectus rationis, ut ratio generis & speciei. Aliqua vero est partim realis & partim non realis, sicut est ratio eorum, quorum nominibus importatur aliquid absolutum positium cum respectu rationis, & tales sunt rationes vnius, & veri & boni. Dico igitur quod ratio boni non est pure realis, nec pure non realis, sed medio modo. Et hoc notauit Sanctus Thom. de veritate. q. 2. art. 1. primo ut allegatum est in prima conclusione cum dicit, quod verum, vnum, & bonum addunt super ens aliquid quod est ens rationis tantum, & non est aliquid in rerum natura. Tunc ad formam argumenti dicitur quod primus syllogismus concludit, quod bonum non differt ab ente, nec realiter, nec ratione pure reali. Et totum hoc conceditur quod ratio boni non est pure realis, nec pure non realis, sed medio modo. Et hoc sufficit ad dictum philosophi sexto metaphysic. d. bonum & malum sunt in rebus. Ad secundum patet per idem quod solum concludit, quod bonum non differt ab ente reali, nec ratione totaliter reali, quod conceditur. Cum autem dicitur quod ratio boni est totaliter realis negatur ut prius tanquam falsum, nec probatur vlliter. Ad tertium dicitur, quod ratio boni præter rationem entis realis includit aliquid non reale, & de quo nullo modo prædicatur ens reale, licet concomitetur omne ens reale scilicet respectum rationis, qui omni ente reali adest, ut sepe dictum fuit. Ad quartum dicitur quod illa ratio concludit, quod bonum non prædicatur proprie in quid de omnibus, de quibus ens prædicatur in quid, quod conceditur, quia ad hoc quod sit prædicatio proprie quidditatiua requiritur quod prædicatum nihil importet extraneum rei importatæ per subiectum. Constat autem ex prædictis quod bonum importat respectum rationis, qui non est intrinsecus alicui enti reali, sicut pars essentie, vel tota essentia. Si vero acciperetur large prædicatio quidditatiua pro omni prædicatione, in qua prædicatum dicit totam essentiam subiecti, sic dicitur quod bonum prædicatur quidditatiue de quolibet ente. Et tunc ad formam argumenti diceretur quod maior est falsa, quia plura prædicata possunt prædicari de eisdem adæquate, & in quid, dato quod non sint synonyma, ut puta quando differunt ratione partim reali, & partim non reali, licet talis prædicatio non sit æque quidditatiua ex parte vnius prædicati, sicut ex parte alterius. Ex prædictis patet quod propter prædicta argumenta non oportet ponere contra viam Sancti Thomæ, quod ratio boni sit pure absoluta, ut ponit Scotus, nec quod sit pure respectiua respectu reali, aut quod sit inferior ad rationem entis realis, ut ponit Durandus.

Hoc nomen ratio sumitur septupliciter

Ratio boni nec est pure realis, nec pure non realis, sed medio modo.

Tex. com. s.

Prædicatio quidditatiua quæ est.

Vtrum malum sit aliqua natura positiva.



TERVM circa trigessimam quartam distinctionem secundi sen. quaritur. Vtrum malum sit aliqua natura positiva. Et arguitur quod sic. Omne quod agit in alterum est quedam natura positiva: sed malum in quantum malum agit, igitur &c. Probatio minoris, quia omne quod alterum corrumpit effectiue agit, sed ex hoc dicitur aliquid aliter malum, quia corrumpit ipsum, igitur malum in quantum malum agit.

IN oppositum a, guntur, quia beatus Dionysius quarto capitulo de diuinis nominibus dicit, quod malum neque est existens, neque in existentibus, omnis autem natura positiva vel est existens per se, vel existens in alio igitur &c.

IN hac questione erunt tres articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Malum formaliter sumptum non est aliqua natura positiva. Hanc conclusionem ponit Sanctus Thomas in questionibus de malo. q. prima arti. primo ubi sic dicit. Sicut album ita & malum dicitur dupliciter. Vno enim modo cum dicitur album potest intelligi illud quod est albedini subiectum. Alio modo album dicitur id quod est album in quantum est album scilicet ipsum accidens. Et similiter malum vno modo potest intelligi id quod est subiectum mali, & hoc est aliquid. Alio modo potest intelligi ipsum malum, & hoc non est aliquid, sed est ipsa priuatio alicuius particularis boni. Ad cuius euidenciam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid in quantum est appetibile, nam secundum philosophum primo Ethic. optime differunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt, malum autem dicitur id quod opponitur bono. Vnde oportet malum esse id quod opponitur appetibili in quantum huiusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid, quod apparet triplici ratione. Primo quidem quia appetibile habet rationem finis, ordo autem finium est sicut ordo agentium, quanto autem aliquid agens est superius & vniuersalius, tanto & finis propter quem agit est vniuersalius bonum. Nam omne agens agit propter finem, & propter aliquid bonum. Et hoc manifeste apparet in rebus humanis, nam rector ciuitatis intendit aliquid bonum particulare, quod est ciuitatis bonum. Rex autem qui illo superior est intendit bonum vniuersale scilicet totius regni pacem. Cum igitur in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oportet deuenire ad aliquid vnum primum quod est vniuersale causa efficiendi, oportet quod etiam sit aliquid vniuersale bonum, in quod omnia bona reducuntur. Et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum, quod est primum & vniuersale agens, quia cum appetibile moueat appetitum, primum autem mouens oportet esse non motum, necesse est quod primum & vniuersale agens sit ipsum primum & vniuersale appetibile. I. primum & vniuersale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quicquid est in rebus oportet quod proueniat a prima & vniuersali causa efficiendi, ita quicquid est in rebus oportet quod proueniat a primo & vniuersali bono. Quod autem prouenit a primo & vniuersali bono, non potest esse nisi particulare bonum tantum, sicut quod prouenit a prima & vniuersali causa efficiendi est aliquid particulare ens. Omne igitur quod est aliquid in rebus oportet quod sit aliquid particulare bonum. Vnde non potest id quod est secundum id quod est bono opponi, vnde relinquitur, quod malum secundum quod est malum non est aliquid in rebus, sed est alicuius boni particularis priuatio alicui particulari bono inherens. Secundo hoc idem apparet, quia quicquid est in rebus habet aliquam inclinationem & appetitum alicuius boni sibi convenientis, quod autem habet rationem appetibilis habet rationem boni, quicquid ergo est in rebus habet con-

Malum formaliter, non est quid positivum.

Cap. primo.

Quanto agens & superius et vniuersalius tanto finis propter quem agit est vniuersalius bonum.

uenientiam cum aliquo bono. Malum autem in quantum huiusmodi non conuenit cum bono, sed opponitur ei. Malum igitur non est aliquid in rebus, sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur, & per consequens non haberet aliquam actionem, nec aliquem motum, quia nihil agit vel mouetur nisi propter appetitum finis. Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse habet maxime ratione appetibilis, vnde videmus quod vnumquodque naturaliter appetit conseruare suum esse, & refugit destructionem sui esse, & ei pro posse resistit. Sic igitur ipsum esse in quantum est appetibile est bonum, oportet igitur quod malum quod vniuersaliter opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid: vnde dico quod id quod est malum, non est aliquid, sed id cui accidit esse malum est aliquid, in quantum malum priuat non nisi aliquid particulare bonum, sicut & hoc ipsum quod est esse cum non est aliquid, sed id cui accidit esse esse est aliquid. Hec ille. Item prima parte q. 48. articulo, primo. Vnum (inquit) oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebra, vnde etiam quid sit malum oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem supra quod bonum est omne id, quod est appetibile, & sic cum omnis natura appetat suum esse, & suam perfectionem, necesse est dicere quod esse & perfectio cuiuscunque creature habeat rationem bonitatis, vnde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quedam absentia boni, & pro tanto dicitur quod malum neque est existens, neque est bonum, quia cum ens in quantum huiusmodi sit bonum eadem est remotio vtriusque. Hec ille. Similia ponit secundo sen. presenti distinctione. Ex quibus potest sic argui pro conclusionem. Illud quod prouenit a primo & vniuersali bono non potest esse nisi particulare bonum, sed omni entitas citra Deum prouenit a primo & vniuersali bono, igitur est particulare bonum, & sic non est malum secundum se, sic. Omnis entitas habet conuenientiam cum aliquo bono, sed quod est essentialiter malum vel malitia non habet conuenientiam cum aliquo bono, igitur non est aliqua entitas. tertio sic. Nihil oppositum ipsi esse potest esse aliqua entitas, sed illud quod est malum essentialiter vel malitia opponitur ipsi esse, igitur &c. Secunda conclusio. Nullum malum habet per se causam, habet tamen causam per accidens, quae est bonum aliquod. Hanc ponit Sanctus Thomas prima parte q. 49. arti. primo ubi sic dicit. Necesse est dicere quod omne malum aliqua litter causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natu est & debet haberi. Quam autem aliquid deficiat a sua naturali & debita dispositione non potest prouenire nisi ex aliqua causa trahente rem extra suam dispositionem, non enim graue mouetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit in sua actione nisi propter aliquod impedimentum. Et sic autem causam non potest conuenire nisi bono, quia nihil potest esse causa nisi in quantum est ens, omne autem ens in quantum huiusmodi bonum est: & si consideremus speciales rationes causarum agens, & forma & finis perfectionem quadam important, quae pertinet ad rationem boni, sed & materia in quantum est in potentia ad bonum habet rationem boni, & quidem quod bonum sit causa mali per modum causae materialis iam patet ex praemissis. Ostensum est enim quod bonum est subiectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed magis est priuatio formae. Et similiter nec causam finalem, sed est magis priuatio ordinis ad debitum finem. Non solum enim finis habet rationem boni, sed vniuersaliter oē quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, immo per accidens. Ad cuius euidenciam considerandum est, quod aliter causatur malum in actione, & aliter in effectu. In actione quidem causatur malum per defectum alicuius principiorum actionis vel principalis agentis vel instrumentalis. Sicut defectus in motu animalis contingit vel propter debilitatem virtutis motiue, vt in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, vt in claudis. Malum autem in aliqua re, non tamen in proprio effectu agentis causatur quadoque

Defectus in rebus voluntariis alicuius in natura.

Malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis alicuius in natura.

doque ex virtute agentis, quandoque autem ex defectu ipsius vel materiae: ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae priuatio, sicut ad formam ignis sequitur priuatio formae aquae vel aeris. Sicut igitur quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius implet formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium, vnde malum & corruptio aeris vel aquae est ex perfectione ignis, sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit priuare formam aquae, sed in ducere propria formam. Sed hoc faciendo causat etiam illud per accidens, sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis qui redundat in defectum alicuius principij, vt dictum est, vel ex indistinctioe materiae. Sed etiam hoc ipsum quod est esse deficientis accidit bono, cui per se competit agere. Vnde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali. Hec ille. Item ibidem in solutione tertij sic dicit. Malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis & naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco, & hoc ipsum est quidam defectus eius, vnde nunquam est malum in effectu nisi praexistat aliquod malum in agente vel in materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit in quantum non subijcit se actui suae regulae, qui tamen defectus non est culpa, sed sequitur culpam ex hoc quod cum tali defectu operatur. Hec ille. Item de malo q. prima, articulo tertio, sic dicit. Causa mali est bonum eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem quia illud quod per se causam habet est intentum a sua causa, quod enim prouenit praeter intentionem agentis non est effectus per se, sed per accidens, sicut effusio sepulchri per accidens est causa inuentionis thesauri, cum prouenit praeter intentionem fodientis sepulchrum. Malum autem in quantum huiusmodi non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum, vel desideratum, quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi. Vnde videmus quod nullus facit aliquid malum, nisi intendens aliquid bonum, vt sibi videtur. Sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, & propter hoc adulterium committit, vnde relinquitur quod non habeat causam per se. Secundo idem apparet, quod omnis effectus per se habet aliquam similitudinem suae causae, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus vniuocis, vel secundum rationem deficientem in agentibus equiuocis. Omnis autem causa agens agit secundum quod est actu, quod pertinet ad rationem boni, vnde malum secundum quod huiusmodi non assimilatur causae agentis secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se habet certum & determinatum ordinem ad suum effectum, quod autem sit secundum determinatum ordinem non est malum, sed malum accidit in praetermittendo ordinem. Vnde malum secundum quod huiusmodi non habet causam per se, oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim quod cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inherens vt priuatio, quae quidem est defectus eius, quod est natum in esse, & non in esse, sequitur quod omne malum praeternaturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicuius rei naturalis, non potest dici quod sit malum eius, sicut non est malum homini non habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem quod praeternaturaliter inest alicui oportet habere aliquam causam, non enim aqua esset calida, nisi ab aliqua causa, vnde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens reducitur ad illud, quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, vt ostensum est, relinquitur quod solum bonum habeat causam per se, nec

potest per se causa boni esse, nisi bonum cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cuiuscunque mali bonum sit causa per accidens. Contingit autem & malum quod est defectus boni esse causam mali, sed tamen oportet deuenire ad hoc, quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Vno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens. Alio modo in quantum est agens per accidens, quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet. Huius enim mali quod est corruptio aquae causa est virtus actiua ignis, quae quidem non principaliter intendit & per se non esse aquae, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui coniungitur ex necessitate non esse aquae, & sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Huius vero mali quod est monstruositas partus causa est virtus deficiens in semine. Sed si quaeritur causa huius defectus quod est malum seminis, erit deuenire ad aliquod bonum quod est causa huius mali per accidens, & non in quantum est deficiens. Huius enim defectus qui est in semine causa est aliquid principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati, quae requiritur ad bonam dispositionem seminis, cuius alicuius virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducit, & per consequens defectum seminis consequenter. Vnde malum seminis non causatur ex bono, in quantum est deficiens, sed causatur ex bono in quantum est perfectum, sed per accidens. In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non per omnia, nec quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum mouet voluntatem adulteri, & afficit eam ad delectandum tali delectatione, quae excludit ordinem rationis, & diuinae legis, quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis & naturalibus. Non est autem sic, quia quamquam exterior sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere, vel non recipere, vnde mali quod accidit ex hoc quod recipit non est ipsum delectabile mouens causa, sed magis ipsa voluntas, quae quidem est causa mali, sed vtrunq; praedictorum modorum scilicet & per accidens, & in quantum est bonum deficiens. Per accidens quidem in quantum voluntas fertur in aliquid, quod est bonum secundum aliquid, sed habet coniunctum aliquid, quod est simpliciter malum. Sed vt bonum deficiens in quantum oportet in voluntate praecognoscere aliquem effectum ante ipsam electionem deficiente, per quam eligit secundum quid bonum, quod est simpliciter malum, quod sic patet. In omnibus enim, quorum vnum debet esse regula & mensura alterius, bonum in regulato & mensurato est ex hoc, quod regulatur & conformatur regulae & mensurae, malum vero est ex hoc quod est non regulari & non mensurari. Si ergo sit aliquis artifex, qui debeat aliquid lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidit, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula & mensura, & similiter delectatio & quodcumque aliud in rebus humanis est mensurandum, & regulandum secundum regulam rationis & legis diuinae, vnde non vt regula rationis & legis diuinae praetelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huius autem quod est non vt regula praedicta non oportet, alia causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere. Et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratum non est malum nec culpa, nec poena, quia anima non tenetur, nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primo rationem culpe quae si ne actuali consideratione regulae praecedat ad huiusmodi electionem, sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod non actu attendit ad regulam rationis vel legis diuinae, sed ex hoc quod non habes huiusmodi regulam vel mensuram procedit ad huiusmodi

Vnde dicitur voluntatis haec est prima ratio per tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum.

di electionem. Et inde est quod Aug. in 12. de ciuitate Dei dicit, quod voluntas est causa peccati in quantum est efficiens, sed illum defectum comparat silentio, vel tenebris, quia scilicet ille defectus, est sola negatio. Hæc ille. Similia dicit secundo sentent. præfenti distinctione. Ex quibus potest formari talis ratio pro prima parte conclusionis scilicet quod cuiuslibet mali causa est aliquod bonum. Omne quod inest alicui præter naturam eius, cui inest habet causam efficientem, sed omne malum est huiusmodi, igitur habet causam efficientem, sed nihil potest esse causa efficiens nisi bonum, igitur cuiuslibet mali causa efficiens est aliquod bonum. Pro secunda vero parte scilicet quod bonum sit causa mali per accidens, & nullo modo per se, probatur, quia bonum est causa mali per se vel per accidens sed non per se: ergo per accidens. Minor probatur sic. Nullus effectus non intentus a sua causa, nec habens similitudinem suæ causæ, nec procedens secundum certum ordinem habet per se causam, sed omne malum est huiusmodi, igitur. Item. Omnis effectus procedens ex causa aliud principaliter intendente vel defectum præhabente, qui quidem defectus de per accidens se habet ad talem causam non habet causam per se, sed per accidens, omne malum est huiusmodi, igitur &c. Tertia conclusio. Malum in quantum huiusmodi diminuit bonum naturæ, sed non potest illud totaliter corrumpere. Hanc ponit Sanctus Thom. prima parte quæst. 48. arti. 4. ubi sic dicit. Malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cuius euidentiam considerandum est quod triplex est bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, & hoc bonum est oppositum malo, sicut lumen tollitur per tenebras, & visus per cæcitatem. Quoddam vero est bonum quod nec tollitur per bonum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subiectum mali, non enim per tenebras aliquid de substantia aeris diminuitur. Quoddam vero bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur, & hoc bonum est habitus subiecti ad actum. Diminutio autem huius boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitatibus, sed per remissionem, sicut est in qualitatibus & formis. Remissio autem habitus accipienda est e contrario intensiori ipsius. Intenditur enim habitus per dispositiones, quibus materia præparatur ad actum, que quanto magis multiplicatur, tantum habitus est ad recipiendum perfectionem & formam, & e contrario remittitur per dispositiones contrarias, que quanto magis multiplicatur fuerint in materia & magis in tensu tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrarie dispositiones in infinitum multiplicari & intendi non possunt, sed vsque ad certum terminum, nec habitus prædicta in infinitum diminuitur, nec remittitur, sicut patet in qualitatibus actibus & passibus elementorum. Frigiditas enim & humiditas per quas diminuitur siue remittitur habitus materæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si vero dispositiones contrarie in infinitum multiplicari possint in infinitum diminuitur siue remittitur, non tamen totaliter tollitur, quia semper manet in sua radice quod est substantia subiecti. Sicut si in infinitum interponatur corpora opaca inter solum aerem in infinitum diminuetur habitus aeris ad lumen, nunquam tamen totaliter tollitur manente aere, quia secundum naturam suam est diaphanum. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per que semper minuitur habitus animæ ad gratiam que quidem peccata sunt. q. obstat interposita inter nos & Deum secundum illud Isa. 59. Peccata nostra diuiserunt inter nos & Deum, nec tamen totaliter tollitur ab anima prædicta habitus, quia consequitur naturam ipsius. Hæc ille. Similia dicit & magis appropriate ad malum culpæ prima secundæ q. 85. arti. primo, & secundo. Item de malo. q. secunda. arti. 11. & 12. item secundum sententiam præfenti dist. Ex quibus potest argui pro prima parte conclusionis scilicet quod per malum diminuitur bonum naturæ sic. Quicquid diminuit habitatem naturæ ad bonum diminuit bonum naturæ, cum habitus illa sit quoddam bonum, sed peccatum & quodcumque malum diminuit habitatem naturæ ad bonum, igitur &c. Pro secunda vero parte scilicet quod malum culpæ vel aliud

Bonum tripliciter tollitur, quod per malum totaliter tollitur, quod diminuitur quod per malum totaliter tollitur, quod diminuitur quod per malum totaliter tollitur.

non totaliter tollat bonum naturæ arguitur sic. Illud quod non tollit radicem & fundamentum alicuius habitus non totaliter tollit illam habitatem, sed nec per malum culpæ, nec per quodcumque aliud tollitur a subiecto mali radix habitus ad bonum, ergo nec habitus ad bonum. Tunc vitra, per malum non tollitur totaliter talis habitus, igitur nec bonum naturæ. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum arguendum est contra prædicta. Et quidem contra primam conclusionem arguunt sic quidam probantes quod non solum malum concretive sumptum scilicet subiectum mali, vel compositum ex subiecto & malitia, immo quod ipsa malitia sit aliquid posituum. Et arguunt primo sic. Nam mala sunt in bonis, sed illud quod est pure nihil non dicitur esse in aliquo bono, igitur malum non est pure nihil. Minor probatur per Aug. in encheir. ca. 16. Mala sine bonis, & nisi in bonis esse non possunt. Secundo. quia Ansel. de conceptu virginali. c. 5. dicit, quod quauis malum quod est in iustitia temper sit nihil, incommunitas tamen que malum est, vnde incommunitas dicuntur mala aliquando nihil est, vt cecitas & furditas, aliquando videtur esse aliquid vt trinitas & idolor, ergo aliquid malum est entitas. Nec tamen potest dici quod dolor & tristitia sint mala tantummodo denominatiue, vt videlicet ex hoc præcisè dicitur mala, quia priuati eum, in quo sunt aliquo bono tibi debito, quoniam ubi nulla omnino boni absentia sequeretur ex ipsis, adhuc ipsamet ex seipsis essent quedam mala habentibus, & ipsi per illa malum essent, quoniam doleret & tristet retur. Confirmatur. Quia poena in quantum poena est quoddam malum, vnde malum diuiditur in malum cuiusque & in malum poenæ, tristitia autem secundum se est poena, & similiter dolor, igitur vtrunque secundum se est quoddam malum. Tertio. Si tristitia non esset secundum se malum, sed præcisè quia aliquo bono priuati tristet, sequeretur quod si quis priuaretur illo bono, nec tamen haberet tristitiam, sicut possibile est saltem per diuinam potentiam, tantum malum ille pareretur, & tam male sibi erit, quantum esset si cum hoc quod priuaretur illo bono etiam actualiter magnam haberet tristitiam, quod videtur absurdum concedere. Quarto. Quia secundum hoc omnis poena esset poena damni, & nulla esset poena sensus, quod est contra communem diuisionem doctorum. Quinto. Quia si malum secundum se non esset nisi pura priuatio boni debiti, quilibet talis priuatio esset quoddam malum patet consequentia sed consequens est solum primo, quia in rebus creatis Deo, quoniam primo creatæ sunt nulli sunt malum. Vnde secundum Aug. in enchi. secundo, singula erant bona, simul vero vniuersa erant valde bona, & tamen multe fuerunt tunc priuationes in rebus creatis. Vnde tenebræ erant super faciem abyssi, terra etiam erat inanis & vacua, seu incomposita & inordinata, que vtiq; denominationes priuationum sunt. Præterea si Deus antequam Adæ peccasset, nihilisset virtutes, & alias perfectiones eius accidentales, cõseruata substantia eius, sicut bene potuisset de sua potentia absoluta, vtiq; Adam caruisset aliquo bono sibi debito, & tamen nullum fuisset in eo malum, quod probatur. Nam secundum Aug. in gen. ad literam in perfecto circa principium Omne quod malum dicitur, aut peccatum est, aut poena peccati, in eo autem non fuisse peccatum patet, & per consequens nec poena peccati. Sexto. Quia si crearetur angelus in solis naturalibus bonis non habentibus incompossibilitatem ad actum peccati, & iste positum dum peccaret, ipse fieret malus per peccatum, vt certum est, & tamen non priuaretur aliquo bono sibi debito plusquam ante. Similiter si vnus homo exiens in peccato mortali de nouo iterum peccet, fit vtiq; peior quæ esset prius & tamen nullo bono priuatur plus quam ante, quia ante priuatus erat omni eo, cui peccatum est incompossibile, igitur non omne malum est priuatio boni debiti. Septimo, arguitur quod malum non sit priuatio in subiecto existens, sed pura negatio non requirens subiectum. Quoniam totalis negatio esset alicuius substantiæ, qualis esset negatio angeli michaelis, si annihilaretur non in aliqua entitate, & tamen ipsa esset mala, immo quoddam magnum

Contra prædicta arguunt quod si dicitur quod malum est in bonis, sed illud quod est pure nihil non dicitur esse in aliquo bono, igitur malum non est pure nihil. Minor probatur per Aug. in encheir. ca. 16. Mala sine bonis, & nisi in bonis esse non possunt. Secundo. quia Ansel. de conceptu virginali. c. 5. dicit, quod quauis malum quod est in iustitia temper sit nihil, incommunitas tamen que malum est, vnde incommunitas dicuntur mala aliquando nihil est, vt cecitas & furditas, aliquando videtur esse aliquid vt trinitas & idolor, ergo aliquid malum est entitas. Nec tamen potest dici quod dolor & tristitia sint mala tantummodo denominatiue, vt videlicet ex hoc præcisè dicitur mala, quia priuati eum, in quo sunt aliquo bono tibi debito, quoniam ubi nulla omnino boni absentia sequeretur ex ipsis, adhuc ipsamet ex seipsis essent quedam mala habentibus, & ipsi per illa malum essent, quoniam doleret & tristet retur. Confirmatur. Quia poena in quantum poena est quoddam malum, vnde malum diuiditur in malum cuiusque & in malum poenæ, tristitia autem secundum se est poena, & similiter dolor, igitur vtrunque secundum se est quoddam malum. Tertio. Si tristitia non esset secundum se malum, sed præcisè quia aliquo bono priuati tristet, sequeretur quod si quis priuaretur illo bono, nec tamen haberet tristitiam, sicut possibile est saltem per diuinam potentiam, tantum malum ille pareretur, & tam male sibi erit, quantum esset si cum hoc quod priuaretur illo bono etiam actualiter magnam haberet tristitiam, quod videtur absurdum concedere. Quarto. Quia secundum hoc omnis poena esset poena damni, & nulla esset poena sensus, quod est contra communem diuisionem doctorum. Quinto. Quia si malum secundum se non esset nisi pura priuatio boni debiti, quilibet talis priuatio esset quoddam malum patet consequentia sed consequens est solum primo, quia in rebus creatis Deo, quoniam primo creatæ sunt nulli sunt malum. Vnde secundum Aug. in enchi. secundo, singula erant bona, simul vero vniuersa erant valde bona, & tamen multe fuerunt tunc priuationes in rebus creatis. Vnde tenebræ erant super faciem abyssi, terra etiam erat inanis & vacua, seu incomposita & inordinata, que vtiq; denominationes priuationum sunt. Præterea si Deus antequam Adæ peccasset, nihilisset virtutes, & alias perfectiones eius accidentales, cõseruata substantia eius, sicut bene potuisset de sua potentia absoluta, vtiq; Adam caruisset aliquo bono sibi debito, & tamen nullum fuisset in eo malum, quod probatur. Nam secundum Aug. in gen. ad literam in perfecto circa principium Omne quod malum dicitur, aut peccatum est, aut poena peccati, in eo autem non fuisse peccatum patet, & per consequens nec poena peccati. Sexto. Quia si crearetur angelus in solis naturalibus bonis non habentibus incompossibilitatem ad actum peccati, & iste positum dum peccaret, ipse fieret malus per peccatum, vt certum est, & tamen non priuaretur aliquo bono sibi debito plusquam ante. Similiter si vnus homo exiens in peccato mortali de nouo iterum peccet, fit vtiq; peior quæ esset prius & tamen nullo bono priuatur plus quam ante, quia ante priuatus erat omni eo, cui peccatum est incompossibile, igitur non omne malum est priuatio boni debiti. Septimo, arguitur quod malum non sit priuatio in subiecto existens, sed pura negatio non requirens subiectum. Quoniam totalis negatio esset alicuius substantiæ, qualis esset negatio angeli michaelis, si annihilaretur non in aliqua entitate, & tamen ipsa esset mala, immo quoddam magnum

Virum boni si causa mali per accidens est bonum defectibile.

Tex. com. 2.

Virum defectibilem si causa mali per accidens est bonum defectibile.

magnum malum, igitur non omne malum est priuatio in entitate aliqua existens. Patet consequentia, nam idem est iudicium de totali negatione essentis alicuius substantiæ creatibilis antequam creetur, quod esset de negatione totali alicuius annihilati. Sunt autem de factis multa creatibilia, que simpliciter nihil sunt. Antecedens quo ad secundam partem probatur, quia negatio maioris boni est maius malum, substantia autem angelus est minus bonum quam aliqua sua perfectio accidentalis, igitur eius negatio est maius malum. Præterea. Priuari aliquo bono est malum, & priuari illo, & quodam alio bono est peius, sicut peius est homini priuari iustitia & sapientia simul, quam priuari sapientia tantum. Et similiter peius est priuari manibus & pedibus, quam priuari pedibus tantum, igitur priuari simul oibus bonis est multo peius, imo vt vtriusque sui generis malum. Præterea simpliciter non esse est magis fugiendum quæ carere certo bono accidentali sibi debito, igitur est maius malum. Antecedens notum est. Consequentia probatur, quia sicut nihil est appetendum nisi bonum, sic nihil est fugiendum nisi malum. Præterea. Cuiuslibet boni positio est bona, igitur cuiuslibet boni remotio est mala, vel sic. Quælibet entitas est bona, igitur cuiuslibet entitatis remotio est mala. Non autem cuiuslibet entitatis negatio est priuatio in aliqua entitate existens, sicut patet de negatione substantiæ, igitur &c. Contra secundam conclusionem arguit Scotus probando, quod non sufficit dicere quod bonum est causa mali per accidens vt est bonum defectibile. Primo, quia aut illa defectibilitas in voluntate est causa peccati per se aut per accidens. Si per accidens, ergo frustra ponitur. Si per se, & defectibilitas est adeo in voluntate, vt a seipso efficiat, & quidquid est per se in creatis, vt creatum est, est per se a causa eius, & quod est causa causæ est causa causati, igitur peccatum erit a Deo. Assumptum probatur, licet enim defectibilitas sequatur naturam, que est ex nihilo, non tamen est effectiue ex nihilo, quia terminus a quo non dat efficienter productum aliquid proprietatem sui, igitur defectibilitatem non habet nisi ab ipso Deo, sicut a causa efficiente. Quod enim est causa subiecti est causa propria passionis siue proprietatis naturaliter consequentis. Si dicatur quod voluntas que est defectibilis est causa peccati per accidens, propinquior tamen quam voluntas absolute, ga secundum philosophum. 5. met. cap. de causa. Ordo est in causis per accidens, propinquior est enim polycletus quæ alium respectu statu. Contra hoc. Primo quia voluntas creata videtur esse cõuertibilis causa peccati licet contingens, defectibilitas autem que contenti alicui in quantum est ex nihilo, non est ita cõuertibilis, igitur magis proprie voluntas est causa peccati quam voluntas defectibilis. Confirmatur ratio, quia idem sub eandem ratione est subiectum priuationis & habitus, etiam in causa libera que potest in opposita, id est sub eandem ratione est causa oppositorum, licet vnus per se, & alterius contingenter, & per accidens, vel amorum contingenter. Sed voluntas vt voluntas est proprii subiectum & causa propria bonæ voluntatis, igitur & malæ. Confirmatur sic rō, quia si voluntas in quantum defectibilis peccat, & in quantum defectibilis non potest bene velle, ita quod defectibilitas sit per se ratio, vel proxima ratio peccandi per se vel per accidens, sequitur quod in quantum voluntas esset defectus, igitur tantum potentialis. Sed non alterius rationis ab illo qui inest actualiter, quia ille defectus potentialis non est causa proxima per accidens respectu actualis defectus alterius rationis, igitur erit idem defectus potentialis ratio suæ causæ potentialis per accidens. Forte dicitur quod non est defectus potentialis, sed potentialitas ad deficiendum, & ista non sunt eadē, nec est idem albedo in potentia, & potentialitas in superficie ad albedinem. Contra. Aut ista potentialitas in voluntate est actiua vel passiua, non passiua, quia voluntas in quantum passiuæ non comparatur ad malum vt causa, sed vt subiectum. Si sit potentialitas actiua, illa non erit nisi libertas eius erecta, igitur redit pro-

positum, scilicet quod talis libertas voluntatis proprie sit causa per accidens peccati. Sed tantum valet dicere voluntatem illam esse causam proximam per accidens peccati, sicut dicere libertatem eius esse proximam rationem in causæ per accidens peccati, & sic patet quod non potest poni voluntas causa per accidens peccati accidentalitate se tenente ex parte causæ scilicet in quantum est defectiua. Si dicatur quod est causa per accidens accidentalitate se tenente ex parte effectus. Arguitur sic. Quia tunc peccatum vt esse causale, sed nullum causale est peccatum, igitur &c. secundo si tantummodo per accidens voluntas vult peccatum, quia præcisè vult illud posituum ad quod sequitur illa de formitas, igitur non magis peccat voluntas creata quæ diuina. Si dicatur quod peccatum non habet causam efficientem, sed deficientem, & sic habet voluntatē pro causa deficiente. Contra, quia tunc sequitur quod Deus ita erit causa peccati sicut voluntas creata. Hoc enim deficere est non efficere, sicut dicit philosophus 5. met. & secundo phy. q. quemadmodum præsentia nauis est causa salutis nauis, sic eius absentia est causa perditionis eius, & vtrunque est in eodem genere causæ, ita igitur non efficitur rectitudinem, quæ deberet effici est causare effectiue vel defectiue defectum vel peccatum, sed hoc ita conuenit Deo sicut voluntati creatæ. Quod probatur dupliciter. Primo, quia Deus non necessario dat rectitudinem actui, quia nihil aliud a se necessario causat, igitur potest non dare, & ita potest esse causa defectiua peccati. i. non efficiens illud posituum, quod excluderet peccatum, secundo quod prius natura causaret illam rectitudinem si illa inesset, quæ voluntas creata. Causa. n. naturaliter prior prius natura causat, ergo quando inest Deus per prius non causat quæ voluntas creata non causat, & ita deficit voluntas creata, quia Deus deficit. i. non efficit causando aliquid. Hoc excludit quandam responsionē, quæ posset dari ad primam rationem, quia Deus non deficit, cum non causat, nisi prius demeretur voluntas creata, illud enim probat, quod prima non causa tio est ex parte Dei. Si dicatur quod sicut Ansel. de casu diaboli. cap. 3. licet Deus dederit, non tamen angelus accepit. Non enim quia Deus non dedit, ideo angelus non accepit, sed e contra, ita hoc. Contra. Accipio tempus, in quo voluntas peccat, & diuido illud in duo instantia nature. a. & b. in a. comparatur Deus ad voluntatem, vt causa prior, in b. comparatur voluntas ad Deum, vt causa posterior. Tunc queritur, aut in a. causat Deus rectitudinem, & sic sequitur quod in b. voluntas non causat peccatum, alioquin si voluntas in b. causat peccatum oppositum rectitudini, tunc rectitudo & peccatum oppositum rectitudini simul essent in voluntate, vel in actu voluntatis simul esset rectitudo & priuatio rectitudinis: oportet igitur dicere quod Deus non causat rectitudinem, & per consequens quod voluntas non causat in b. hoc. n. præexistente naturali Deum non causare in a. rectitudinem, igitur: tertio in causis præcisissis si affirmatio est causa affirmationis, & negatio est causa negationis, & e contra, sed Deum causare rectitudinem est præcisè causa eius quod voluntatē creare rectitudinem in suo ordine causandi, ergo & negatio erit causa negationis. Maior patet primo posteriorum de pulmone habere, & respirare. Ad idem arguit Aureolus quod improprie dictum sit, quod peccatum sit a voluntate per accidens: primo quia est a defectibilitate, quæ per accidens coniungitur voluntati. Defectibilitas enim in nullo genere causæ potest esse per se causa peccati, cum sit mera priuatio. Secundo arguitur. Quia Deus potest directe odiri a voluntate, igitur tunc voluntas intendet per se aferri a Deo. Nec valet si dicatur quod non potest directe odiri, sed eius puniio vel iustitia &c. Contra, quia sicut in intellectu directe intelligit priuationem, quando non intelligit directe habitum, sed in indirecte, igitur & voluntas potest directe velle priuationes. Tener consequentia, quia quicquid intellectus potest intelligere potest voluntas velle. Tertio potest argui, sicut arguebatur contra secundam conclusionem præcedentis quæstionis, quia voluntas potest velle malum sub ratione mali, pura odium Dei, vt ibidem arguebat Scotus. Confirmatur, quia San. Thom. prima secundæ. q. 46. arti. 6. dicit quod odium respicit malum sub ratione mali, Capreolus 2. Sen. L1 & in

Tex. com. 2.

Tex. com. 3.

Argumenta contra secundam Conclusionem.

& in hoc differt ab ira. Contra tertiam conclusionem arguit Scotus probando, quod malum culpae non diminuit bonum naturae, in quo est. Primo, quia cum illud bonum, in quo est peccatum sit finitum per ablationem alicuius finis ab eo aliquotiens, potest consumi totaliter. Et si dicatur quod illa ablatio sit secundum partes eiusdem proportionis, igitur per consequens processus in infinitum. Contra, quia secundum malum potest esse quale primo malo in malitia vel peius eo; ergo corrumpit partem eiusdem quantitatis vel maiorem, igitur sic procedendo in peccatis equalibus vel maioribus sequitur, quod natura tandem totaliter consumitur. Secundo quia natura intellectualis a solo Deo est creabilis, & ex hoc est simpliciter incorruptibilis respectu creaturæ, ita quod nulla creatura possit eam destruire, igitur peccans per actum suum non potest aliquid de natura sua destruire, cum illud corruptum esset eiusdem rationis cum tota natura quantum ad incorruptionem, quia incorruptibile non componitur ex corruptibilibus. Tertio, quia quod repugnat formaliter effectui non destruit causam non necessariam respectu illius effectus, sed peccatum dicit formaliter deformitatem vel obliquitatem repugnantem rectitudini in actu, igitur non destruit causam non necessariam respectu huius rectitudinis. Voluntas autem non est eius causa necessaria. Tum quia non necessario causat actum eius, sed contingenter. Tum quia si causat actum non necessario causat actum rectum &c. Probatur maior, quia causa contingens respectu alicuius potest causare & non causare, igitur propter non esse illius causati non oportet causam destrui. Patet per oppositum in simili, ideo. n. præcise alterans inducens aliquid repugnans qualitati corrumpit formam substantialem, quia ipsam necessario concomitantur talis qualitas. igitur quod est præcise corruptivum contingenter concomitantis non potest corrumpere illud quod sic contingenter concomitat. Quarto, quia peccata non destrunt spem, quæ sunt privationes unius boni, quia privationes non habent distinctionem specificam nisi ab habitibus. Contra eandem arguit Durandus magis ad propositum quod habitus aie ad gratiam nullo modo minuat illo modo quo dicit probatio conclusionis, & arguit sic primo. Sicut habitus subiecti ad actum augetur per intentionem alicuius sibi inhaerentis, sic minuitur per remissionem eiusdem, & neutrum istorum potest procedere in infinitum. Nihil ergo subiecto non inhaerens minuit in aliquo habitate subiecti. Et ideo positio oblativum inter solem & aerem non minuit habitatem aeris ad lumen, propter quod non est mirum si eorum multiplicatio non tollit habitatem, quia nec in aliquo minuit, unde exemplum non est ad propositum. Secundo quia duplex est habitus aie ad bonum scilicet prima & remota, alia vero propinqua. Prima & remota nunquam minuitur, nec totaliter tollitur. Propinqua vero minuitur, & tandem totaliter tollitur. Primum patet, quia naturalis cognitio principiorum veris, & correspondens inclinatio voluntatis non tolluntur ab homine, nec minuantur, pertinent. ad findere finem quæ est inextinguibilis, sed ratione horum inest nobis prima inclinatio ad bonum, igitur &c. Secundum sic patet, quod quod causatur ex actibus nostris, & per eos tandem perficitur, potest per actus contrarios minui & tandem corrumpi. Ex eisdem enim actibus contrario modo factis generatur habitus, & corrumpitur, ut patet ex secundo Ethic. sed proxima habitus ad bonum causatur ex actibus nostris: illa. n. consistit in habitibus acquisitis, ergo &c. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Contra eandem arguit Durandus magis ad propositum quod habitus aie ad gratiam nullo modo minuat illo modo quo dicit probatio conclusionis, & arguit sic primo.

Cap. primo.

Quo sunt interpretande auctores sanctorum dicentium ipsas privationes esse quasdam entitates vel esse in rebus quibusdamque.

Quantum ad tertium articulum respondendum est objectionibus supradictis. Et ideo ad primum contra conclusionem primam respondet Greg. de ari. dicens quod omnes huiusmodi locutiones, & dicta sanctorum vel doctorum significantes aliquas privationes esse in rebus quibusdamque non sunt accipienda in sua proprietate, sed ad sensum quem auctores habebant qui non intendebant significare aliquas entitates esse in quibusdam alijs entitatibus, sed potius eas non inesse, quæ inesse debebant, & ideo cum malum aliquod dicitur esse in aliqua re, non aliud significatur, nisi quod aliquod bonum illa non habet, quod ipsa debebat habere. Hoc docet Augustinus in de gen. ad litteram in perfecto super illo verbo, & tenebræ erant

super faciem abyssi dicens. Re vera qui diligenter considerat quid sunt tenebræ, nihil aliud inveniet quam lucis absentiam, ita igitur dictum est, tenebræ erant super. f. a. ac si dictum esset, non erat lux super abyssi, & sicut hoc de verbo effendi, sic etiam de verbo habendi docet hoc esse intelligendum in lib. de vita beata cap. 3. ubi dicit quod locum aliquem habere tenebras nihil aliud est quam lumen non habere, & habere silitiam vel egestatem non est aliud quam non habere sapientiam, & quam obrem inquit ipse, ut quod volo explicem, sicut possum, ita dicitur habere egestatem, quasi dicitur non habere. Ex his patet, quod ex talibus locutionibus non potest concludi quod mala, aut privationes sint vere entitates. Simile in sententia ponit Ansel. de casu diaboli cap. 4. 1. & de conceptu virginali cap. 5. Hæc Greg. Cui factis concordat S. Tho. de malo. q. prima ar. 2. in solu. 13. Arg. enim Vigessimum tertium tale est. Quod non est, non est in aliquo, sed malum non est ens, ergo non est in bono. Ecce argum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio. Hæc ille. Simile dicit prima parte. q. 43. art. 3. in solu. secundi, & secundo sen. dis. 34. q. prima ar. 4. in solutione secundi. Ad Secundum respondet Greg. quod dolor & tristitia & quæcunq; alie entitates quæ dicuntur incommoditates vel incommoda, ac per hoc mala non sunt materialiter seu mala essentialiter & formaliter, sed tantummodo denominative & alicuius boni privatione, quæ est secundum se malum, & patet, quia nihil commodum vel incommodum nisi ad aliud. Unde quod est in bono non est in bono, aliter dicitur incommodum. Quicquid autem alicui incommo- dum, ideo est incommo- dum, quia nocet, & ideo nocet, quia aliquo bono priuat. Et cum arguitur contra hoc primo, quia ubi nulla oisno privatio boni sequeretur, adhuc dolor & tristitia essent secundum se quidem mala habentis, & per illa esset male illi. Negatur. Quinimo dicitur, quod si nullo bono per illa priuaretur non minus bene esset illi cum illis quam sine illis, quod patet quia nequaquam sibi nocerent illa, ideo vere est illi male, quia nocent privatione scilicet eum aliquo bono suo saltem delectationem illa naturaliter aiam consequente, aut aliqua gratia eius, qua in se quiescit & delectatur, cum nihil sentit aduersi. Et hæc est illa delectatio ex qua provenit ut naturaliter quis etiam inexperta deiret aduersa secundum sententiam August. 8. supra genesim ad litteram capitulo 25. de paruis. Et si dicitur contra hoc, quia multa patiuntur dolori & tristitia, quæ non delectantur sic in seipsis, ut pote animalia irrationabilia. Talium enim anime non sunt cognitiue sui, ac per hoc nec in seipsis, nec de seipsis sunt delectari. Dicendum quod assumptum scilicet quod talia non cognoscant seipsa saltem esse, & expresse contra determinationem Augustini ibidem super gen. ad litteram, ubi euidenter ostendit oppositum. Et similiter de libero arbitrio ca. 8. sic patere potest inuenti prædicta loca. Hæc ille, & satis conformiter Sanctus Thom. de malo quest. prima, articulo primo in solutione primi ubi sic dicit. Aliquid dicitur esse malum dupliciter. Vno modo simpliciter. Alio modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum, hoc autem est quod priuat aliquo particulari bono, quod est de debito suæ perfectionis, sicut egritudo est malum animalis. Sed secundum quid dicitur malum esse, quod non est malum secundum se, sed alicuius, quia scilicet non priuat aliquo bono quod sit de debito suæ perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei, sicut in igne est privatio formæ aquæ quæ non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquæ. Unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquæ. Similiter autem ordo iustitiæ habet adiunctam privationem particularis boni alicuius peccatis, in quantum ordo iustitiæ hoc requirit, ut aliquis peccans priuatur bono quod appetit. Sic igitur poena ipsa bona est simpliciter, sed est mala huic, & hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere, quia ad poenam non cooperatur appetitus peccatis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacis recipientis. Creare autem est facere aliquid nullo præsupposito. Et sic patet, quod malum dicitur esse creatum non in quantum est malum, sed in quantum est simpliciter bonum, & secundum quid malum.

Tristitia & dolor non sunt mala formaliter, sed denominative solum.

Deus est creator malum et faciens pacem quis sentiat.

malum. Hæc ille. Ex quibus patet, quomodo dolor & tristitia sunt mala, & quomodo non. Ad confirmationem dicit Greg. quod cum dicitur poena in quantum est malum, si accipitur malum contracte pro eo unde aliquid denominatur malum sive pro malitia, propositio est falsa. Si vero accipitur cõter pro eo unde aliquid denominatur malum, sive pro eo, quod denominatur malum, esto quod esset vera, & similiter minor sumpta sub ea non concluditur contra propositum, quia non sequitur quælibet poena est malum, igitur est malum illo modo. Hæc ille, satis conformiter S. Tho. ubi supra, in solutione enim. 18. sic dicit. Poena in quantum est poena est malum alicuius, sed in quantum est iusta, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id, quod est bonum simpliciter esse malum alicuius, sicut forma ignis est bona simpliciter, sed est malum aque. Hæc ille. Vbi patet, quod secundum eum aliquid potest dici malum multipliciter. Primo modo quia est privatio boni debiti in eis, & hoc dicitur malum simpliciter, secundo, quia est subiectum talis privationis, & hoc dicitur malum denominative: tertio quia est causatiui talis privationis, & hoc dicitur malum secundum quid. Unde aliquid mere positivum potest esse malum secundum, & tertio modo, & non primo modo. Ad Tertium dicit Greg. quod concedi potest, quod si quis priuaretur illo bono, & non haberet tristitia non minus malum haberet, nec minus male esset sibi quam si simul cum illa privatione magna tristitia haberet, dummodo per illam tristitiam nullo alio bono priuaretur, nec gratia boni. Et hoc ideo, quia ipsa nihil amplius sibi noceret, ac per hoc nec deterius faceret. Hæc ille. Ego dico quod talis haberet in alio casu tamen de malo simpliciter, non autem de malo secundum quid, de quo in tertio membro statim dicitur diuisionis. Ad Quartum dicit Greg. quod ista locutio, poena damni, potest esse intransitiua, ut sit sensus poena quæ est damni, & sic loquuntur doctores cum distinguunt de poena dani & sensus, per poenam damni intelligentes ipsum damnum, quod est privatio alicuius boni, per poenam vero sensus aliquid sensibile noxiuum: Alio modo illa locutio potest esse transitiva, ut dicatur poena dani, poena causans, vel inferens damnum, seu quæ consequitur damnum. Potest ergo consequens illud tripliciter intelligi. Vno modo sumendo poenam dani determinatam primo modo tamen, alio modo ut sumatur poena dani determinatam secundo modo tamen, tertio ut sumatur cõter ad primum & secundum modum. Si sumatur primo modo neganda est consequentia, & similiter si secundo modo sumatur. Si vero tertio modo sumatur supposito quod ois poena sit malum, concedendum est illud consequens, quantum ad illam partem ois poena est poena damni. Sed pro alia parte qua videlicet dicitur quod nulla est poena sensus, neganda est consequentia. Nam poena sensus est poena damni. quæ consequitur vel concomitatur damnum. Hæc ille, & bene. Ad Quintum dicit, quod cum dicitur malum esse privationem boni debiti inesse intelligendum est, quod debet inesse, & sicut dicit, & sic accipiendum consequens concedo ipsum. Et ad illud quod probatur esse falsum supposito quod terra prius tempore fuerit inanis & incomposita, non tamen prius natura vel causa, quia tunc argum. non haberet locum, dico quod tales negationes non prius erant privationes alicuius boni debiti pro tunc in esse, & per consequens non erant mala aliqua. Unde sicut secundum Hug. primo lib. de sacramentis parte 6. cap. 25. ac etiam Magistrum libro secundo distin. 20. Si Adam ante peccatum filios genuisset, illi nati fuissent parvuli corpore, nec dum valentes loqui, vel ambulare, in ne etiam scientia vel cognitione veritatis, & per consequens cum carentia multorum bonorum, quæ postmodum per gratis accessum fuissent adepti, & tamen tales carentiæ bonorum non fuissent in eis vitia, quæ vlla mala, & hoc ideo, quia illæ bona non erant pro tunc eis debita. Sic dico quod illæ privationes circa terram non erant aliæ mala, quia bona opposita non debebant pro tunc eisdem inesse. Hæc ille. Et conformiter Sancto Thom. primo articulo primo & secundo. Item secundo sen. dis. 20. q. prima & secunda. Item dis. 34. q. prima arti. 2. sic dicit. Amen. in sua metaphysica ponit perutilem quandam diuisionem mali, quæ ex verbis eius colligi potest. Dicit enim quod malum dicitur aliquid dupliciter, vel per se vel per accidens. Per se malum dicitur ipsa privatio per-

pena est in quantum mala sed in quantum iusta est bona.

fectionis, qua aliquid malum est, quæ etiam a quibusdam malum abstracte sumptum dicitur. Hoc autem duplex est. Illa enim privatio vel est privatio perfectionis, quæ est necessaria inesse rei primo, & ista privatio in omnibus est malum, ut privatio pedis, vel manus, vel huiusmodi. Vel est privatio alicuius perfectionis secundæ, sicut privatio geometriæ, vel huiusmodi, & talis privatio non semper est malum cuiuslibet, sed tantum ei qui ad eam habendam operam dedit, vel eam debet habere. Malum autem per accidens dicitur dupliciter vel illud, quod est subiectum talis privationis, vel illud quod talem privationem in altero causat. Et utriusque istorum est malum concrete sumptum. Illud autem quod est subiectum privationis potest accipi quadrupliciter, quia vel est actio vel habitus, vel passio, vel substantia. Actio quidem si privationem debiti finis vel debite circumstantiæ habeat, rationem mali culpæ habebit. Et quia ex similibus actibus similes habitus generantur, inde contingit quod habitus ipsi qui ex talibus actibus relinquantur, sint habitus viciorum. Passio autem privationem habet, per quam aliquid in patiente corrumpit, & talis passio malum poenæ dicitur, vel defectus naturæ in illis, in quibus non potest esse culpa & poena. Et quia nullus accidens potest esse subiectum alicuius quod vel positive vel privative dicatur, nisi gratia substantiæ quæ ei subijcitur, ideo oportet quod virtus subiectum huius privationis quæ per se malum est, intel igitur malum esse finem quod dicitur homo malus, vel alia mala. Si autem dicatur malum per accidens, quia causat talem privationem, & hoc potest esse dupliciter, quia causa carentiæ debite perfectionis vel est ex parte materiæ, quæ non est disposita ad perfecte recipiendum virtutem agentis, sicut est defectus in monstris vel alijs, quæ ex defectu materiæ contingunt. Aut est ex parte agentis, & hoc contingit dupliciter. Vel agens est coniunctum agens in contrarium perfectionis debite, sicut ignis adurens, & gladius secans. Et hoc sequitur malum, quod dicitur poena sensus in sentientibus, in quibus culpa & poena esse potest, quia tale agens, quod priuat perfectionem debitam eo quod coniunctum est sentitur. Aut est agens non coniunctum impediens influentiam causæ perfectientis, sicut dicuntur nubes malæ, in quantum impediunt lumen solis, ne ad nos perveniat, & quia talis causa non sentitur ex ipsa perfectionis subtractione, cum non tollat perfectionem agendo in id quod priuatur, sed magis impediendo agentem ex hoc quod perfectionem subtrahit cum remota sit, sed forte sentitur alio modo per accidens, sicut quia nubes videntur: ideo malum, quod ex hoc sequitur non dicitur poena sensus, sed poena damni in illis tamen, quæ poenæ susceptiva sunt. In malis ergo hoc modo dicitis talis est ordo, quod illud quod est per se malum primo malum dicitur, & omnia alia per relationem ad illud, & secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subiectum mali, quod dicitur malum ex hoc quod privationem quæ per se est malum habet, & in tertio gradu est illud quod est malum per accidens, sicut causa inducens malum, hoc enim non in se de necessitate habet privationem, sed facit aliquid esse habens privationem. Unde primum dicitur malum absolute, & secundum in ordine ad primum, & tertium in ordine ad secundum. Dicendum ergo quod malum nominat non ens. Unde illud quod per se malum est, non ponit aliquid, sed dicitur esse privatio. Malum vero quod est subiectum privationis est aliquid positive, sed non ex eo quod malum est, sicut oculus est aliquid, sed non ex eo quod cæcus est, quia cæcitas non est in eo nisi negatio visionis. Quod autem dicitur malum ut causa mali, & in se quidem consideratum aliquid est, sed in ordine ad effectum ratione cuius malum dicitur etiam privative dicitur. Dicitur. n. malum ex hoc quod privationem inducit, & sic etiam ratio non entis in ipsum redundat tamen causaliter, sicut & rationali. Hæc ille. Ex quibus omnes responsiones prius datæ solidantur, & specialiter apparet quod non est privatio boni malum dicitur, nisi in subiecto, quod dicitur debet habere tale bonum, & pro tempore quo debet habere. Ad secundam probationem falsitatis illius conclusionis dicit Greg. quod ut illo casu daretur in Adam fuisset aliquod malum, non tamen poenæ, nec culpæ proprie loquendo de poena secundum quod poena dicitur a pendo pedis, & inde dicitur poena. Unde Capreol. 2. Sen. L1 2 qui

Ordo in malis qui est.

Malum quare sic dicitur.

qui pena infert punire dicitur, & quamvis defectio, & sem ordinationem diuinam omne malum sit peccatum vel poena peccati actualis scilicet vel originalis, ut dicit Augustinus, non tamen est impossibile esse aliquod malum, quod, nec sit peccatum, nec poena peccati, nec oppositum dicitur Augustinus. Ita effectus in actu illo. Hec Gregorius & concordat Sancto Thomae de malo q. prima art. 4. ubi dicit quod tria sunt de ratione poene, primum est quod habeat respectum ad aliquam culpam. Dicitur enim aliquis proprie puniri, quia quod malum patitur pro aliquo quod commisit, secundum est quod repugnet voluntati actuali vel habituali, vel saltem naturali inclinationi voluntatis restitutum est quod constat in quadam passione. Ex quibus patet quod non est malum esse poenam nisi loquamur de malo naturae rationalis, & secundum presentem cursum rerum, quia ut dicit ibidem Sanctus Thomas hoc habet traditio fidei quod nullum nocuum potuisset creatura rationalis incurere, neque quantum ad animam neque quantum ad corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato precedente, vel in persona, vel saltem in natura, & sic sequitur quod omnis talis boni priuatio, quo vitur quis ad bene operandum, poena dicatur in hominibus, & pari ratione in angelis, & sic omne malum rationalis creaturae vel sub culpa vel sub poena continetur. Hec ille. Huius tamen oppositum potuit esse per Dei potentiam absolutam, ut dicit Gregorius & bene. Ad Sextum dicit Gregorius quod tam angelus ille, quam et homo priuaretur aliquo bono. Vtrique, n. & cuiuslibet rationali creaturae est bonum esse habitum ad bonum virtutis, & esse magis habitum est magis bonum. Et haec habitus secundum aliquos est illud bonum ordinis, seu ille ordo naturalis, cuius corruptionem dicit Augustinus esse malum in libro de natura boni, cum ait quod malum nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis. Ad propositum dico, quod tam angelus quam ille homo priuaretur bono huius ordinis seu habitus naturalis, non quia postea non essent habiles, sed quia minus essent habiles quam prius. Adhuc potest dici quod quilibet priuaretur bono naturalis ordinis sumendo eadem ordinem iuxta sententiam Augustini 12. contra Iulianum, vult. n. quod ordo qui naturaliter debet esse in homine est, ut corpus sit subditum anime inferiori pars superiori, ut poene sensualitas rationi, & iterum actio rationis contemplationi sine per fidem operanti, sicut quando peregrinamur a domino, sicut per speciem, sicut quod erimus aequales angelis Dei. Hic autem ordo potest attendi & secundum actum, & secundum habitum, & utroque modo quod dicitur bonum est. Si enim bonum est ut homo sit totaliter ordinatus, bonum est et esse habitum taliter ordinari. Ita autem habitus in quolibet peccante minuitur. Nam quilibet homo ex peccato redditur minus habitus ad hoc quod in ipso dicitur sensualitati, & contemplationi actioni. Similiter angelus redditur minus habitus ad hoc quod eius actio seu vita actiua contemplationi sub datur. Hec ille. Apparet mihi quod beatus Thomas diceret quod tam ille angelus quam homo priuaretur bono naturae, quae est habitus naturae ad bonum gratiae. Nam sicut patet ex tertia conclusione. Peccatum quodlibet diminuit bonum naturae, unde in de malo q. 2. art. 11. sic dicit. Peccatum quod est obstatum gratiae non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus habitum ad gratiam susceptionem, & sic diminuit aptitudinem vel humilitatem animae ad gratiam. Unde cum huiusmodi habitus sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit bonum naturae. Et quia gratia naturae perficit, & quantum ad intellectum, & quantum ad voluntatem, & quantum ad inferiores animae partes obediabiles rationi, puta irascibilem & concupiscibilem, peccatum excludit gratiam & huiusmodi auxilia naturae de vulnerare naturam. Unde ignorantia & malitia huiusmodi dicuntur quaedam vulnera naturae consequentia ex peccato. Hec ille. Item q. prima art. 4. in fol. 7. sic dicit. In eo qui non habet gratiam culpa priuatur aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diuidendo ipsam. Hec ille. Ad septimum dicit Gregorius negando antecesses pro sui parte secunda. Et ad primam eius probationem dicit quod non quilibet boni maioris negatio est maius malum, imo aliqua non est malum, ut ex dictis patet, sed negatio maioris boni debita in esse supposita constantia subiecti, sicut non quilibet negatio maioris boni est vitium maius, vel maior deformitas, ut pote quae

Defectio boni ex Aug.

Peccati natura quae est.

Quia creatura sit ex nihilo. Deus non est causa agens, sed potius causa non agens.

Natura volu-tatis quae est.

accidit domus est peccata, sicut quod domus est fortuita vel infortunata, hoc est quod in domo sacra alicui accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, in quantum scilicet bonum est causa alicuius boni, cui accidit quaedam priuatio, quae dicitur malum. Licet autem aliquando actio cause pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulchrum per suam effoditionem inuenit thesaurum, non tamen hoc est verum semper. Operatio enim edificatoris non pertingit ad hoc quod habitans in domo bene vel male contingat, & tunc dico quod actio boni non pertingit ad malum terminum. Propter quod dicit Dionysius, quarto, capitulo, de diuinis nominibus quod malum non solum est praeter intentionem, sed et praeter viam, quia motus per se non terminatur ad malum. Hec ille. Ex quibus habetur quod non solum est triplex modus causa per accidens, immo quadruplex scilicet tres primi qui supra dicti sunt, & quartus qui statim dictus est cum scilicet aliquid de causa illius, quod accidit effectui, licet iste quartus modus possit reduci aliquo modo ad tertium praedictorum. Tertio nota quod cum dicitur quod voluntas in quantum deficiens est causa mali & peccati attendendum est quod secundum Sanctum Thomam, secundum secundam distinctionem, dicitur quod si voluntas in voluntate creata inuenitur duplex defectus. Vnus scilicet est qui est potentialis causa mali, scilicet esse ex nihilo. Ex hoc enim quod ex nihilo est potest deficere peccando secundum virtutem electionis. Non tamen iste defectus est actualis causa mali, quia sequeretur quod voluntas semper deficeret, sicut crus claudi semper claudicat. Alius autem defectus est secundum quod dicitur actu deficiat, & tunc quicquid procedit ab ipsa secundum quod sub isto defectu stat totum est in alium. Illi autem defectus qui est in actu voluntatis, non oportet quod sit causa alicuius alius defectus in voluntate praerexistens actu &c. Item de malo q. prima art. tertio, in fol. 7. sic dicit. Bonum in quantum habet aptitudinem ad deficitendum non est sufficiens causa quod sit malum in actu, sed in quantum habet aliquem defectum in actu, sicut expositum est in voluntate. Quamvis etiam non sit necessarium quod bonum habeat qualemque defectum ad hoc quod sit causa mali, quia etiam si non sit deficiens potest esse per accidens causa mali. Hec ille. Istis praesuppositis dicitur ad primum Scoti. Et primo quod patet ex praedictis defectibus non est proxima causa peccati in actu, sed solum in potentia, sed actualis causa peccati est defectus actualis in voluntate. Et dato quod illa defectibilitas esset causa in actu argumentum non cogit. Cum enim quaeritur an illa defectibilitas sit causa per se peccati, aut per accidens. Dicitur quod per accidens, sicut remouens prohibens, vel sicut remotio prohibentis. Nec valet consequentia, quia infertur, ergo frustra ponitur causa, nam & ignorantia ponitur causa peccati, non quidem per se, cum nihil sit, sed ut remouens prohibens. Et de hoc Sanctus Thomas, prima secunda q. 76. art. primo. Causa inquit mouens est duplex, vna per se, & alia per accidens. Per se quidem quae propria virtute mouet, sicut generans est causa mouens grauiam & leuiam. Per accidens autem sicut remouens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis, & hoc modo ignorantia potest esse causa peccati actus, est enim priuatio scientiae perficientis rationis, quae prohibet actum peccati in quantum dirigit actus humanos. Hec ille. Vltimus positus quod illa defectibilitas esset aliquo modo causa per se peccati, negatur quod illa defectibilitas sit a Deo, sicut a causa per se illam efficiente, quia illa defectibilitas vel est negatio, vel respectus rationis, quorum nullum habet causam per se efficientem. Unde Sanctus Thomas, secundum secundam distinctionem, dicit quod potentia peccandi duo includit scilicet ipsam potentiam quae est principium actus, & haec est eadem quae est principium actus ordinati, & haec est a Deo. Consideratur etiam in ea defectus quidam secundum quem actus deficientem producere potest. Potentia vero perfectissima nunquam deficient ab eo, ad quod sunt ordinatae, ut patet in necessarijs unde quod potentia impediatur vel retrahatur ab eo, ad quod naturaliter est ordinata, oportet quod sit ex defectu eius, in quantum scilicet alteri agenti quod impedit succumbit. Unde cum potentia vo-

Defectio boni ex Aug.

Peccati natura quae est.

Natura volu-tatis quae est.

luntatis humanae sit per se ordinata ad bonum, defectus a bono in actu eius oportet quod causetur ex aliquo defectu in ipsa per quam ab alio vincitur potest, vel defectu ratione, vel suggestione, vel quocumque alio, ut ab eo quod est naturaliter sibi ad id, quod est sibi innaturaliter trahatur. Hic autem defectus est secundum quod est ex nihilo. Huiusmodi autem defectus, scilicet quod creatura sit ex nihilo directe a Deo causa non est, ut Auicenna probat, quia quod conuenit rei secundum se non causatur in ea ex alio, res autem creata si secundum se relinquitur, nihil est. Unde hoc quod est ex nihilo esse, non est creatura a Deo, quamuis esse creatura a Deo sit. Posset tamen dici quod iste defectus directe a Deo non quidem sicut ab agente aliquid, sed sicut a non agente, in quantum modo scilicet ipse hoc creatura non praebet, ut non ex nihilo sit, sicut dicitur causa priuationis gratiae, quae poena est, nisi creatura huius perfectionis inueniretur capax non esse, ut scilicet non sit ex nihilo, & ideo hic defectus nullo modo a Deo est, nec directe, nec indirecte. Sic ergo potentia peccandi quantum ad id quod potentia est a Deo est, sed quantum ad defectum qui imputatur non est a Deo. Hec ille. Cum autem arguens contra hoc dicit, quod ita defectibilitas non potest esse a termino, a quo &c. Dicitur quod ratio illa fundatur in falsa imaginatione, ac si defectibilitas esset aliqua proprietates positua, vel per se producibilis, quorum utrumque est falsum. Vltimus dicitur, quod positio quod talis defectibilitas esset aliquo modo a Deo, non sequitur, quod omnis effectus illius sit effectus Dei. Unde Sanctus Thomas, de malo, q. tertia articulo, primo in fol. 4. sic dicit. Effectus causari in quantum est causam reducitur in causam. Si autem aliquid procedat a causato non secundum quod est causatum, hoc non oportet reduci in causam. Sicut motus tibiae causatur a virtute motiua animalis, quae tibiae mouet, sed obliquitas ambulationis non prouenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiua, sed secundum quod deficiat a suscipiendone influxum motiui virtutis per suum defectum, & ideo claudicatio non causatur a virtute motiua. Sic igitur peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo, unde non oportet quod Deus sit causa peccati, sicut est causa liberi arbitrii. Hec ille. Ad responsum enim quam adducit arguens ad suum argumentum dicitur quod posset aliqua litera sustineri secundum praedicta, ut dicitur quod voluntas ut deficiens est causa peccati per accidens tanquam remouens prohibens, sed voluntas sine tali defectu considerata est causa per accidens peccati accidentalitate se tenente ex parte effectus. Nec valet improbatio huius responsum sic intellectus, quia falsum assumit dupliciter. Primo quod voluntas ut sic sit causa peccati vel potens peccare, quia posse peccare non est proprietates conuertibilis voluntati secundum quod male intelligit defectibilitatem esse causam peccati. Non enim quocumque defectibilitas est causa peccati, sed aliqua. Unde Sanctus Thomas, de malo, q. prima art. 3. in fol. noni sic dicit. Bonum ex hoc quod est creatum potest aliquo modo deficere illo defectu, ex quo malum voluntarium procedit, quia ex hoc ipso quod creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulae & mensurae. Si autem ipsum esset sua regula & mensura non posset sine regula ad opus procedere. Propter quod Deus qui est sua regula peccare non potest nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus regula esset suae incisionis. Hec ille. Ex quibus patet quod voluntas absoluta non est causa peccati conuertibilis, sed voluntas ut defectibilis, vel ut creata quod idem est ut patet ex statim dictis. Ad primam confirmationem dicitur, quod maior est falsa, ubi subiectum naturaliter inclinatur & ordinatur ad habitum priuationem, cuiusmodi est in proposito, quia voluntas ex natura sua tendit in bonum, & refugit malum, unde de illa non concluderet quod Deus posset peccare & male velle, sicut potest bene velle. De hoc Sanctus Thomas, prima secunda q. 88. art. primo sic dicit. Homo sicut & quilibet alia res habet appetitum boni naturaliter. Unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione vel inordinatione in aliquo principiorum hominis. Sic enim & in actionibus rerum naturalium peccatum inuenitur, principia autem humanorum actuum sunt intellectus & appetitus tam ratione

nis quæ dicitur voluntas quam sententia &c. Ad secundam confirmationem dicitur quod ratio illa dupliciter de ficit, primo quia supponit quod nos dicimus quod defectibilitas sit actu peccati & proxima causa. Hoc autem nos dicimus. Secundo quia si arguat de actuali defectu voluntatis quam nos ponimus proximam causam peccati, & arguat sic. Voluntas in quantum deficiens est causa peccati, & in quantum est deficiens non potest bene velle &c. igitur in quantum deficiens non peccat. Consequentia nulla est. Nec valet plusquam ista. Ignorans peccat, & in quantum ignorans non potest bene velle, igitur si ignorantia est causa peccati, ignorans si peccat non peccat & causa a nullitate est, quia arguitur a superiori ad inferius negatiue, qui modus arguendi est fallacia consequentis. Vnde in argumento est talis processus latenter, voluntas deficiens non potest bene velle, in quantum est deficiens, igitur nullo modo potest bene velle, quæ consequentia est ridiculosa, quia voluntas deficiens duo dicit scilicet voluntatem, & eius defectum. Ex illa parte qua dicit voluntatem potest bene velle, ex illa qua dicit defectum non habet quod possit bene velle, nec tñ ex illo defectu tollitur sibi potentia bene volendi, sed actus bene volendi. Rursus quia ille defectus auferibilis est per liberum arbitrium, sicut ignorantia & passio. Rursus, quia non ois impotentia excusat, potissime impotentia voluntaria. Vnde S. Tho. de malo q. prima ar. 3. in solu. 12. sic dicit. Ipse defectus voluntatis est quedam culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, & sicut defectus potentie exequentis est infirmitas. Sic igitur defectus voluntatis non excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, nec defectus potentie excludit infirmitatem. Hæc ille. Rursus, alius defectus est in omnibus prædictis argumentis, quia procedunt hoc modo ac si nos ponamus quod sola defectibilitas, aut solus defectus sit totalis causa peccati, quod tamen nos non dicimus. Vnde Sanctus Tho. prima. secunda q. 75. arti. primo sic dicit. Peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut & quilibet alius actus, ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio vel priuatio potest habere causam. Negationis autem alicuius duplex causa potest assignari. Primo quidem defectus causæ. i. ipsius causæ negatio est causa negationis in effectu secundum seipsum. Ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis sequentis. Sicut igitur causando calorem ex principali intentione consequenter causat priuationem frigiditatis, quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem, sed cum inordinatio peccati & quod libet malum non sit simplex negatio, sed priuatio eius, quod quidem natum est & debet haberi, necesse est quod talis inordinatio habeat causam etiam agentem per accidens. Quod enim natum est in esse & debet nunquam abesse, nisi propter aliquam causam impediendam, & secundum hoc consequitur dici, quod malum quod in quadam priuatione consistit habet causam deficientem vel per accidens agentem, omnis autem causa per accidens reducitur ad per se causam. Cuius igitur peccatum ex parte inordinationis habet causam agentem per accidens, ex parte autem actus habet causam per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis & diuine legis intendens aliquod bonum commutabile causat actum quidē peccati per se, sed inordinationem actus per accidens præter intentionem: provenit. n. defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. Hæc ille. Item in argumento illo est alius defectus, quia minor est negatiua, & arguitur in tertia figura, qui modus arguendi nullus est, ut patet primo priorum, & multi alij defectus tam in materia quā in forma sunt ibi. Ad secundum principale eiusdem patet responsio per prædicta, quia tam defectus actualis quam potentialis est causa peccati. Et cum probatur quod non actualis &c. dicitur quod consequentia non valet, quia primus defectus actualis in voluntate est pura negatio, quæ nec hæt rationem mali, nec culpæ, nec poenæ. Ex hoc autem defectus tan-

Peccatum est actus in ordinatus

quam a causa remouente prohibens, vel tanquam a remotione prohibetis causatur secundus defectus qui habet rationem culpæ, non quidem ut causatur præcise a primo defectu, sed etiam a voluntate. De hoc S. Tho. de malo q. prima art. tertio in solutione 6. sic dicit. Aliquod bonum est causa mali in quantum est deficiens. Non tamen hoc solum modo bonū est causa mali, sed etiam quoddam bonū non in quantum deficiens est causa mali per accidens. Sed in voluntarijs causa mali, quod est peccatum est voluntas deficiens, sed ille defectus non habet rationem culpæ, nec poenæ secundum quod præintelligitur peccato sicut expositū est. Nec huius defectus oportet aliam causam querere, vnde non oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur quod bonum in quantum est deficiens est causa mali, si in quantum designet aliquod præexistens, non est vniuersaliter verum. Si autem designet cōcomitantiam, sic verum est vniuersaliter, quia omne, quod causat malum est deficiens. i. defectum causans, sicut si diceretur quod omne calefaciens calefacit in quantum est calefaciens. Hæc ille. Vterius cum arguens improbat aliam partem scilicet quod defectus potentialis nō sit causa peccati. Dicitur primo quod potentialis defectus est alterius rationis ab actuali, quia primus defectus principaliter concernit ipsam voluntatem, secundus vero actum eius. Dicitur secundo, quod potentialitas, de qua arguit non est quid positum reale, nec talis potentialitas est proprie passiva, nec proprie actiua, nisi per accidens tanquam remouens prohibens, sicut si diceretur quod cæcitas est causa casus. Dicitur tertio quod ista consequentia non valet, voluntas est causa peccati per accidens accidentalitate se tenente ex parte effectus, igitur peccatum est causale, eius ratio est, quia non omnis effectus per accidens est causalis, nisi contingat ut in paucioribus, & sit totaliter separatum ab intentione agentis, quod non contingit de peccato. Vnde Sanctus Thomas de malo vbi supra in solutione. 15. sic dicit. Aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei. ut in paucioribus & raro. Et tunc agens dum intendit effectum per se, non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens accidens concomitatur effectum principaliter intentionem semper, vel ut in pluribus, & tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bonum quod voluntas intendit adiungitur aliquo modo, ut in paucioribus potest excusari a peccato. Sicut si aliquis incidens lignum in silua per quam raro transit homo proijciendo lignum interficiat hominem, sed si semper vel ut in pluribus adiungitur malum bono, quod per se intendit non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat. Delectationi autem quæ est in adulterio semper coniungitur malum scilicet priuatio ordinis iustitiæ, vnde non excusatur a peccato, quia ex hoc ipso quod eligit bonum, cui semper coniungitur malum, & si non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono. Hæc ille. Dicitur quarto, quod illa consequentia non valet, videlicet, voluntas creata tantummodo, per accidens vult peccatum, ergo non plus peccat quam voluntas increata, & huius causa est, quia voluntas in creata nullo modo vult deformitatem peccati, nec per se nec per accidens, secus est de voluntate creata, ut statim dictū est. De responsione vero quam arguens recitat dicitur, quod illa responsio est imperfecta, quia peccatum quod est culpa non solum habet causam deficientem, immo causam agentem & efficientem, sed per accidens, ut superius sepe dictū fuit. Verum tamen illi modo quo habet causam deficientem habet voluntatem creatam pro causa, non autem Deū, & ideo negat prima consequentia contra responsionem illā factā, & ad probationem consequentiæ ibidē factas dicit, quod tale deficere non importat solum non efficere, sed dicit duo. nō efficere & debere, seu teneri efficere. Modo licet primum sit cōmune voluntati increatæ & voluntati creatæ, tamen non secundum, & ideo defectus & deordinatio in actu voluntatis imputatur potius voluntati creatæ quam increatæ. De hoc Sanctus Thom. prima secunda q. 5. arti. 3. Voluntarium (inquit) dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquod dupliciter, vno modo directe,

Non ois effectus per accidens est causalis, nisi contingat ut in paucioribus.

Ita hic reple posteriori dicitur & le. Cai. primo.

Voluntas in creata nullo modo est causa peccati. De eodē ad tertium Auco.

recte, quod procedit ab aliquo in quantum est agens, sicut calefactio a calore. Alio modo indirecte est hoc ipso quod non agit, sicut submersio nauis dicitur esse a gubernatore, in quantum desinit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod consequitur ad defectum actionis reducitur sicut in causam in agens ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest & debet agere. Si enim gubernator non posset nauem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio nauis, non imputaretur ei nauis submersio quæ per absentiam gubernantis contingeret. Quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod est non velle & non agere, & aliquando debet, ideo quod est non velle & non agere imputatur ei quasi ab ipsa existens. Hæc ille. Ex quo patet, quod non velle & non agere non imputatur alicui nisi qui potest & debet velle & agere. Et quia Deus non debet, nec tenet causare relictitudinem in actu voluntatis creatæ, ideo defectus relictitudinis in tali actu nullo modo sibi imputatur, sed solum voluntati creatæ quæ ad hoc tenetur. Cum autem arguens vult probare quod prima non causatio est ex parte Dei per 3. rationes, potissime per secundam, & tertiam. Dicitur ad secundam quod consequentia ibidem facta non valet, quia ois relictudo reperitur in actu causæ secunde reducitur in primam causam effectiue. Non sic autem oportet esse de defectu & inordinatione reperitis in tali actu, quia talis defectus nō provenit a causa secunda in quantum est causata a prima, sed in quantum deficit a sustinendo influxum causæ primæ, ut superius dicebatur, ideo non est simile, & cum arguens vult probare illam consequentiam, & reprobare reipsonem ibidem factam ex dictis Anselmi, & dimidit tempus vel instans, in quo voluntas peccat in duo instantia nature &c. Dicitur quod Deus in primo instanti nature causat in tali actu relictitudinem per comparationē ad seipsum, quia ille actus ut a Deo sit recte fit, & ad rectum finem ordinatur. Non autem causat in eo relictitudinem per comparationem ad voluntatem creatam, ita ut recte fiat ab illa, & recte ordinetur ad vitium finem. Sed vterius negatur vtrique consequentia ibidem facta, prima videlicet quod in inferitur, quod si Deus in a. causat in actu relictitudinem ergo voluntas creata in b. causat relictitudinem in actu. Ille enim relictiones sunt aliæ & vna potest sine alia causari, & vna causari a Deo, & alia non causari a voluntate creata. Similiter secunda consequentia non valet, quia dicitur, Deus non causat relictitudinem in a. igitur illa non causatio est causa quod voluntas creata non esset in b. quia sicut dictum est, non est simile de causatione postiuua, & de negatiua. Et per idem patet ad tertiam formam ibidem factam. Cum enim dicitur quod in causis præcis si affirmatio est causa affirmationis & negatio erit causa negationis &c. Dicendum est quod illa ratio soluit seipsum, quia Deus non est causa præcise relictitudinis in actu voluntatis creatæ, quia voluntas aliquid cōfert, licet talis relictitudinis Deus sit causa efficiens principalis, & voluntas instrumentalis. Et ideo non oportet quod defectus relictitudinis imputet causæ principali, sed solum instrumentali, quia plura requiruntur ad bonum, & pauciora sufficient ad malum. Sicut patet de claudicatione tibi, & de eius recto incessu, ut superius dictū est. Ad primum Aureoli, dicitur, quod defectus & defectibilitas dat quod nihil sit, potest tamen esse causa per accidens deformitatis peccati, sicut causa remouens prohibens. Vnde illud argumentum si aliquid valeret, probaret quod ignorantia non posset esse causa peccati, quod est falsum, ut superius fuit dictum. Ad secundum negatur antecedens. Deus enim sub ratione qua Deus non potest directe odiri, nec de per se, sed solum per accidens. i. in quantum est prohibitor & vitor peccatorū. Tūc. n. peccator directe odit præcepta & punitiones Dei, indirecte autem odit eum a quo datur tale præceptū & infligitur talis pena, ut alijs dictum fuit. Nec valet probatio in oppositum quæ fundat super hoc, quod quicquid intellectus potest directe intelligere, potest voluntas directe velle. Hoc. n. falsum est, quia aliquid habet formalem repugnantiam ad obiectum voluntatis, sicut malitia, quæ tamen non habet formalem repugnantiam ad obiectum intellectus. Item argumentū illud probaret quod Deus posset directe velle peccatum & culpam, quia potest

talia directe intelligere, consequens est falsum & erroneū. Ad tertium dicitur sicut in alia questione dicebatur, quod nec voluntas creata nec increata potest velle aliquid per se, nisi offeratur sibi sub aliqua ratione boni, tñ hoc interest inter voluntatem diuinā & creatam, quia diuina voluntas nec per se, nec per accidens potest velle deformitatem culpæ, voluntas autem creata potest de per accidens. Vnde S. Tho. de malo q. tertia art. 2. in solutione primi sic dicit. Homo qui peccat licet non per se velit deformitatem peccati, tñ deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum scilicet magis eligit deformitatem peccati incurere, quam ab actu cessare, sed peccati deformitas nullo modo cadit sub voluntate diuina, sed sequitur ex hoc quod liberum arbitriū recedit ab ordine diuine voluntatis. Hæc ille. Ad confirmationem dicitur quod beatus Tho. prima secunda q. 46. ar. 6. vbi legitur dicit sic. Sicut odians appetit malum et quem odit ita iratus eius contra quem irascitur, sed non eadem ratione, sed odians appetit malū inimici in quantum est malum, iratus autem appetit malū eius contra quod irascitur, non in quantum est malum, sed in quantum habet quandam rationem boni. sicut estimat illud esse iustum, in quantum est vindictiuum. Vnde et supra dictum est quod odium est per applicationem mali ad malum. Manifestū est autem quod appetere malum sub ratione iusti minus habet de ratione mali quam vel le malum alicuius simpliciter &c. Pro cuius intellectu sciendum est, quod S. Tho. non dicit quod oditor velit malum sub ratione mali, & nullo modo sub ratione boni, sed dicit quod vult malum alicuius in quantum est malum illius, & nō bonum illius. Cum hoc autem bene stat, quod talis oditor nō vult malum alterius, nisi pro quanto estimat malum alterius esse, vel redundare in proprium bonū. Ex hoc enim quis odit alium, quia apprehendit eum ut contrarium & dissonantem sibi, & quodam modo malum sibi, ut dicit idem S. Tho. prima secunda q. 29. arti. primo. Liberari autem a suo contrario & dissonante & malo sibi habet rationem boni, ut ibidem dicit articulo quarto. Vnde ideo oditor vult malum alteri quia apprehendit malum proximi, & eius nocumētum & destructionem, & ut quoddam bonum proprium, cuius simile dicit S. Tho. ibidem art. 4. in solu. secunda. Nullus (inquit) sibi vult malum aut facit nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam & illi qui interimunt seipsum hoc ipsum, quod est mori apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminatiuū alicuius miserie vel doloris. Hæc ille. Ita dico in proposito de illis qui odiunt Deum, apprehendunt enim malum Dei ut proprium bonum. Ad oia argumenta Scoti contra tertiam conclusionem dicitur, quod procedunt ex falso intellectu conclusionis. Nam bonum nature quod dicitur de minimi vel corrupti per peccatum non accipitur ibidem pro essentia vel potentia animæ, sed pro habitate eius ad bonum. Vnde ad primum argumentum dicitur primo quod malum culpæ non diminuit illud bonum quod est subiectum peccati. s. potentias animæ secundo dicitur quod si argumentū fiat de habitate potentie ad bonum gratie vel virtutis. Illud quidem bonum est finitū, & tamen potest diminui in infinitum non quidem per subtractionem, sed per appositionem contrarij, sicut patet in probatione conclusionis. Cui simile ponit de malo q. 2. ar. ultimo. Ad secundum dicitur, quod peccans non corrumpit naturam intellectualem sibi totum, nec sibi partem per modū subtractionis, sed corrumpit habitatem nature intellectuales ad bonum gratie, apponendo contrarium gratie modo quo dicitur in conclusionis probatione. Ad tertium dicitur, quod argumentum solum probat quod peccatum non corrumpit nec destruit voluntatem quo ad eius substantiam, nō autem quin corrumpat habitatem voluntatis ad bonum modo prædicto. Ad quartum dicitur, quod peccata distinguuntur specie ex parte conuersionis, non autem ex parte auersionis, nec ex parte priuationis gratie, aut habitatis ad gratiam vnde maior argumentū falsa est. Ad arg. Durandi contra eandem dicitur, quod bonum nature, de quo loquimur non est aliqua dispositio absoluta, nec aliquis habitus de genere qualitatis, nec est habitus fundata in talibus, nec est habitus subiecti ad actū, sed est habitus a quo ad eius essentiam, & eius potentias ad recipiendū bonū gratie in essentia, & virtutes infusas in potentijs. Et ideo argumentū non

Differtis inter potentiam et iratum in hoc quod est appetere malum.

Oditor: quare vult alteri malum.

Quæ & quibus sit illa habitus quam peccatum diminuit De eo ad lectu.

est ad propositum, quia procedit de habitate subiecti ad actum virtutis per habitus & dispositiones, quæ quidem habitus proxima potest totaliter tolli per actus contrarios. Talis etiam habitus augetur & minuitur per intentionem & remissionem alicuius absoluti, puta habitus vel dispositionis, unde ratio procedit in equiuoco & assumit vnum falsum scilicet quod nihil non inhærens subiecto minuit habitum subiecti. Ad secundum patet per idem. Nam insufficienter diuidit habitatem ad bonum, quia habitus ad bonum in anima non solum est ex habitibus acquisitis vel infusis, nec solum ex naturali cognitione veri & affectione boni, immo ante omnem habitum & actum. Et quod plus est, ante omnem potestiam animæ essentia aut est habitus ex natura sua ad gratiam tanquam eius proprium susceptiuum. Rursus argumentum male concipit bonum naturæ, quod corrumpitur per peccatum, loquitur enim de sola habitate ad actum virtutis, & S. Tho. loquitur de habitate ad actum virtutis, siue ordinatur di recte & immediate ad actum, cuiusmodi sunt virtutes infusæ, siue non ordinatur immediate ad actum, sed ad Dei formandum animam, cuiusmodi est gratia. Vnde patet, quod in nullo procedunt contra conclusionem. De hac materia diffuse persequitur S. Tho. de malo q. secunda, ar. 11. & 12. Art. enim 11. sic dicit. Diminueret est quoddam agere, & ideo considerandum est quot modis aliquid dicatur agere, vt sciatur qualiter peccatum bonum naturæ diminuat. Dicitur autem proprie agere ipsum agens quod actum producit, abusus autem illud quo agens agit. Sicut proprie quidem pictor facit album parietem, sed quia facit album per albedinem, consuevit etiam dici quod albedo facit album. Quotcumque igitur modis id quod proprie est agens dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusus id quo agens agit. Agens autem principaliter dicitur esse aliquid & per se & per accidens. Per se quidem, quia agit secundum propriam formam. Per accidens autem quia agit remouendo prohibens. Sicut per se quidem illuminat domum sol, per accidens vero & qui aperit fenestram quæ erat obstaculum luminis. Rursus principale agens dicitur aliquid agere primo, & aliquid consequenter. Sicut generans primo dat formam, consequenter autem dat motum & omnia quæ consequuntur ad formam. Vnde & generans dicitur mouens grauium & leuium, vt dicendum est in 8. phy. Quod autem dictum est in effectibus positiuis, similiter oportet intelligere quantum ad effectus priuationis. Sic n. corrumpens & diminuens est mouens, sicut generans & augens. Vnde manifeste accipi potest quod licet remouens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, & etiam ipsa remotio obstaculi, abusus tamen, ita etiam ponens obstaculum dicitur obtenebrare, & etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animæ, quæ quidem est supra animam, & tamen in natura animæ vel cuiuscumque creaturæ rationalis est aptitudo quædam ad ad gratiæ susceptionem, & per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam & Deum sicut illud Isa. 5. Peccata nostra diuiserunt inter nos & Deum nostrum, cuius ratio est quia sicut interior aer domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem, & dicitur luminis obstaculum quod huiusmodi respectus rectitudinis impedit, ita anima non potest illuminari a Deo per gratiæ susceptionem nisi directe conuertatur in ipsum. Hanc autem conuersionem impedit peccatum, quod conuertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Vnde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiæ susceptionem. Ob autem obstaculum alicuius perfectionis aut formæ simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quantumcumque, facit susceptiuum minus aptum vel habile ad formam, & ulterius per consequens impedit effectus formæ vel perfectionis in subiecto, & maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhærens habitu vel actu. Manifestum est enim quod illud, quod mouetur vno motu, non mouetur simul motu contrario, & est etiam minus aptum vel habile vt motu contrario moueatur. Similiter etiam quod est calidum est minus aptum vt sit frigidum. Difficilius enim frigidum impressionem recipit. Sic igitur

peccatum quod est obstaculum gratiæ non solum excludit gratiæ, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiæ susceptionem, & sic diminuit aptitudinem vel habitatem ad bonum gratiæ. Vnde cum huiusmodi habitus sit quoddam bonum naturæ peccatum diminuit aliquid bonum naturæ. Hæc ille. Ex quibus patet quod dicitur re sponsum secundum mentem eius. Ad argumentum pro parte affirmatiua questionis respondet S. Tho. de malo q. prima arti. primo in sol. 8. vbi sic dicit. Malum abstracte accipiendum. hoc ipsum quod est malum dicitur corrumpere non actiue, sed formaliter, in quantum scilicet est ipsa corruptio boni, sicut & ceteritas dicitur corrumpere visum in quantum est ipsa corruptio seu priuatio visus. Sed illud quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, id est secundum seipsum, sic quidem corrumpit, id est corruptionem inducit in actu & effectum non agendo, sed de agendo per defectum actus virtutis. Sicut semen indigestum deficit in generando, & producit partum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis, sed illud quod non est simpliciter & secundum se malum secundum virtutem actiuam perfectam corruptionem facit non simpliciter, sed alicuius. Hæc ille.

DISTINCTIO XXXV.

Q V A E S T I O I.

Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus.



IRCA trigessimam quintam distinctionem secundum sententiarum, queritur. Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus. Et arguitur quod sic. Dicit enim Aug. peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei, sed in quodlibet illorum vnum ponitur aliquis actus, ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

In oppositum arguitur, quia dicitur Iacobi, quarto Scienti bonum & non facienti peccatum est illi, igitur ipsum non facere est peccatum.

In hac questione sunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones. Vantum ad primum articulum sic hæc prima conclusio. Actus humanus si sit malus habet proprie rationem peccati. Hanc ponit Sanctus Tho. prima secundæ questione 12. articulo primo vbi sic dicit. Malum in plus est quam peccatum sicut & bonum in plus est quam rectum. Quilibet enim priuatio boni in quocumque constituit rationem mali, sed peccatum consistit proprie in actu, qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum, qui secundum aliquam regulam mensuratur, quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ in talem finem inclinatur. Quando ergo actus procedit a virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc seruatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis scilicet actus ab ordine actiui principij ad finem. Quando autem a tali rectitudine actus recedit, tunc incidit ratio peccati. In his vero quæ voluntatem aguntur, regula proxima est ratio humana, regula autem suprema est lex æternæ. Quando autem actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis & legis æternæ, tunc est actus rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum. Manifestum est autem ex præmissis quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis & legis æternæ, & omnis actus bonus concordat rationi & legi æternæ. Vnde sequitur quod actus humanus ex hoc quod est bonus vel malus habet rationem rectitudinis vel peccati. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Omnis actus qui agitur propter finem carens ordine debito ad illum finem dicitur peccatum, sed omnis actus malus voluntarius est huiusmodi, igitur quilibet

Rectitudo actus voluntarij sumitur secundum ordinem rationis & legis æternæ.

Vnde opinio nes quid sit peccatum

quilibet talis habet rationem peccati. Item de malo. q. 2. arti. secundo sic dicit. Quidam dixerunt, quod nullus actus interior nec exterior est secundum se peccatum, sed sola priuatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit quod peccatum nihil est. Alii vero dixerunt quod peccatum consistit in solo actu exteriori voluntatis. Quidam autem dixerunt quod peccatum consistit in interiori actu voluntatis, & in exteriori actu. Et quamuis hæc opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliquantulum sunt vere. Sed considerandum est quod hæc tria malum peccatum & culpa se habent ad inuicem, vt communius & minus commune. Nam malum commune est, in quo cunq; enim siue in substantia siue in actu sit priuatio formæ aut ordinis, aut mensuræ debite mali rationem habet, sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma siue mensura carens. Vnde potest dici quod tibia curua sit malum, vel mala tibia, non tamen potest dici quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati. Sed ipsa claudicatio peccatum dicitur. Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum vel naturæ, vel artis, vel moris. Sed rationem culpæ non habet peccatum nisi ex eo quod est voluntarium, nulli. n. imputatur ad culpam actus inordinatus, nisi ex eo quod est in eius potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa, licet secundum communem usum loquendi apud theologos pro eodem sumatur peccatum & culpa. Qui ergo considerauerunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod peccatum non est substantia actus, sed deformitas actus. Qui vero considerauerunt in peccato solum illud vnde habet rationem culpæ dixerunt peccatum in sola voluntate consistere, sed oportet in peccato non solum considerare ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitatis substratum, quia peccatum non est deformitas sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc, quod discordat a debita regula rationis, vel legis Dei. Quæ quidem deformitas inuenitur non solum in actu interiori, sed exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputetur homini ad culpam est a voluntate, & sic patet quod totum, quod est in peccato, volumus considerare, peccatum non solum consistit in priuatione, neque solum in actu interiori, sed etiam in actu exteriori, & quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotioe actus in peccato omissionis. Hæc ille. Secunda conclusio. In quolibet peccato actuali requiritur aliquis actus, non tamen omne peccatum est actus, nec includens intrinsece actum. Hanc ponit Sanctus Thom. prima secundæ quæst. 7. arti. quinto vbi querit. Vtrum in quolibet peccato sit aliquis actus, & in responsione sic dicit. Ita questio principaliter mouetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diuersimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus interior vel exterior. Interior quidem cum sicut aliquis vult non ire ad ecclesiam quando ire tenetur. Exterior autem sicut cum aliquis illa hora qua tenetur ire ad ecclesiam, vel cum etiam ante occupat se in talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur, & hoc quodammodo videtur in primum redire. Qui enim vult aliquid cum quo aliquid simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere, nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur. In hoc enim casu potest per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus. Ipsum enim non facere, quod quis tenetur, peccatum est. Vtraque autem opinio secundum aliquid habet veritatem, si enim intelligatur in peccato omissionis, illud solum quod se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque peccatum omissionis est cum actu interiori, vt cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quandoque vero absque omni actu tam interiori quam exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo, vel de non eundo ad ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligatur etiam cause vel occasionem omittendi sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse, non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit, quod potest facere, & non fa

cere. Quia autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere & non facere non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel præcedente, & si quidem illa causa non sit in potestate hominis, omissionis non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ire ad ecclesiam. Si vero ea vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissionis habet rationem peccati, & tunc semper oportet quod illa causa in quantum est voluntaria habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque fertur directe in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam vitans laborem, & tunc talis actus per se pertinet ad omissionem. Voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, siue illud in quod fertur voluntas sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult dormire quando debet ire ad ecclesiam, siue etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de fero. Ex quo sequitur, quod non vadit hora matutinali ad ecclesiam, & sic actus iste interior, vel exterior per accidens se habet ad omissionem quia omissionis sequitur præter intentionem. Hoc autem dicitur esse per accidens, quod præter intentionem, vt patet secundum philosophum. Vnde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iudicium autem de rebus dandum est secundum id, quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens. Vnde potest dici verius, quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu, alioquin etiam ad effectum aliorum peccatorum actualium pertinerent actus & occasiones circumstantes. Hæc ille. Simile dicitur secundo sententiarum, dist. 35. q. 1. art. 3. Item de malo. q. 2. arti. 1. Ex quibus potest formari talis ratio pro prima parte conclusionis, scilicet quod in omni peccato actuali sit aliquis actus, vel ad illud concurrat, quia omne peccatum actuale aut est peccatum commissionis, aut omissionis, sed in vtroque istorum concurrat aliquis actus: igitur maior nota est, sed minor patet. Nam de peccato commissionis nullum est dubium, quin ad illud concurrat actus interior vel exterior. Sed de peccato omissionis probatur, quia illud concurrat ad peccatum omissionis, sine quo ipsa omissionis non habet rationem peccati nec culpæ, sed omissionis non habet rationem culpæ, nisi quia causatur ex aliquo actu voluntario: igitur, &c. Pro secunda parte conclusionis, scilicet quod peccatum omissionis essentialiter consistat in pura cessatione ab actu, arguitur sic. In illo solo consistit essentialiter peccatum omissionis quo posito ponitur tale peccatum, & quo non posito non ponitur. Sed posita pura cessatione voluntaria ab actu ad quem quis tenetur, ponitur peccatum omissionis igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur. Vantum ad secundum articulum arguitur contra conclusionem. Et quidem contra primam arguit Gregorius. Vtrum primo probando, quod nullus actus nec aliquid in complexe significabile sit peccatum proprie loquendo sed omne peccatum actuale sit aliquid solum complexe significabile, vnde primo arguitur sic. Peccatum actuale non est aliud quam voluntarie committere aliquid vel omittere contra rectam rationem, sed hoc quod aliquis agit committit contra rectam rationem tantummodo per orationem vel aliquid æquiualens orationi in significando potest significari: igitur peccatum non est aliquid in complexe significabile. Maior probatur, quia omnis qui vere dicitur peccare, seu denominatur peccator ex hoc primo & præcise dicitur peccare, quod ipse voluntarie agit contra rectam rationem, & vtor verbo agendi communiter, vt tamen eum qui peccat omitendo seu non faciendo quod facere debet, quam eum qui peccat faciendo, quod non debet facere dicamus male facere, cum tamen qui omitur proprie loquendo nihil faciat, igitur peccatum est voluntarie agere contra rectam rationem, consequentia clara est. Nam nomine peccati nihil aliud significamus quam illud quod quis primo peccat. Antecedens patet, quia hoc solo posito quis dicitur peccare, hoc solo remoto nequaquam. Si enim

Contra primam conclusionem ar. Greg. d. 24. q. 1. 2. Vtrum peccatum sit aliquid in complexe si significabile.

enim quis agat secundum quod recta ratio iudicat ab eo esse agendum, agit sicut agere debet, & sic non peccat, nisi oppositum dicere scelus est secundum Aug. tertio de libero arbitrio cap. 37. Confirmatur. Quia cum omnis qui peccat in quantum huiusmodi recte vituperetur, sequitur quod q. ageret, ut deberet agere, recte vituperetur, quod vt dicit Aug. ibidem trigelimo quinto cap. execrabilis est infamia, & miserimus error. Rursus si quis voluntarie agit contra illud, quod ab eo agendum esse recta ratio dicit, agit contra id quod debet ac per hoc recte vituperatur. Non vituperatur recte, si culpa careret, & non peccaret, vt clarum est & hoc etiam ponit Aug. eodem libro capitulo. 1. Igitur ex hoc primo & precise quis peccat seu est peccans, quia ipse voluntarie agit contra rectam rationem: & sic patet maior principalis sed minor probatur, nam in prohibitionibus seu preceptis negatiuis illa quae prohibentur dicuntur proprie peccata, & in affirmatiuis opposita eorum quae iubentur, sed vtrique sola complexe significabilia sunt huiusmodi ergo sola talia proprie appellantur peccata. Et ita est de ceteris si qua non sunt prohibita, assumpta patet discutendo. Cum enim dicitur, non machaberis, nec vir nec mulier nec aliquid incomplexum significabile prohibetur, sed prohibet, ne admisceatur non sua, & ita est de ceteris, vt patet in inquirenti. Secundo arguitur sic. Quia si peccatum est entitas aliqua, oportet nos dicere alicuius entitatis quae Deus non est. Deum non esse factorem, vel confiteri Deum esse auctorem peccati, sed neutrum videtur posse dici catholice dicente Aug. primo de libero arbitrio, cap. 20. Credimus ex vno Deo esse omnia quae sunt, & tamen non esse peccatorum auctorem. Item 83. q. 2. dicit de deo quod mali auctorem non est, qui & omnium quae sunt auctor est, vbi sicut dicit Magister len. secundo di. 37. in fine, & probat per dictum eiusdem Augustini primo retractationum, cap. vigesimo sexto nomine mali peccata intelliguntur. Ibi dicitur etiam di. it. quod omnes catholici tractatores consentiunt quod Deus non est auctor malorum id est peccatorum. Constat autem quod omnis entitas est de numero eorum quae sunt. Tertio arguitur in speciali de aliquibus, quia adulterium non est omnino aliqua entitas, quae nec est adulter, nec adultera, nec aliqua entitas fingi potest quae sit adulterium. Similiter nec homicidium: quae enim esset, cum nec occidens nec occisus, nec instrumentum occidendi, nec aliqua omnino entitas ibi concurrens, quae sit hoc peccatum, quod homicidium nominamus, & ita est de furto & ceteris peccatis, quibus exteriori operatione homines peccant. Et sic patet talia non sunt entitates vltimae, sed tantummodo quaedam complexe significabilia, ita etiam de ceteris peccatis videtur esse sentiendum. Quarto arguitur. Nam sicut recitat Augustinus in de natura & gratia lacus ante medium. Pelagius volens probare naturam humanam non esse debilitatam neque mutata peccato dicebat sic. Ante omnia quaerendum puto quid sit peccatum, substantia an omnino substantia carens nomine, quo non res, non existentia non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur. Deinde adiungit. Credo, ita est. Et si ita est (inquit quomodo potuit humanam debilitare naturam vel immutare, quod substantia caret. Ex hac argumentatione patet, quod Pelagius substantiam accipit communiter pro entitate seu pro essentia non contracte, vt substantia distinguitur contra formas accidentales, nam si sic acciperet, nullius apparentiae esset argumentum. Quis enim non videt multis accidentibus posse debilitari & immutari humanam naturam tam in spiritualibus sicut erroribus, & prauis affectionibus quibus redditur debitor ad cognoscendum verum, & eligendum bonum, quam etiam corporalibus, quibus etiam secundum corpus debitor redditur. Si autem substantiam vniversaliter pro entitate accipiat, argumentum appareat aliquantulum. Nam satis apparere potest alicui illud quod nulla entitas est nullam naturam posse immutare. Huic autem argumentationi ibidem respondet Augustinus concedendo assumptum. Peccatum non esse substantiam. Ita est inquit vt dicitur non est peccatum aliqua substantia, sed tantum hoc nomine perperam facti actus exprimitur. Et paulo post. Peccatum inquit didicimus non esse substantiam. Deinde negat consequentiam, qua inferitur quod non potuit debili-

tate naturam, siue responderet ad interrogationem Pelagii quae virtualiter talem importat consequentiam, ostendendo quod etiam ex illo quod profus nulla entitas est potest debilitari natura dicens. Nonne attenditur, vt alia omittat, etiam non manducare non esse substantiam. A substantia quippe receditur, quoniam sicut substantia est, sed abstinere a cibo non est substantia & tamen substantia corporis, si omnino abstinere a cibo languescit. Constat enim quod non manducare nulla omnino entitas est, nec substantia specialiter substantia, nec accidens. Ex quo etiam exemplo patet satis ipsum voluisse dicere peccatum nullam omnino entitatem esse, & tamen ex eo potuisse debilitari naturam hominis. Sic igitur patet ex hoc loco Augustinum voluisse quod peccatum nulla omnino entitas est. Quinto arguitur ad idem per eundem Augustinum de perfectione iustitiae, qui circa principium recitat vnum argumentum Coelestium quo probare nitentur hominem posse vitare peccatum. Sic enim arguebat ille. Querendum est inquit quid est peccatum, actus an res. Si res est, vt auctorem habeat necesse est, & si auctorem habere dicitur, iam alter praeter Deum rei alicuius auctor induci videbitur. Ac si hoc dici ipsum est confiteri, necesse est peccatum omne actum esse non rem. Si ergo actus est, immo quia actus est, vitari potest. Hinc patet, quod etiam rem iste accipit vniversaliter pro entitate, quoniam alius alicuius entitatis Deus non esset auctor, sicut nec peccati, quod ipse reputat falsum, & vere. Concludit ergo ille primo peccatum non esse entitatem, sed actum, & deinde infert quod potest vitari. Ad hoc argumentum, sic dicit Augustinus. Respondemus inquit peccatum actum dici, & non esse rem, non accipit autem rem communissime pro omni significabili complexe vel incomplexo. Nam hoc modo peccatum, & actus, seu quodlibet agere res dici potest sicut infra rem accipit cum iuxta auctoritatem Iob secundum aliam litteram. d. Erat vir habitans & abstinens se ab omni re mala ait quod peccatum & si actus sit, res dici potest, sed accipit pro essentia seu pro entitate. Sic enim quilibet res alia a deo habet auctorem deum. Et similiter accipiendo dicitur peccatum esse actum non rem, ex quo patet propositum, & immediate respondendo ad consequentiam Coelestium dicit. Sed etiam in corpore claudicatio eadem ratione actus est non res, quoniam res per ipse vel corpus, vel homo est qui pede vicinato claudicat. Nec vitare potest claudicationem, nisi habeat sanatum pedem. Ex quo etiam exemplo propositum declaratur, nam non est fingere quae res sit claudicatio seu claudicare, quod idem est supposito pro constanti quod motus non sit secundum se distincta res a rebus permanentibus. Sexto arguitur. Nam Augustinus omelia prima super Ioannem exponens illud Io. primo. Omnia per ipsum facta sunt, & sine ipso factum est nihil ait. Peccatum quidem non per ipsum factum est, & manifestum est quod peccatum nihil est. Et item super eisdem verbis. Vniuersa inquit creatura per ipsum facta est maior, minor per ipsum facta sunt inferiora superiores spirituales corporales per ipsum factae sunt nulla enim forma, nulla compago, nulla concordia partium nulla qualicumque substantia, quae potest habere numerum, pondus mensuram, nisi per illud verbum, & ab illo verbo creatore, cui dictum est omnia in mensura numero pondere disposuisti. Haec ille. Vbi ad propositam probationem primo facit quod ait. Peccatum nihil est, igitur non est entitas aliqua, secundo quia vt patet ex secunda parte auctoritatis cum ait euangelista. Omnia per ipsum facta sunt per ly omnia omnis entitas magna, & parua generaliter significatur, ut tantum valeat illud dictum, ac si dicatur omnis entitas per ipsum facta est. In prima autem parte auctoritatis dicitur. Peccatum non per ipsum factum. Ex quibus necessario & eundem ter concluditur, igitur peccatum non est entitas aliqua, quomodo etiam videtur concludisse Augustinus quod peccatum est nihil in prima parte auctoritatis. Haec sunt argumenta Gregorii in forma. Contra eandem conclusionem arguit Aureolus probando, quod rectitudo voluntatis non sumatur ex conformitate ad rectam rationem primo sic. Illud non est mensura dans rectitudinem actui voluntatis quod potest obliquari, & esse rectum, & non rectum. Dicitur forte quod argumentum solum probat, quod ideo non potest

potest esse prima regula, non autem probat quia possit esse regula, ideo arguitur sic. Illud non potest esse prima nec secunda regula ipse regulati, quod non potest mediare inter primam regulam & ipsum regulatum. Verbi gratia imprimens sigillum in cera non dicitur esse mensura figurae, reliquae ex sigillo in cera, eo quod non mediat nisi per modum applicantis. Sed ratio non mediat inter primam regulam, & regulatum nisi applicatiue, applicando scilicet obiectum circumstantiatum ad voluntatem, quare ergo &c. Cognitio enim tantum modo ostendit id quod habet mensuram obiectiue. Secundo in hoc consistit rectitudo voluntatis vt faciat id quod decet & conuenit, sed non habet aliquid, quod debeat & conueniat, quia recta ratio dicitur, immo quae contra, quia illud conuenit recta ratio hoc dicit, quare &c. Confirmatur, quia diuina voluntas dicitur aliquid conuenire actui respectu cuius non se habet ratio, nisi cognoscendo & presentando voluntati. Confirmatur etiam, quia propter aliud & aliud obiectum, & alia & aliam circumstantiam, recta ratio dicitur actum conuenire & disconuenire: ergo conuenientia & disconuenientia actus est ex parte obiecti, & non ex parte rationis, unde ratio non habet de se quod sit recta nisi quia sententia conformiter vt est in obiecto, hoc enim innuit philosophus secundo Ethicorum cum ait. Vt sapiens determinabit. Sapiens autem non se habet per modum mensurantis, sed applicantis, quia illud habet quod sapiens coniecit, non imprimitur a ratione, sed ratio inuenit illud, & ostendit voluntati. Contra secundam conclusionem arguit Durandus probando, quod ad peccatum omissionis non requiritur, quicunque actus. Primo quia si hoc esset verum, hoc videretur pro tanto, quia negatio vel omisio actus non est ipse state nostra, nec per consequens culpabilis, nisi mediante aliquo actu, per quem habemus dominium super negatiuam actus, quia aliud est non exire in actum, & aliud habere dominium super non exire in actum, quia non exire in actum dicitur solum negationem actus, sed habere causalitatem super non exire in actum dicitur aliquid posituum & actuale. Nulla autem res habet causalitatem posituam & actuali super aliquid affirmatum vel negatum, nisi aliquid agendo, ergo voluntas non habet dominium vel causalitatem super non exire in actum aliquid agendo, & sic videtur quod pura omisio non esset peccatum nisi ratione alicuius actus per quem habemus dominium super ipsam omissionem, sed ista ratio non valet, quia ad hoc quod omisio imputetur voluntati, non oportet quod sit in potestate eius mediante aliquo actu, sicut ad hoc quod actus eius imputetur, non oportet quod iste actus sit in potestate eius mediante aliquo alio actu, sed ex hoc solo imputatur ei actus vel omisio eius, quia in libertate voluntatis est exire in actum vel non exire, quia actus vel eius oppositum non est de necessario volubilibus, nec habet cum eis necessitatem colligantiam, & quicquid sit de actu respectu tamen omissionis imputabilis non oportet in voluntate ponere causalitatem actualem & posituam, quia nulla causalitas positiua directe requiritur ad effectum priuatiuum, sed sufficit non exire in actum, cuius habetur dominium, & sic causatur a voluntate omisio culpabilis. Secundo quia si ad peccatum omissionis requireretur aliquis actus aut ille esset interior, aut exterior, sed neutrum horum requiritur: igitur &c. Probatur minor quo ad vtranque partem. Quia enim non requiritur actus interior patet, quia velle facere, & velle non facere, quod preceptum est, non sic opponuntur, vt necesse sit alterum inesse, sicut dicitur de Deo quod non est necesse, quod velit mala fieri, vel velle mala non fieri, immo neutrum vult. Similiter non est necesse aliquid velle obedire precepto, aut velle non obedire. Forsan enim de precepto nihil cogitat, & tamen non faciens, quod preceptum est peccat: ergo nihil prohibet peccatum omissionis esse sine quocunque actu interiori voluntatis. Idem patet de actu exteriori dupliciter. Primo quia omne peccatum quod est contra determinatum preceptum, si consistit in actu, consistit in actu determinato, alioquin non esset determinatum peccatum, sed actus impossibiles ei quod preceptum est fieri sunt in determinato, sicut nimis vigilans loquendo, orando, studere

do non potest hora debita surgere ad matutinas, ergo in nullo talium actuum potest per se consistere peccatum omissionis, quod est contra determinatum preceptum. Secundo. Quia nullus peccat faciendo illud, quod non est malum de se, nec est prohibitum, sed multi actus impossibiles ei quod preceptum est fieri sunt huiusmodi, vt vigilare in studio, vel oratione: igitur &c. Tertio. Quia omnis defectus voluntatis est culpabilis, sed omisio actus debiti est huiusmodi, est enim defectus vt de se patet, sed voluntarius non ab actu voluntatis cadente super ipsum, sed quia in potestate voluntatis fuit vitare illum: igitur &c. Quarto. Omnis transgressio precepti est peccatum, sed in pura omissione est transgressio precepti affirmatiui: ergo ipsa est peccatum circumscripto quocunque actu. Ad idem arguunt alii, prout recitat Adam super quarto sen. quia bene sequitur Deus preceptum sorti quod velit hodie, & iste non vult, a in nullo legitime excusatus de non volendo, a sicut sibi praecipitur: igitur iste hodie peccabit. Consequentia est bona: igitur quicquid stat cum antecedente, stat cum consequente, sed quod iste nullum actum volendi vel nolendi hodie sit habiturus stat cum antecedente: igitur & consequente stat, igitur stat simili quod iste peccabit per omissionem actus volendi sibi precepti, sine hoc quod habeat al quem actum posituum, igitur sola carentia actus debiti potest esse peccatum omissionis. Secundo. Quia praecipitur isti a Deo quod infra certam partem temporis velit vel nolire ad ecclesiam, & ita infra illam partem temporis sine excusatione legitima nec vult nec nolet ire ad ecclesiam: igitur peccabit. Consequentia haec est bona, vt prior, ergo quicquid stat cum antecedente stat cum consequente, sed cum antecedente stat quod iste in data parte temporis nec habebit velle nec nolle: igitur & cum consequente: ergo poterit peccare per solam carentiam actus debiti. Tertio. Praecipitur isti quod aliquem actum volendi vel nolendi habeat hodie, & sic ita quod sine excusatione debita de non habendo nullum habebit hodie actum volendi vel nolendi: igitur peccabit, & non per positionem alicuius actus nolendi vel volendi, igitur per solam omissionem seu carentiam alicuius talis, si antecedens sit verum. Quarto. Quia iudicante forte quod, a sit ab eo agendum vel volendum, vel precepto sibi a Deo quod velit, a vel agat, aut fortes poterit se suspendere ab omni actu volendi, vel nolendi cessante impedimento, aut non. Si non igitur deus non posset sibi praecipere quod se suspenderet ab omni actu quia nihil potest rationabiliter alicui praecipere, quod non subit cum Dei adiutorio sua libere potestati, nec deus potest aliquid nisi rationabiliter praecipere. Item. Si non potest non videretur libere velle vel nolle quia necesse esset sibi, nisi deus ipsum suspenderet ab agendo velle vel nolle. Praeterea. Tunc omnes rationes quae solent fieri per mediationem inter velle & nolle per non velle false essent, & tunc huiusmodi difficultates, vt videtur, nullatenus possunt solui. Ista videtur inconuenientia, igitur ex istis videtur quod prima pars conclusionis sit falsa. Item potest argui quod secunda pars sit falsa, & quod pura omisio actus nullo modo sit peccatum mortale, arguitur enim sic. Quia dictato quod aliquid pura a sit volendum vel agendum, si sola omisio vel non causatio actus volendi a dicitur esse peccatum mortale, tunc videtur, quod nolle illud dictatum, vbi tenetur velle illud esset peccatum maius malitiae in infinitum quam sola omisio actus volendi, qui deberet haberi, seu esset peccatum in infinitum maius vel grauius. Quod non videtur dan dum, igitur nec antecedens, si quod sola omisio actus sit peccatum mortale. Consequentia videtur clara, quia dictato quod deus sit summe diligendus vel summe amabilis, & nullo modo odiendus plus quam duplo videretur grauius esse peccare qui odiret eum stante illo dictamine, & elicere ipsum odire, quam qui nullum actum velle vel nolendi eliceret in tali casu, quia posset fortassis iste remissio Deum odire, & tunc duplo minus peccaret quam primus odiens, & tamen plus alio non odiente nec diligente, & pari ratione plus quam triplo grauius, & sic sine fine in modo breuiter nulla videtur poni certa comparatio secundum excessum ceteris omnibus paribus, alias tantum peccaret, neque diligens Deum neque

contra secundam conclusionem arguitur. d. 15. q. 2.

Vtrum pura omisio potest esse peccatum mortale.

neque odians deum sicut odians Deum, & equae ille qui nec velle nec nollet ire ad ecclesiam, quando sua conficētia elare distaret, quod esset eundem sicut alius contēns ire, quod non videtur dādum, saltem hoc est clarum quod in infinitum remittendo actum odiendi Deum, & nolendi facere, quod dicitur faciendum, nunquam venietur ad actum ita parū malitiæ sicut esset cæteris paribus sola carētia omnis actus volendi facere quod iudicatur vel iudicaretur esse faciendum. Confirmatur. Quia si esset dare malitiam indivisibilem positivam se habentem ad malitiam gradualem, sicut se habet punctus ad lineam adhuc ista excederet malitiam priuativam, & illam gradualet excederet infinite: igitur & priuativam si daretur. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est: Obiectionibus supra dictis, ideo ad primum Gregorii contra primam conclusionem negatur minor. Nam hoc quod dico facere contra rectam rationem est aliquid incomplexibile, quod dicitur. Tum quia secundum arguentem hoc significatur per hoc incomplexum peccatum. Tum quia significatur per hoc quia significatur per hoc incomplexum significabile, vel enūciabile. Tum quia sicut idem sunt cursus & currere, ita idem sunt facere & factio agere & actus vel actio, nec differunt nisi sola ratione vel modo significandi. Et ad probationem minoris dicitur, quod per præcepta negativa prohibetur aliquid incomplexibile. Nam cum dicitur non me habebis prohibetur tibi quidam actus vitiosus, qui scilicet commixtio carnalis duorum non matrimonio coniunctorum. Quae quidem commixtio est aliquid distinctum a viro & a muliere præterea contactus susceptivus vnius ab alio in determinata parte corporis, & cum certo membro, talis autem contactus est motus localis vel alterationis. Vnde argumentum istud procedit ex illo falso fundamento arguentis, quo ponit motum localem vel alterationis non esse aliquid successivum a permanentibus distinctum, & ex alio scilicet quod nullus respectus distinguitur ab absolutis. Ad secundum negatur consequentia. Nam bene fiat quod peccatum sit entitas aliqua, & quod illa entitas sit a deo, & tamen quod deus non sit actor peccati, nam peccatum dicitur duo, potissime peccatum actuale commissivum. Primum est actus quidam interior vel exterior, secundum est inordinatio & deformitas in quadam privatione consistens. Primum illorum est a deo, non autem secundum, & ideo quamvis omnis entitas sit a deo, non tamen peccatum est a deo, quia peccatum dicitur aliquid in obliquo quod non est a deo. Et si quis contra hoc arguat bene sequitur, hoc est a deo, & hoc est peccatum: igitur peccatum est a deo. Dicitur quod consequentia non valet, quia mutatur vnum prædicamentum in aliud quia medium scilicet ly hoc est de prædicamento substantiæ, vel ad illud pertinens. Vna autem extremitatum, scilicet peccatum est de prædicamento actionis, vnde in tali modo arguendi est fallacia figuræ dictionis. Potest etiam aliter dici quod argumentum solum concludit, quod peccatum in suo significato non dicit puram & solam entitatem positivam, & hoc concedimus. Non autem concludit, quin peccatum in recto dicat entitatem positivam, & in obliquo importet privationem, peccatum enim, de quo loquimur, est actus cum deformitate, puta odium Dei, vnde nullus sane mentis negaret odium Dei esse peccatum, & constat quod odium Dei est aliqua entitas. Ad tertium dicitur, quod adulterium est quidam actus, puta motus localis, vel alterationis, aut actio, vel passio. Et similiter dico de homicidio, & de furto, & præter hoc in omnibus talibus est aliquis actus voluntatis, quem constat esse incomplexibile significabile. Conceditur tamen quod nulla entitas mere positivam sufficit ad completam rationem peccati, quia ultra hoc requiritur privatio rectitudinis. Ad quartum dicitur primo, quod Pelagius in verbis illis non accipit substantiam ita stricte quod excludat omne accidens, nec ita large ut includat omnem entitatem, quod patet, nam Pelagius in illis verbis dicit & concedit, quod peccatum est actus perperam facti. Ex quo sequitur, quod sit aliquid de genere actionis, & aliqua entitas, & tamen ibidem dicit, peccatum non esse sub-

Licet entitas
quæ est pñm
sua deo, non
tamen deus
aut hoc pecca-
ti sit in se ad
quarta sexi

stantiam. Accipit autem substantiam modo prout significat entitates pure positivas non includentes in sua ratione privationem, & illo modo tam ipse quam Augu. dicitur peccatum non esse substantiam. Item dato quo substantia accipitur ab eis communiter pro entitate. Tunc dicitur, quod peccatum non est substantia, nec entitas quantum ad suum formale. Ex quo habet rationem peccati, scilicet in ordinationem, cui hoc autem stat, quod peccatum quantum ad suum materiale, scilicet actum sit substantia & entitas, vt post dicitur. Dicitur secundo quod vbi cūq; Augu. dicit peccatum nihil, vel nullam entitatem esse loquitur de peccato quantum ad suum formale, scilicet de ordinationem, non autem quantum ad suum materiale, quod est actus quidam. Et de hoc beatus Thom. de malo, quæ secunda articulo primo in solu. quarta sic dicit. In peccato transgressio non est verum quod peccatum sit priuatio sed quod peccatum sit actus priuatus debito ordine, sicut furum, vel adulterium est quidam actus inordinatus, eo enim modo peccatum est nihil, quod nihil fuerit homines cum peccant non quidem ita quod sunt ipsum nihil, sed quia in quantum peccant priuantur quodam bono, & ipsa priuatio est non ens in iudicio, & similiter peccatum est actus priuatus ordine debito, & secundum ipsam priuationem dicitur nihil. Hæc ille. Item primo quolibet q. 17. sic dicit. Peccatum maxime transgressio est actus inordinatus. Ex parte ergo actus peccatum est natura aliqua, sed inordinatio est priuatio, & secundum hoc peccatum dicitur nihil. Hæc ille. Ex quibus etiam patet, quod ista propositio peccatum est a deo potest distinguui, quia vel accipitur ibi peccatum pro suo materiali solum, & tunc potest concedi, vel accipitur peccatum pro suo formali solum, & tunc est neganda. Vel accipitur ibi peccatum pro formali & materiali simul, & tunc similiter est neganda. Ista tamen communiter negatur, quia potest esse occasio erroris, si male intelligatur, vnde non debet concedi, nisi cum additione dicendo sic. Peccatum quo ad substantiam actus est a deo. Ad quoniam dicendum est sicut ad præcedens nam tam Aug. quam Coelestius concedunt peccatum esse quendam actum, & consequenter aliquid pertinens ad genus actionis, & consequenter esse quoddam accidens & consequenter quendam entitatem. Cum autem dicunt peccatum non esse rem accipiunt rem pro entitatibus & naturis mere positivis, vel loquuntur de peccato quantum ad suum formale, vt prius dictum est, non autem quantum ad suum materiale, satis condat cum hoc Sanctus Thom. secundo sen. di. 37. q. 1. ar. 1. vbi sic dicit. Substantia dicitur dupliciter, vt habetur ex quinto metaph. Vno modo enim dicitur substantia secundum quod significat re primæ prædicamenti, & hoc est vel materia, vel forma, vel compositum, quod per se in genere est. Alio modo dicitur substantia illud quod significat quid in omnibus rebus, sicut dicimus quod infinitum significat substantiam rei, & hoc modo quicquid positivè dicitur in quocunque genere substantia est vel habet substantiam. Primo modo igitur accipiendo substantiam, nullo modo dubium est peccata substantias non esse, quia nec etiam virtutes hoc modo sunt substantiæ, neque sicut principia, neque sicut principia. Sed secundo modo accipiendo substantiam, potest esse dubium, vt cum peccatum substantia sit, eo quod in actu peccati duo est considerare. Ipsum actum, qui essentia quædam est in eo quod actus est, & sic proculdubio substantia est, vel etiam secundo ipsam priuationem ordinis per quam malus est, & quia priuationes essentiam non habent, ideo ex ista parte substantia non est, & quia peccatum dicitur peccatum secundum quod est priuatum debito ordine, ideo peccatum absolute loquendo dicitur substantia non esse, sed tamen in quantum actus est, substantia est. Similiter etiam nomen nature multipliciter dicitur, vt dicitur Boc. in libro de duabus naturis, & vnica persona Christi. Primo modo dicitur natura secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura diffinitur, quod est oē illud quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo tantum prout substantiis conuenit, & sic natura dicitur omne, quod agere vel pati potest: tertio modo dicitur, quod est principium motus & quietis

Non dēt abso-
lute concedi
quod pecca-
tum sit a deo
De eodem tu
pra ad secūda
& aug. ad 6.

in eis in quibus est per se & non secundum accidens: quare modo vniuersum quod in formans specificam differentiam, secundo ergo & tertio modo peccata natura dici non possunt, quia in genere substantiæ non sunt, vt dictum est. Neque iterum principia motus sunt, sed potius motus vel actiones quædam. Et quod plus est etiam tertio modo accipiendum naturam, nec natura, nec secundum naturam dici possunt, quia peccatum in nulla re accidit nisi secundum recessum ab eo, quod est secundum naturam, vel quod naturaliter sibi inest, vnde etiam peccatum hominis est per recessum a rectitudine rationis, quæ naturaliter homini conuenit. Sed primo modo, & quarto quodammodo peccatum natura dici potest, & quodammodo non, quia secundum quod est actus quidam est quoddam ens, quod intellectu capi potest, & aliquam differentiam ad speciem determinat, sed in quantum rationem peccati habet ex priuatione rectitudinis neque ens est, neque differentiam habet, sed per priuationem debet formæ dicitur. Similiter autem & nomen rei dupliciter sumitur, simpliciter epim dicitur res quod habet esse ratum & firmum in natura, & dicitur res hoc modo accepto nomine rei secundum quod habet quidditatem, vel essentiam quandam, ens vero secundum quod habet esse, vt Autien. dicitur distinguens entis & rei. significationem, sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est transumptum est nomen rei ad omne illud quod in intellectu vel cogitatione cadere potest secundum quod res a reor veris dicitur, & per hunc modum dicuntur res rationes, quæ in natura ratum esse non habet, secundum quem modum etiam negationes & priuationes res dici possunt, sicut & entia rationis dicuntur, vt Commentator dicit in quarto metaph. primo ergo modo sumendo nomen rei peccatum in quantum actus est, res quædam est, sed in quantum peccatum est ex priuatione ordinis debiti, non est res quædam, quia priuatio res natura non est, sed rationis tantum. Vnde secundo modo accipiendum rem, quantum ad vtrumque peccatum res est, scilicet in quantum est actus, & in quantum priuationi subiicitur. Hæc Sanctus Thom. in forma. Ex quibus patet, quomodo peccatum potest concedi vel negari esse substantiam esse naturam, esse rem. Cum autem vterius dicit arguens quod claudicatio nulla res est & c. dicitur quod falsum est. Nam claudicatio est motus localis. Quid autem sit talis motus sepe dictum fuit in precedentibus. Ad sextum patet responsio per prædicta, quia ostensum est, quomodo peccatum potest dici nihil. Iquo ad suum formale quod est priuatio. Item dictum est quo modo & quantum & ad quod potest concedi quod peccatum sit a deo. Secundo quid & non simpliciter quod ad materiale non quo ad formale, quo ad illud quod dicitur positivè & in recto, non quo ad illud, quod dicitur priuatiue & in obliquo, quo ad illud hæc de bono & rebus, & non quo ad illud quod habet de malo & obliquitate. Et de hoc aliàs dicitur latius. Vnde de S. Th. 2. sen. di. 27. q. 2. ar. 2. sic dicit. Actus peccati in quantum est actus a deo est, non autem secundum quod deformitatem habet, quod qualiter sit ita considerari oportet. In omnibus enim in quibus incidit defectus ex causa secunda, & non ex causa prima, oportet quod quicquid est in effectu deficiente essentia & bonitatis, totum a causa prima procedat, quod autem est de defectu reducatur in causam secundam deficientem, vt patet in claudicatione, que est a virtute gressiva mediante tibia, per cuius, s. tibi curuitate obliquitas in ingressu claudicantis relinquitur. Vnde quicquid est de gressu totum est a virtute gressiva, sed defectus vel obliquitas gressus non est a virtute gressiva, sed a curuitate tibiæ tantum. Similiter etiam est ordo Dei ad voluntatem creatam, sicut causæ primæ ad causam secundam. In deo autem nullus defectus incidere potest, voluntas autem creata ad defectum possibilis est. Et ideo quicquid est in actu deficiente, scilicet peccato de ratione actus & entis & boni totum hoc a primo agente. Deo procedit mediante voluntate, sed ipse defectus qui est in actu hoc modo est a voluntate, quod a deo non procedit, & ideo quancunque deformitatem simul cum actu significat siue in generali siue in speciali, non potest dici quod hoc a deo sit simpliciter. Vnde non potest absolute dici, quod peccatum sit a deo, vel ho-

micidium, vel aliquid huiusmodi, nisi cum hac additione in quantum est actus, vel in quantum est ens. Hæc ille. Ad primum Aureoli contra eandem conclusionem dicitur, quod argumentum illud probat, quod ratio in communi vt ratio est, non est mensura dans rectitudinem actui; quia ratio vt ratio practica est in communi non plus habet quod sit recta quam non recta, sed non probat quin ratio recta vt recta est sit mensura. Vnde negatur minor. Quod ratio recta vt sic possit obliquari in sensu, scilicet composito. Potest etiam dici quod responsio ibidem data sustineri potest. Igo ratio humana non est mensura prima, sed secunda, nam prima mensura est lex vel ratio diuina. Et ad improbationem huius responsionis negatur minor. Nam recta ratio practica mediat inter primam regulam, quæ est lex diuina & actum voluntatis qui est quid regulatum. Argumentum autem quod fit ibidem ad probandum minorem procedit ex falso, scilicet quod opus circumstantionatum sit prima regula voluntatis, & non diuina ratio, ideo similitudo de imprimente sigillum in cera non valet. Dato etiam quod obiectum bene circumstantionatum esset regula voluntatis constaret, quod huiusmodi obiectum non est regula, sed esse reale, quod hæc in effectu, quia secundum tale esse est posterius & ignotius. Relinqueretur ergo, quod si sit mensura vel regula quod hoc conuenit sibi in esse cognito. Tale autem esse habet a ratione, & sic adhuc sequitur quod ratio esset regula prima, & prior in ratione regulandi quam ipsum obiectum. Ad secundum negatur minor, nam obiectum actus ex hoc habet quod sit decens & conueniens, quia conformatur recte rationi diuina, vt primæ mensuræ, & recte rationi creatæ vt regulæ proxime. Ad primam conformationem dicitur, quod cognitio diuina & ratio diuina ad hoc quod sit prima mensura, non oportet quod habeat rationem causæ efficientis, sed sufficit quod sit causa exemplaris vel finalis, ipsa tamen ratio diuina simul cum voluntate est causa effectiua. Vnde arg. supponit falsum. Igo de ratione mensuræ sit efficere rectitudinem in actu. Hoc enim falsum est, quia sufficit rectitudinem ostendere. Ad secundam confirmationem dicitur, quod obiectum aut circumstantia non dat actui conuenientiam aut disconuenientiam prout obiectum consideratur in esse reali ad extra, & ideo, vt sic non est regula, nec mensura actus sed hoc dat actui vt est prior actui, respectu autem actus non habet prioritatem nisi prout est in ratione diuina vel humana. Quod autem adducitur de philosopho non valet ad propositum, sed ad oppositum, nam sapiens est regula vel mensura humanorum actuum. Et cum dicitur, quod ratio non imprimat medium, sed ostendit, dicitur quod ratio imprimat medium obiecto in esse intentionali, & obiectum sic in medio constitutum mouet voluntatem, & voluntas efficit obiectum in esse reali. De prædictis dicit S. Tho. prima. 2. q. 19. ar. 3. Bonitas inquit voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem, nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatū ei. Bonum autem sensibile vel imaginatum non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum vniuersale, quod ratio apprehendit, appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva, & ideo bonitas voluntatis dependet a ratione eo modo, quo dependet ab obiecto. Hæc ille. Item ibidem secundo loco arguit sic. Philosophus dicit in sexto ethi. quod bonitas intellectus practici est verum conforme appetitui recto, appetitus autem rectus est voluntas bona: ergo bonum rationis practice magis dependet a bonitate voluntatis quam e conuerso. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod philosophus ibi loquitur de intellectu practico secundum quod est consiliatiuus & ratiocinatus eorum, quæ sunt ad finem, sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti. Sed tamē ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem. Hæc ille. Item art. 4. sic dicit. In omnibus causis ordinatis effectus plus dependet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ. Quia autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ ex qua eius boni-

Quo rō recta
& lex diuina
sunt mensura
dans rectitudi-
nem actui.
De eodem ad
secundum.

Ad rationem
mensuræ non
requiritur effi-
cere sed suffi-
cit ostendere
rectitudinem.

Bonitas a dno exterioris finit ex duobus, secundum quod dicitur in 1o libro de secunda a ratione

bonitas mensuretur, habet ex lege aeterna quae est ratio diuina. Vnde in p[er]f[ect]a dicitur. Multi dicunt quis ostendit nobis bona signatum est &c. q. d. Lumen rationis, quod in nobis est in tantum potest bona nobis ostendere, & nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultus tui. a vultu tuo derivatum. Vnde manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna quam a ratione humana, & ubi deficit ratio humana, oportet ad rationem aeternam recurrere. Hae ille. Item, q. 20. ar. 1. sic dicit actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Vno modo secundum genus suum & secundum circumstantias in ipsis consideratas, sicut dare elemosynam seruatis debitis circumstantiis dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel ex ordine ad finem, sicut dare elemosynam propter vanam gloriam dicitur esse malum. Cum autem finis sit proprium obiectum voluntatis, manifestum est q[ui] ista ratio boni vel mali qua habet actus exterior ex ordine ad finem per prius inuenitur in actu voluntatis, & ex eo derivatur ad actum exteriorem. Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam & debitas circumstantias non derivatur a voluntate, sed magis a ratione. Vnde si consideretur bonitas exterioris actus secundum q[ui] est in ordinatione & apprehensione rationis prior est quam bonitas actus voluntatis, sed si consideretur secundum q[ui] est in executione operis sequitur bonitatem voluntatis, quae est principium eius. Hae ille. Item ar. 2. sic dicit. In actu exteriori potest considerari duplex bonitas vel malitia, vna secundum debitam materiam & circumstantias, alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est ex debita materia & circumstantiis dependet ex ratione, & ex hac dependet bonitas voluntatis secundum quod in ipsam fertur. Hae ille. Ex quibus patet, quod recta ratio ostendens finem est mensura actus voluntatis q[ui] est de fine: secundo rectus appetitus finis est regula recte rationis constantis & iudicantis de his, quae sunt ad finem recta ratio iudicantis & praecipua est regula recte electionis: quarto recta electio cum praecedentibus est regula actus omissionis, & sic semper recta ratio est mensura omnium actuum humanorum. De hoc Sanctus Thomas prima secundae quaest. 9. art. secundo. Omnis operatio rationis & voluntatis derivatur in nobis ab eo, quod est secundum naturam. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principis naturaliter notis, & omnis appetitus eorum, quae sunt ad finem derivatur ab appetitu naturali vltimi finis, & sic etiam patet, quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem. Hae ille. Patet etiam quomodo bonitas obiecti materiae & circumstantiarum actus exterioris dependet a ratione. Ad primum contra secundam conclusionem, quod est Durandi dicitur, quod Sanctus Thomas non assignat illam rationem, quam tangit arguens. I. quod omisio non sit in potestate nostra nisi mediante aliquo actu qui pertineat intrinsece ad essentiam peccati omissionis, vel qui habeat omissionem pro obiecto voluto per se directe. Iste enim oppositum dicit de malo, q. 2. art. primo in solu. 2. ubi sic ait. Aliquid dicitur esse voluntarium non solum quia cadit sub actu voluntatis, sed quia cadit sub potestate voluntatis sic. n. & ipsum non velletur voluntarium, quia in potestate voluntatis est vellet & non vellet, & similiter facere & non facere, sed motiuum S. Tho. ad illam conclusionem est, quia semper ad peccatum omissionis concurrat aliquis actus tanquam causa omissionis per se, vel per accidens, vnde ibidem sic dicit. Si consideretur id quod requiritur ad peccatum, vt causa peccati, sic oportet quod ad quolibet peccatum etiam omissionis aliquis actus requiratur. Quod sic patet, vt enim dicit philosophus. 8. phys. si aliquid quandoque mouetur, & quandoque non mouetur oportet assignare aliquam causam quietis. Videmus. n. quod eodem modo se habent mobili & mouente similiter aliquid mouetur vel non mouetur. Eadem autem ratio si aliquis agat quod agere debet oportet huius esse aliquam causam. Si autem ea fuerit totaliter extrinseca, talis omisio non habet rationem peccati, sicut si aliquis a lapide cadente laesus impediatur ne ad ecclesiam vadat, aut si

aliquo furante impediatur ne elemosynam det. Tunc ergo solum omisio imputatur ad peccatum cum habeat causam intrinsecam non quacunque sed voluntariam, quia etiam si impeditur a causa intrinseca non voluntaria, puta febre, eadem ratio esset sicut de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod omisio sit peccatum requiritur quod omisio causetur ex aliquo actu voluntario, sed voluntas est causa alicuius quandoque quidem per se quandoque autem per accidens. Per se quidem sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens inuenire thesaurum fodiens inueniat. Per accidens autem sicut quando praeter intentionem puta si aliquis volens fodere sepulchrum, fodiendo inueniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est causa per se omissionis actus, non tamen ita quasi voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens & malum est praeter intentionem & voluntatem, vt dicit Dionys. quarto c. de diu. no. Voluntatis autem obiectum est ens & bonum, sed indirecte, quia fertur in aliquid posituum cum praesensione omissionis consequentis. Sicut cum aliquis vult ludere sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad ecclesiam. Sicut etiam in transgressionibus dicimus quod fur vult aurum non refugiens iniustitiam deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis, sicut cum aliquis occupato circa aliquem actum non uenit in metem id quod facere tenetur, & non differt quantum ad hoc, vtrum actus voluntarius, qui est causa omissionis per se vel per accidens simul sit cum ipsa omissione, vel etiam praecedat, sicut est de eo qui in nimia occupatione tarde impediente se dormire impediunt ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo verum est, quod ad omissionem requiritur aliquis actus voluntarius, vt causa. Hae ille. Cum autem dicit arguens quod non oportet respectu omissionis ponere causalitatem actualem positiuam, cum sit effectus priuatus &c. Dicitur quod non solum oportet assignare causam positiuam motuum, immo etiam quietum, vt supra dictum est, & maxime quietis innaturalis, & contra naturam, cuiusmodi est peccatum omissionis, qua omittitur illud, quod iudicatum est debere fieri. Licet enim voluntas possit esse causa talis omissionis sine actu volendi talem omissionem directe, non tamen hinc quocunque actu volendi respectu illius omissionis, aut alterius obiecti post consilium & iudicium. De hoc satis concordat cum dictis Sancti Thomae. Adam super quarto. sen. q. 6. ubi dicit sic. Homo experitur se non posse transire sine actu voluntati dictato clare & plane quod aliquid sit agendum vel volendum quin statim eligat sicut dictatum est vel contrarie, vel libere diuertat se ad considerandum vel volendum aliquid impertinens, vel eligat differre & quodcumque praeter primum capret, interpretatiue vult non facere, quod dictatum. Nam si posset pro aliqua parte temporis manere habito pleno iudicio de agendo vel non agendo sine omni actu volendi vel nolendi, itante tamen iudicio per horulam, par ratione per omne tempus posset itare illud euidens iudicium sine hoc quod voluntas diuerteret se alibi. Hae ille. Forte dicitur, quod ipsa nuda potentia voluntatis potest esse causa sufficiens omissionis actus sicut & ipsius actus, & ita non oportet quod omisio causetur ab aliquo praecedente. Dicitur primo, quod nullus actus volendi ea que sunt ad finem in quantum huiusmodi producitur a voluntate immediate nisi mediante volitione finis actuali vel habituali praesente vel praeterita. Vnde sicut prius dictum fuit volitio eorum, quae sunt ad finem causatur necesse fario ex volitione finis. Dicitur secundo quod omnis omisio culpabilis praesupponit aliquem actum intellectus, & aliquem actum voluntatis, tanquam causam sui proximam vel remotam, sicut enim volibile propter alium reducit ad volibile propter se, ita omne volibile indirecte & per accidens reducit ad volibile directe, & primo, & per se. Constat autem quod omisio non est directe aut primo aut per se volibilis, nec est culpabilis nisi sit aliquo modo volita vel voluntaria, ideo omnis omisio culpabilis causetur ex aliquo directe, & per se voluntario. Hoc autem est aliquis actus positius voluntatis elicitus aut imperatus. Ad secundum dicitur, quod licet dictato & iudicatum quod

omissio culpabilis causetur ab aliquo actu intrinseco culpabilis

omittens illud ad quod tenet peccatum & si in bonis talibus occupetur.

Tex. com. 9.

Dist. 24. post sol. arg. contra quartam.

quod eundem sit ad ecclesiam, aut aliquid volendum, vel faciendum non sit necessarium voluntatem velle illud quod dictatum est, aut nolle illud, necessarium tamen est eam stante tali iudicio aliquem actum elicere pertinentem vel impertinentem ad illud iudicium. Et ad illud quod adducitur de Deo respondet Sanctus Thomas de malo, q. secunda arti. primo in solutione. 4. in contrarium quod Deus neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed tamen hoc ipsum vult quod est se non velle mala fieri, & non velle mala non fieri. Hae ille. Ex quo patet, quod omnis omisio culpabilis causetur ab aliquo actu interiori, licet non oporteat talem actum includi intrinsece in ipso peccato omissionis. Cum autem probatur, quod ad peccatum omissionis non requiritur actus exterior de vt prius, quod peccatum omissionis non consistit in tali actu, potest tamen causari ex tali actu, & ideo prima probatio non probat aliquid contra nos. Ad secundam vero probationem responderet S. Tho. ubi supra in solutione septimi in contrarium dicens. Omnis actus per rationem regulari debet, vnde omnis actus potest bene non fieri, si non sit debite regulatus, vt. fiat quando debet, & propter quod debet, & sic de alijs, quae sunt in actibus obferuanda. Vnde et hoc ipsum, quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si aliquis diligit Deum propter temporalia, & hoc ipsum quod est laudare Deum ore potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quoniam scilicet alia facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus, sicut significatur cum de temperate agere, vel iuste agere, sic non potest male fieri, si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset in conueniens, si esset causa per accidens omissionis, quia bonum potest esse per accidens causa mali. Hae ille. Ex quo patet, quod in illo casu ubi omittens illud ad quod tenetur occupatur in orando vel studendo, tales actus sunt peccata vel causa peccati. Et ideo probatio non concludit, nisi quod omisio non includit tales actus intrinsece, quod conceditur. Ad Tertium & quartum, quod non aliud concludunt, nisi quod peccatum omissionis non includit intrinsece aliquem actum quod conceditur. Vnde Sanctus Thomas de malo ubi supra sic dicit. Si consideretur illud quod requiritur ad peccatum, sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur aliquis actus, sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit, & hoc patet si rationem peccati attendamus. Peccatum enim, vt dicit philosophus secundo physice. contingit & in his, quae sunt secundum naturam, & in his quae sunt secundum artem, quando natura vel ars non consequitur finem, propter quem operatur. Quia autem finem non consequatur operans per artem vel naturam, contingit ex hoc quod declinat a regula vel mensura debite operationis, quae quidem in naturalibus est ipsa natura inclinatio consequens aliquam formam, in artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic igitur in peccato duo possunt attendi. scilicet recessus a regula vel mensura, & recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine, & non recedere a regula vel mensura, quae quis operatur propter finem tam in natura quam in arte. In natura quidem sicut si in stomacho ponatur aliquid indigestibile vt ferrum, vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturae contingit. Similiter si medicus secundum artem det potionem, & infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanationem agat, medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem econuerso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diuerteretur nihilominus diceretur peccare. Ex quibus patet, quod magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, siue in natura siue in arte, siue in moribus, quod opponatur regulae actionis. Regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum & diminutum, necesse est quod quaedam reget, & quaedam statuatur, vnde & in ratione naturali, & in lege diuina, ex quibus nostri actus regulari debent, quaedam praepcepta negatiua, & quaedam affirmatiua continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, sic affirmationi opponitur negatio. Vnde sicut agere imputatur homini in peccatum, quia opponitur praepcepto legis negatiua, ita etiam

ipsum non agere, quia opponitur praepcepto legis affirmatiua. Sic igitur per se loquendo potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati. Hae ille in forma. Ad Primum aliorum responderet Adam ubi supra dicens, quod prima forma seu prima consequentia est satis bona, sed minorem sequentis deductionis negat cum accipit, quod cum antecedentes eius fiat, quod ille nullum sit habiturus hodie actum volendi vel nolendi, quia non est in potestate volentis, si iudicet clare aliquid esse faciendum, quin velit facere vel nolit, vel velit diuertere intellectum ad cogitandum de alijs, vel expectare, vel aliquid simile. Veruntamen quod ille nullum actum sit hodie habiturus, bene staret cum prima parte antecedentis. Nec argumentum probat, quod hoc staret cum toto antecedente. Dimissa autem alia parte antecedentis negatur consequentia. Hae ille. Ad Secundum dicit, quod eodem modo minor deductionis est falsa, & iterum praemissa repugnant. Dicitur (inquit) contra hoc, quia si potest illud praepceptum transgredi, & neque per actum volendi ire ad ecclesiam, neque nolendi, igitur per sola vtriusque actus omissionem, & per consequens per solam carentiam potest peccare. Ad istud inquit concedo, quod voluntas potest illud praepceptum transgredi per voluntatem non obediendi, vel per contemptum praepcepti, aut praepceptorum, vt pote quia ipsa potest velle vel nolle ire ad ecclesiam, sed potest concedi, quod omnino nullum actum habendo non peccaret quicquid sibi praepiceretur, quia nec in libera potestate voluntatis est nullum actum habere habito tali praepcepto. Et idem dico de pleno iudicio quod aliquid est agendum vel non agendum, non est in illo itante in libera potestate voluntatis, quin aliquem actum habeat volendi conformiter dictamini, vel nolendi expresse, vel interpretatiue pro tunc. Ad Tertium dicit, quod praemissa repugnant, ideo nimirum si inferant falsam conclusionem, quod talis peccabit, sed quia praemissa repugnant, & per consequens totale antecedens non est verum, ideo non oportet, quod licet iste non peccet per positionem alicuius actus volendi, si praemissa sint vera, quod propter hoc peccet per sola carentiam, quia antecedens huius conditionalis est impossibile, ideo non oportet quod antecedens ad ipsum sit verum. Ad quartum dicit, quod fortes non potest stante tali iudicio, & stante generali Dei influenza respectu actuum a tali voluntate in tali casu causabilium suspendere se ab omni actu volendi vel nolendi. Et cum arguit primo, quod tunc Deus non posset praecipere voluntati quod se ab omni casu suspenderet, neganda est consequentia, quia licet voluntas non possit implere illud stante actu ad aduerfione praepcepti, tamen posset velle implere illud, & conari ad sibi impossibile stante aduerfione, & posset conari ne ammō aduerteret, sed vel dormiret, sed huiusmodi forsitan conatus esset tali voluntati meritorius, voluntati inquam existenti in charitate, & non scienti nec attendenti, quod sibi praepicitur esse impossibile. Deus autem non potest velle quod ipsa libere huiusmodi praepceptum impleat, sicut sonat. Et si praepceptum debeat esse rationale oportet quod intendat aliquid libere possibile voluntati, & hoc non est nisi conari ad aliquid circa tenore praepcepti, vt impleatur praepceptum, quod non aduertit impossibile impleri a voluntate libera. Et dato quod aduertet adhuc posset facere actionem praepcepti sibi dati, videlicet habendo conditionale velle meritorium. scilicet quod veller illud implere, si posset pro amore precipientis. Ad illud quod secundo inferet ex illo, dato quod voluntas non posset libere velle vel nolle, dicens quod hoc potest capi tanquam distinctiua, & tunc consequentia non valet, vel potest intelligi quod hoc distinctiua velle vel nolle non subest libere potestati voluntatis stante tali iudicio clare de aliquo agendo vel volendo, & tunc concedatur, licet forte hoc distinctiua velle ire ad ecclesiam vel nolle ire ad ecclesiam, subistat in casu imperio voluntatis potentis imperare sibi, vt nec velit nec nolit, sed quod transferat se & intellectum & alia impertinentia, & tunc interpretatiue nolet. Ad illud quod tertio inferitur quod responsiones communes de medio inter velle & nolle per non velle non valent, dicens quod non sequitur, quoniam aliquae earum valent, quia illum qui cras libere fornicabitur Deus nec vult, nec non vult, vt ita loquar, cras fornicari voluta te beneplacenti vel efficienti, sed solum non vult ipsum libere

libere fornicari, quāvis velit voluntate beneplaciti ipsūm
 permittere fornicari libere, & secundum etiā generalem
 influentiam concurrere ad motum, & omnem rē positivā
 producendam. Item etiā dubitans de aliquo, vtrum sit
 bonum vel malum, volens dum vel nolens non debet
 interim velle illud nec nolle nec diligere nec ordire, sed
 velle expectare donec certius cognoverit quid agendum
 sit circa hoc, vel velle indifferenter se habere, & sic de vjjs
 alijs tunc habendis. Hæc Adam informa, & satis conformiter
 dicitur Sancti Tho. prælibatis, nisi quod Adam non
 loquitur nisi de ommissione sequente plenum iudicium de
 agendis, & non loquitur de ommissione sequenti ignoran-
 tiam vel inconsiderationem agibilium, sed recte considerā-
 ti idē apparere esse iudicium de vtriusq; quia quod aliquis
 non consideret, aut quod ignoret agenda procedit ex ali-
 qua causa quæ sit voluntaria, culpam nō euadat. Si vero
 non sit voluntaria omisio sequens non imputatur ad cul-
 pam, & sic semper omnis omisio causatur ex aliquo actu
 voluntatis concomitante vel præcedente. Ad argumen-
 ta contra secundam partem eiusdem conclusionis docet
 respondere Adam, vnde ad primum negatur prima con-
 sequentia ibidem facta scilicet quod in casu ibidem posi-
 to nolle agere esset peccatum in infinitum grauius quam
 sola & pura carentia actus voluntatis. S. purum non velle.
 Et ad probationem consequentię dicitur em eum qd esset
 denegare ad aliquod nolle vel odire tam remissę malitię &
 grauitatis qd non posset dari remissior in genere peccati
 mortalis, & sic nunquam denegaret ad aliquod non velle
 vel ad ommissionem puram in sola negatione consistentē
 equalis grauitatis cum aliquo nolle, nec ad non dilectionē
 Dei æqualis grauitatis cum odio Dei, & sic de ceteris: &
 dicit Adam qd difficultas huius argumenti & suæ confir-
 mationis similis est difficultati, quæ potest fieri de grauita-
 te peccati venialis comparata ad grauitatem mortalis, &
 de penis eis debitīs post contritionem in purgatorio. Vnde
 dicit, qd si quis vult sustinere, qd pena maior restat in purga-
 torio pro mortali quā pro veniali, & sit ita qd in certa pro-
 portione, non propter hoc oportet vltioris dicere qd in ea-
 dem proportione potuisset peccare mortaliter minus quā
 prius in qua pena venialis se habet ad penam mortalis,
 sed statim citra, ita qd non veniat vnquā ad hoc qd quis
 mortaliter peccet in eadem proportione, nec vnquā plus
 venialiter vnico veniali vsquequo pro vno solo veniali re-
 stet sibi tanta cæteris paribus sicut pro quouis mortali.
 Sed quia omne peccatum est volitio vel nolitio vel eius
 causatio vel talis omisio, non enim peccatur in opere ex-
 teriori siue peccato interiori commissionis vel omisio-
 nis. Sed omnis volitio nostra vel nolitio & iudicium seu
 deliberatio contra quam itur cum peccatur, quodlibet in-
 quam istorum est in infinitum remissibile, sic intelligendo
 qd omni tali actu contingit dare actum maiorem vel re-
 missiorem eo. Cum igitur quodlibet peccatū sit talis actus
 vel omisio talis actus, cuius omisionis grauitas mensu-
 randa est ex quantitate actus qui haberi debuit, vt vide-
 tur, igitur quolibet peccato poterit dari minus pecca-
 tum, & hoc in duplo minus & triplo, & quadruplo, & sic
 in infinitum. Sicut quolibet actu est possibilis aliquis du-
 plo remissor, & alius quadruplo, & sic deinceps, igitur
 nullus peccat mortaliter, quin idem vel alius possit pecca-
 re duplo minus. Respondetur inquit Adam, quod hæc vlti-
 ma consequentia est neganda, quia licet actus. a. sit du-
 plo remissor actu. b. & c. Veruntamen si cetera sint paria
 vel eadem, non peccabit duplo minus habens illum actū
 a. quam habens. b. & tamen peccatum. a. est duplo minus
 quam peccatum. b. de virtute sermonis loquendo. Et ita
 dici potest, quod ita grauius vel parum minus peccat eli-
 cians duplo remissionem actum. Ex quo enim volunta-
 rie contra deliberationem intellectus aduertenter vere vel
 interpretatiue elicit eum, non fiat per voluntatem solum
 quod actus sit duplo remissor, nec grauius semper pecca-
 tur, vel minus grauius præcise ex maiortate vel minori-
 tate actus, sed ex alijs circumstantijs & obiecto, quæ re-
 manent eadem, & sola quantitas actus veniat, nec erit
 proportio grauitatis peccatorum secundum proportionē
 inter actus secundum quantitatem eorum in sua specie.

Omnia misio
 causatur ex a-
 liquo actu vo-
 luntatis con-
 comitante vel
 præcedente.
 De eodem su-
 pra ad argu-
 dar.

Hęc ille. Breuiter ad ista omnia secundum dicta beati Tho-
 mæ dicendum esset, quod fundantur in falso scilicet quod
 volitio vel nolitio sint formæ remissibiles in infinitum.
 Huius enim oppositum ipse ponit dum vult nullam for-
 mam accidentalem esse diuisibilem in infinitū. Et de hoc
 dicendum est in primo sen. dist. 17. & ideo talia nullam fi-
 bi ingerunt difficultatem. Ad argumentum pro parte af-
 firmatiua quasi responderet S. Thom. de malo q. secundā ar-
 ticulo primo, in solutione primi dicens, qd in illa diffinitio-
 ne peccati accipiendum est pro eodem dictum & non di-
 ctum, factum & non factum quantum ad rationem pecca-
 ti, quia affirmatio & negatio ad idem genus referuntur.
 Vnde & Augustinus dicit in libro de trinitate quod inge-
 nitum ad genus relationis pertinet sicut & genitum.

Peccatum est
 dictum vel fa-
 ctum vel con-
 ceptum con-
 tra legē Dei
 quis scilicet.

DISTINCTIO XXXVI.

Q V A E S T I O I.

Vtrum malum sufficienter diuidatur per
 culpam, & penam.



IRCA trigessimam sextam distinctio-
 nem secundū sen. queritur. Vtrum ma-
 lum sufficienter diuidatur per culpā
 & penam. Et videtur quod non quia
 in irrationabilibus non est culpa, nec
 pena, quæ respondet culpæ, & tamen
 in eis inuenitur malum igitur &c.

In oppositum est commune dictum doctorum.

In hac quaestione sunt tres articuli. In primo ponitur
 conclusio. In secundo obiectio. In tertio solutio.
 Vantum ad primum articulum sit hæc prima conclu-
 sio. Omne malum in rebus voluntarijs considera-
 tum est pena vel culpa. Hanc ponit Sanctus Tho-
 mas prima parte. q. 48. arti. 5. vbi sic dicit. Malum est pri-
 uatio boni, quod in perfectione & actu consistit principa-
 liter & per se. Actus autem est duplex scilicet primus &
 secundus. Actus quidem primus est forma & integritas
 rei, actus autem secundus est operatio. Contingit igitur
 malum esse dupliciter. Vno modo per subtractionem for-
 mæ, vel alicuius partis quæ requiritur ad integritatem
 rei sicut cæcitas malum est, & carere membrō. Alio mo-
 do per subtractionem debite operationis, vel quia omni-
 no non est, vel quia debitum modum vel ordinem non
 habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum volun-
 tatis, malum quod est priuatio boni secundum specialem
 rationem inuenitur in creaturis rationalibus habentibus
 voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem for-
 mæ vel integritatis rei habet rationem penę, & præcipue
 supposito quod omnia diuinæ prouidentie, & iustitiæ sub-
 dantur. De ratione enim penę est qd sit contraria volun-
 tati. Malum autem quod consistit in subtractione debite
 operationis in rebus voluntarijs habet rationem culpę.
 Hoc enim imputatur alicui in culpam cum deficit a per-
 fecta actione, cuius est dominus secundum voluntatem.
 Sic igitur omne malum in rebus voluntarijs considera-
 tum est pena vel culpa. Hęc ille. Ex quibus potest forma-
 ri talis ratio, tot sunt differentię malorum in rebus vo-
 luntarijs quot sunt differentię bonorum, quibus priuari
 possunt res habentes voluntatem, sed tantummodo sunt
 duę differentię scilicet actus primus & actus secundus, igitur
 tantummodo sunt duę differentię malorum talis natu-
 ræ. Vnum autem dicitur culpa, & aliud dicitur pena, igi-
 tur culpa & pena sufficienter diuidunt malum naturę ha-
 bentis voluntatem. Similem probationem ponit de ma-
 lo. q. prima arti. 4. Item secundo sen. dist. 25. q. prima art. pri-
 mo. Secunda conclusio. Omnis pena in quantum pena
 est infligitur propter aliquam culpam. Hanc ponit San-
 ctus Thom. prima secundo q. 87. arti. 7. vbi sic dicit. Pen-
 na pot dupliciter considerari scilicet simpliciter, & in qua-
 tum est satisfactoria. Pena quidem satisfactoria est quo-
 dāmodo voluntaria, & quia contingit eos qui differunt in rea-
 tum

Pena potest
 considerari
 simpliciter
 pena & esse
 vt satisfactoria.

Diuersarum
 penarum, scilicet
 dicitur damni &
 sensus Dei si
 iustitiam ad
 est.

rum penę esse vnum secundum voluntatem vnione amo-
 ris, inde est qd interdum aliquis, qui non peccauit, penam
 voluntarius pro alio portat, sicut etiam in rebus humanis
 videmus qd aliquis in se transfert debitum alterius. Si vero
 loquamur de pena simpliciter secundum quod habet rati-
 onem penę, sic semper habet ordinem ad culpam prop-
 riam. Sed quandoque quidem ad actuale culpam, quan-
 doque vero ad culpam originalem, & hoc quidem vel prin-
 cipaliter, vel consequenter, principaliter quidem pena ori-
 ginalis peccati est qd natura humana sibi relinquatur defici-
 tur auxilio originalis iustitię. Sed ad hoc consequuntur
 omnes penalitates, quæ ex defectu naturę in hominibus
 contingunt. Sciendum tamen est quod quandoque aliquid
 videtur esse penale, & tamen non habet simpliciter ratio-
 nem penę. Pena enim est species mali, malum autem est
 priuatio boni. Cum autem sint plura bona hominis, scilicet
 animæ, & corporis & exteriorum rerum, contingit inter-
 dum qd homo patiatur detrimentum in minori bono, vt au-
 geatur in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecunię
 propter sanitatem corporis, vel in vtroque horum propter
 salutem animæ, & propter gloriam Dei, & tunc tale detri-
 mentum nō est simpliciter malum hominis, sed secundum
 quid, vnde non habet simpliciter rationem penę, sed medi-
 cing. Nam & medici aulteras potiones propinant infirmis
 vt inferant sanitatē, & quia huiusmodi non proprie habent
 rationem penę, non deducuntur ad culpam sicut ad cau-
 sam nisi pro tanto, quia hoc ipsum qd oportet naturę huma-
 nę medicinas penales exhiberi est ex corruptione naturę,
 quæ est pena peccati originalis. In statu enim innocentię
 non oportuisset aliquem ad profectū virtutis inducere per
 exercitia penales, vnde hoc ipsum quod est penale in tali-
 bus reducitur ad culpam originalem sicut ad causam. Hęc
 ille. Ex quibus potest sic argui, illud quo remoto remoue-
 tur aliud, & quo posito ponitur habet aliquem modū cau-
 salitatis ad illud, qd sit aliud ponit & remouet, sed culpa
 originali posita ponuntur penę, illa vero penitus remota,
 id est non præsupposita nulla pena posita fuisset: igitur om-
 nis pena causatur ab aliqua culpa, & potissime originali,
 licet non solum ab illa. Similia ponit 2. sentent. dist. 36.
 q. 1. artic. 4. Tertia conclusio. Omnis pena Deus est actor.
 Hanc ponit S. Thom. 2. sentent. dist. 37. q. 3. artic. 1. vbi sic
 dicit. Pena duo habet in se, scilicet rationem mali secun-
 dum quod est alicuius boni priuatio, & rationem boni se-
 cundum quod iusta est & ordinata. Quidam ergo consideran-
 tes penam tantummodo ex illa parte, in qua defectus est &
 malum dixerunt penas à Deo non esse. In quem etiam er-
 rorem Tullius incidisse videtur, vt patet in lib. de officijs,
 huiusmodi enim homines prouidentiam Dei negauerunt
 de humanis actibus. Vnde ordinem qui est in pena respec-
 tu culpę non dicebant per diuinam prouidentiam esse, sed
 per iustitiam hominis penam infligentis. Defectum autem
 qui est in pena nō esse à Deo ordinatum, sed ex necessitate
 causarum secundarum incidere. Ponebant enim Deum res
 in esse produxisse sicut producit agens ex necessitate natu-
 rę, vt scilicet ex vno primo, in quo. L. nullus defectus est, vni
 primū procederet ab entis perfectione distans, & in quod
 longior sit distantia ab vno primo per ordinē causę & cau-
 sari magis dicebant defectum incidere. Hęc autem positio
 erronea est sicut in 1. lib. dist. 39. patet, vbi dictum est prou-
 dentiam diuinam ad omnia se extendere. Et ideo dicendū
 est penas à Deo esse, nullam aut culpam à Deo esse, quam-
 uis vtrūque dicatur malum, cuius ratio est, quia vniciuque
 rei assignatur causa agens secundū qd ab agente res illa pro-
 ducitur. Culpā aut rationem mali & defectus habet etiam
 secundum qd ab agente suo producit & actionem suam in
 debitum finem non ordinat. Et ideo culpę causā non po-
 test assignari nisi in talis quam defectus cadere pot. Pena
 autem non habet rationem mali vel defectus secundum qd
 ab agente procedit, quia per ordinatam actionem agentis
 pena infligitur. Sed habet rationem defectus vel mali in
 ipso recipiente actionē tātam, quia p iustam actionem ali-
 quo bono priuatur, & ideo penę Deus est auctor, diuersimo-
 de tamen diuersarum, quædam enim est pena damni, vt
 subtractio gratiæ, & huiusmodi, & harum penarum Deus
 est causa, non quidē agendo aliquid sed potius nō agendo,

ex eo enim qd Deus gratiam non influit, consequitur in isto
 priuatio gratiæ. Quædam vero pena sensus, quæ per ali-
 quā actionem infligitur, & huius etiā agendo Deus auctor
 est. Hęc ille. Ex quibus potest sic argui. Omnis effectus,
 cuius productio non arguit in efficiente defectum, sed per-
 fectionem reducit in Deum sicut in causam, sed omnis
 pena est huiusmodi: igitur &c. Simile ponit prima parte.
 q. 49. artic. 2. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra præ-
 dicta. Et quidem contra primam conclusionem ar-
 guit Aureolus probando, quod non sufficienter di-
 stinguatur malum culpę à malo penę per hoc quod culpa
 est priuatio secundæ perfectionis, quia vero est priuatio
 vel priuatiua primæ perfectionis. Arguitur ergo primo sic,
 quia malum penę potest esse respectu vtriusque perfectio-
 nis, & respectu boni moris. Vnde dicit August. qd pecca-
 tum sibi ipsi est pena, culpa enim dicit carentiam boni de-
 biti inesse agenti in quantum est agens, & hoc iua natura,
 quæ habet dominium sui actus, puta in libero arbitrio. Sed
 eadem culpa potest esse pena in ordine ad iuste infligentem
 illum, sicut dicit Apostolus Ad Rom. 1. Mercedem quam
 oportuit erroris sui in seipsis recipientes. Et ita videtur di-
 cere magister quod pena admittit bonum passiuē, sed culpa
 quasi actiue. Secundo arguit, quia agens sub ratione qua
 causat, videtur quod actus culpabilis habeat rationem penę,
 quia secundum quod elicit & causat peccatum priuat
 bonum. Et tamen secundum hoc habet rationem penę,
 & in quantum elicitur & respicit agens habet rationem dis-
 conuenientis, quia per hoc voluntas ponitur extra statum
 naturalis rectitudinis, quia agit non recte. Et ita idem est
 pena & culpa. Hęc Aureolus. Contra secundam conclu-
 sionem arguit sic Durandus. Si pena semper infligeretur
 pro aliqua culpa, vel pro actuali, vel pro originali, non pro
 actuali, quia in multis inueniuntur graues penę in quibus
 nulla est culpa actualis, sicut in pueris nuper, vel nondum
 baptizatis, in quibus sunt egreditur & vexationes demō-
 num, & similia. Item nec pro originali, quia culpę origi-
 nalis non debetur pena sensus, sed pena damni, licet ipsa
 passibilitas penę sensus in sit propter peccatum originale,
 sed multæ penę sensus influnt hominibus, vt de se patet:
 ergo non omnis pena infligitur pro culpa. Secundo, quia
 multe sunt penę quę infliguntur ab hoie simpliciter iniuste
 absque aliqua culpa patientis, & à Deo non quidem iniuste
 cum sit Dominus vitę & mortis, sed præter iustitiam, quod
 contingit multis modis, sicut tractat magister 4. sen. dist. 15.
 cap. 1. dicens, qd quinque modis flagella contingunt, vel vt
 iustis merita per patientiam augeantur, vt Iob, vel ad custo-
 diam virtutis ne superbia tentet, vt Paulo, vel ad corrigendū
 peccata, vt Marię lepra, vel ad initium penę, vt He-
 rodi, vt hic videatur quid in inferno sequatur, vel ad glo-
 riam Dei manifestandam, vt in cæco nato. In primo & vlti-
 mo istorum modorum penā non infligitur pro culpa, vt
 de se patet: igitur & cetera. Contra tertiam conclusionem ar-
 guit Durandus, quia Deus non est immediatus actor illius
 penę, quæ infligitur actione culpę, sed quædam pena sunt
 huiusmodi, sicut omnes penę quę ab hominibus iniuste in-
 feruntur: ergo &c. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Contra secun-
 dā arguit Dur-
 andus, dist. 36.
 q. 2.

Capitolo 1.
 Quinque est
 causas contin-
 git qd a Deo
 homo Angel-
 lectur.

Idem secundū
 diuersa, potest
 esse pena &
 culpa non au-
 tem secundū
 idem. De hoc
 eodem ad in-
 cundum.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obie-
 ctionibus prælibatis. Et ideo ad primum contra pri-
 mam conclusionem dicitur negando antecedens, priuatio
 enim secundæ perfectionis in quantum huiusmodi non est
 pena, sed est formale constitutum culpę. Et ad proba-
 tionem dicitur primo qd nullum peccatum in quantum est
 peccatum vel culpa est pena, immo si peccatum sit culpa
 & pena, ab alio habet rationem culpę, & ab alio rationem
 penę. Et hoc ostendit S. Thom. de malo. q. 1. artic. 4. in so-
 lutione primi, vbi sic dicit. Cum de ratione culpę sit quod
 sit voluntaria, de ratione vero penę quod sit contra volun-
 tatem, impossibile est quod idem secundum idem sit pen-
 na & culpa, quia idem secundum idem non potest esse vo-
 luntarium, & contra voluntatem, sed secundum diuersa ni-
 hil prohibet, ei enim quod volumus potest esse coniunctū
 aliquid quod naturaliter voluntati repugnat, & querendo
 quod volumus incurrimus illud, quod nollemus, & hoc
 in peccantibus accidit. Dum enim inordinate afficiuntur
 Capreolus 2. Sent. M m ad ali-

ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato, & alia huiusmodi, quae non vellent, & sic idem secundum diuersa potest esse poena & culpa, sed non secundum idem. Hae ille. Et ex hoc soluit argumentum primum quod est tale. Omnis bona diuisio est per opposita, sed poena & culpa non sunt opposita, quia aliquod peccatum est poena peccati, vt dicit Gregor. super Ezechielem; ergo malum non conuenienter diuiditur per poenam & culpam. Item in solutione secundi sic dicit. Ipse actus peccati non est volutus inquantum est inordinatus, sed secundum aliud quod dum voluntas quaerit in praedictam inordinationem incurrit quam non veller, & sic ex eo quod est volutus habet rationem culpae, ex eo vero quod inordinationem inuit quis quodammodo patitur, immiscetur ratio poenae. Hae ille. Et ex hoc soluit argumentum secundum quod est tale. Actus inquantum est inordinatus est malus, sed inquantum est inordinatus est poena, dicit enim Augustinus in primo confessionum. Insuper Domine, & sic est vt inordinatus omnis animus sit sibi ipsi poena. Hae ille. Ex quibus patet etiam quod nulla culpa inquantum huiusmodi est poena, sed solum per quamdam concomitantiam. Dico secundo pro alio adducto ad probationem antecedentis quod culpa inquantum huiusmodi non dicit carentiam boni debiti inesse agenti, sed verum est quod omnis culpa causatur ex tali careria, & causat talem carentiam. Primum patet, quia iuxta praedicta in alijs distinctionibus. Omne peccatum habens rationem culpae praesupponit aliquem defectum in ratione: secundum patet, quia omnis culpa diminuit bonum naturae rationalis bonum dico, seu perfectionem se habentem per modum actus primi, si licet habilitatem ad bonum virtutis vel gratiae. Non tamen prima carentia vel secunda constituunt rationem culpae, nec sunt de ratione eius, sed se habent ad eam vt causa vel effectus. Dicitur tertio quod priuatio boni formaliter constituens rationem culpae nullo modo est poena agentis. Vnde S. Thom. ibidem in solutione octauae sic dicit. Corruptio boni in actione inquantum huiusmodi non est poena agentis per se loquendo, sed esset poena actionis, si actioni poena debeatur competere, sed ex hac corruptione vel priuatione actionis consequitur aliqua corruptio vel priuatio in agente, quae habet rationem poenae. Hae ille. Ad secundum negatur antecedens, scilicet quod actus inquantum culpabilis habeat rationem poenae. Et ad probationem dicitur quod actus vitiosus inquantum elicitur non est poena, nec inquantum actus est poena, nec inquantum priuat effectum est poena, sed causa poenae, & ideo nullo modo probatur quod culpa inquantum huiusmodi sit poena, sed solum quod culpa sit poena effectiue, vel per quamdam concomitantiam, vt patet ex dictis. Dicitur secundo quod actus vitiosus non ex hoc dicitur culpa, quia disconuenit agenti cauendo disconuenientiam in ipso subiectiue, nec ex hoc quia ponit agens extra statum naturalis rectitudinis, ista enim non sunt de ratione & essentia culpae, sed sunt effectus culpae. Conceditur tamen quod disconuenientia actionis ad agens subiectiue existens in actu vt in subiecto proximo est de ratione culpae, sed talis disconuenientia actionis ad agens fundata in actione nullo modo est poena, sed solum disconuenientia sibi opposita fundata in agente & terminata ad actionem, vnde breuiter loquendo omnis priuatio conueniens actui vt exit ab agente habet rationem culpae, omnis autem inordinatio conueniens agenti vt recipit actionem habet rationem poenae. Constat autem quod aliud est exire ab agente, & aliud est agens recipere actionem, quia primum est actio: secundum est passio: & sic non secundum idem contingit actui ratio culpae & poenae, vt sepe dictum est. De hoc Sanctus Thomas prima parte. quaestio. 48. articulo quinto in solutione quarti sic dicit. De ratione poenae est quod noceat agenti vel habenti in seipso, sed de ratione culpae est quod noceat agenti in sua actione, & sic vt unque sub malo continetur secundum quod habet rationem nocuentis. Hae ille. Ad primum contra secundam conclusionem dicitur quod aliqua poena infligitur pro peccato actuali tam a Deo quam ab homine, tam in praesenti quam in futuro, aliqua autem poena sensus & damni infligitur pro solo originali, sicut mors & alia poena vitae praesentis, potissime consistentes in defectu consequente principia

Omnis culpa causatur ex careria boni debiti inesse agenti, & talis est causa.

Peccatum vt sic no potest habere rationem poenae. Ideo supra ad primum.

Poenae pro peccato a quo infligitur.

naturae sibi relictae. Et cum dicit arguens quod originali peccato non debetur poena sensus & caetera. Dicitur quod peccato originali post hanc vitam non debetur poena sensus, sed in praesenti debetur sibi poena sensus consecutiae, licet non directe. Vnde S. Thom. de malo. quaest. 5. artic. 4. querit. Vtrum mors & alij defectus huius vitae sint poena originalis peccati. Et arguit sic quarto loco. Huiusmodi defectus sunt quaedam poenae sensus, sed poena sensus debetur peccato propter conuersionem indebitam ad bonum commutabile, quae quidem conuersio non est in originali peccato: ergo huiusmodi defectus non correspondet ei pro poena: Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod poena sensus taxata non debetur nisi conuersioni actuali, sed alia ratio est de poena concomitante. Hae ille. Simile dicit secunda secunda. quaestio. 164. articulo primo. Ad secundum dicitur, quod nisi culpa originalis praesensisset, nihil poenale inflictum fuisset homini ad profectum virtutis, neque ad custodiam eius, neque ad correctionem, nec ad initium poenae, nec ad gloriam Dei, vt supra dictum est. Quia enim homo indiget talibus exercitijs, signum est vitiae naturae. Ad illud quod obijciunt contra tertiam conclusionem dicitur, quod procedit ex falso fundamento, scilicet quod Deus nullo modo producat actum peccati, & per consequens non fit causa poenae, quae per talem actum inferitur. Falitas enim huius fundamenti in sequenti quaestione patebit. Et de hoc Sanctus Thomas secundo sententiarum distinctio. 37. quaestio. 3. articulo primo sic arguit. Quicquid non est causa actionis, non est causa illius quod per actionem causatur, sed multa sunt poenae, quae aliquibus per aliorum peccata infliguntur, multi enim afflictionibus premuntur per eos qui iniuste opprimunt, cum ergo culpa Deus non fit causa, videtur quod nec omnis poena. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum est (inquit) quod quamuis actionis turpis Deus non fit causa secundum quod deformitati substat, est tamen causa eius secundum quod actio quaedam est, & ideo etiam potest dici causa eius, quod per illam actionem effectum est. Hae ille. Ad argumentum in oppositum. q. respondet Sanctus Thomas prima parte quaestio. 48. articulo 5. in solutione secundi vbi sic dicit. Poena & culpa non diuidunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntarijs. Hae ille. Et haec de quaestione sufficiant. Benedictus Deus, Amen.

Ad peccatum generali. eodem modo. distinctio. 37. articulo 3. tertium & quartum. Dicitur contra secundam.

Deus est causa poenae eius quae non nisi iniuste ab homine irrogatur.

DISTINCTIO XXXVII.

Q V A E S T I O I.

Vtrum actus peccati sit a Deo.



IRCA trigemam septimam distinctionem secundi sententiarum quaeritur. Vtrum actus peccati sit a Deo. Et arguitur quod non. Homo enim non dicitur esse causa peccati, nisi quia est causa actionis peccati, nihil enim ad malum intendens operatur, vt dicit Dionysius quarto de diuinis nominibus, sed Deus non est actor peccati: igitur nec actionis vel actus peccati.

In oppositum arguitur sic. Nam secundum quod dicit Augustinus tertio de Trinitate, voluntas Dei est causa omnium specierum & motionum, sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrij: igitur est a Deo.

In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit haec prima conclusio. Deus non est causa peccati, vt peccatum est. Hanc probat Sanctus Thomas de malo. quaest. 3. artic. 1. vbi sic ait. Causa peccati est aliquis dupliciter. Vno modo quia ipse peccat. Alio modo quia facit alium peccare, quorum neutrum Deo potest conuenire. Quia enim Deus peccare non potest, manifestum est & communi ratione peccati, & ex

& ex propria ratione mortalis peccati, quod dicitur culpa. Peccatum enim communiter dicitur secundum quod in rebus naturalibus & artificialibus inuenitur, ex eo prouenit, quod aliquis in agendo non attingit ad finem, propter quem agit, quod contingit ex defectu actui principij. Sicut si Grammaticus non recte scribat contingit ex defectu artis, si tunc recte scribere intendat, & quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partibus monstruosis, contingit ex defectu actiue virtutis in semine. Peccatum vero secundum quod in moralibus dicitur, & habet rationem culpae prouenit ex eo quod voluntas deficit a debito fine per hoc quod in debitum finem tendit. In Deo autem neque actuum principium potest esse deficiens, eo quod eius potentia est infinita, nec eius voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa eius voluntas, quae etiam est eius natura, est bonitas summa quae est vltimus finis, & prima regula omnium voluntatum, vnde naturaliter eius voluntas inhaeret summo bono, nec potest ab eo deficere, sicut nec alicuius rei appetitus naturalis deficere potest in appetat suum bonum naturale. Sic igitur Deus causa peccati esse non potest, eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse causa peccati eo quod alios peccare faciat. Peccatum enim prout de ipso nunc loquimur, consistit in auersione voluntatis creatae ab vltimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicuius auerti ab vltimo fine, cum ipsemet sit vltimus finis. Quod enim communiter inuenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeant ex intentione primi agentis, quod ad omnibus suam similitudinem secundum quod capere possunt, prout dicit Dionysius. 9. cap. de diuinis nominibus. Vnumquodque autem agens creatum intenerit per suam actionem alia quodammodo ad seipsum trahere assimilando ea sibi, vel per similitudinem formae, sicut cum calidum calefacit, vel conuertendo alia ad finem suum, sicut homo per praecipit alios mouet ad finem, quem intendit. Est igitur hoc Deo contentens, quod omnia ad seipsum conuertat, & per consequens quod nihil auertat a seipso. Ipse autem est summum bonum, vnde non potest esse causa auersionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpae consistit, prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est igitur quod Deus sit causa peccati. Hae ille. Ex quibus potest argui dupliciter. Primo ad probandum quod Deus non sit causa peccati hoc modo quod ipse peccet, arguitur ergo sic. Nullum agens, cuius actuum principium est indefectibile, & cuius voluntas a debito fine non potest deuiare esse peccabile, sed Deus est huiusmodi: igitur est oino impeccabilis. Secundo arguitur quod Deus non sit causa peccati hoc modo quod alios faciat peccare vel facere possit, & hoc sic. Ille cui est impossibile aliquid auertere a summo bono, non potest talium inducere ad peccatum, sed Deus est huiusmodi: igitur &c. Similia dicit prima secunda. q. 79. artic. 1. Secunda conclusio. Actus peccati producit effectiue a Deo. Hanc probat de malo. q. 3. artic. 2. vbi sic ait. Apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt antiquitus actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati defectum, quae a Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati a Deo esse duplici ratione. Primo quidem ratione communi, quia cum ipse Deus sit ens per essentiam suam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne, quod quoquo modo est, deriuetur ab ipso, nihil enim aliud est quod sit suum esse, sed omnia dicuntur entia per participationem quaedam. Omne autem quod est tale per participationem, deriuatur ab eo quod est per essentiam, sicut omnia ignita deriuantur ab eo quod est per essentiam suam ignis. Manifestum est autem quod actio peccati est quoddam ens, & in praedicatione entis posita, vnde necesse est dicere, quod sit a Deo: secundum idem apparet speciali ratione. Necesse est enim omnes motus causarum secundarum causari a primo mouente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu celi. Deus autem est primum mouens respectu omnium motuum corporalium & spiritalium, sicut corpus coeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Vnde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrij, necesse est dicere quod actus peccati inquantum est actus sit a Deo. Sed tamen attendendum est quod motio primi mouentis non

recipitur vniuersim in omnibus motibus, sed in vno quoque secundum proprium modum eius. Alio enim modo causatur a motu celi motus corporum inanimatorum, quae non mouent seipsa, & alio modo motus animalium, quae mouent seipsa. Rursum quia alio modo consequitur ex motu coelesti pullulatio plantae in qua virtus generatiua non deficit, sed producit perfectum germen. Et alio modo pullulatio plantae, cuius virtus generatiua & germinatiua est debilis, & producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi mouentis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi mouentis, sed si non sit in debita dispositione & aptitudine ad recipiendum motionem primi mouentis, sequitur actio imperfecta, & tunc id quod est ibi actionis reducitur in primum mouens sicut in causam. Quod autem est ibi de defectu non reducitur in primum mouens sicut in causam, quia talis defectus sequitur in actione ex hoc quod agens secundum deficit ab ordine primi mouentis, vt dictum est. Sicut quicquid est de motu in claudicatione, totum est a virtute motiua animalis, sed quicquid est ibi de defectu non est a virtute motiua, sed a tibia secundum quod deficit aptitudine mobilitatis a virtute motiua. Sic ergo dicendum est quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quae quidem sic mouentur ab ipso, quod etiam ipsa seipsa mouent, sicut quae habent liberum arbitrium, quae si fuerint in debita dispositione & ordine debito ad recipiendum motionem qua mouentur a Deo, sequuntur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam. Si autem deficient a debito ordine, sequitur actio inordinata, quae est actio peccati, & sic id quod est ibi de actione reducitur in Deum sicut in causam. Quod autem est in deordinatione vel deformitate non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo. Hae ille. Ex quibus arguitur sic. Omne ens per participationem deriuatur ab ente per essentiam, quod est Deus, sed omnis actio peccati est ens per participationem, igitur &c. Secundo sic. Omnis motus est a primo mouente quod est Deus, sed actus vel actio peccati est quidam motus: igitur & caetera. Simile ponit prima secunda. quaestio. 79. artic. 2. & 2. sentent. distinctio. 37. q. 2. artic. 2. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra secundam conclusionem. Vnde Aureolus arguit primo sic. Si Deus ageret ad actum positium voluntatis subtractum deformitati, necessario ageret ad deformitatem, cuius oppositum dicitur Sancti. Probatur consequentia, quia quando aliqua sic se habent quod vnum est priuatio in alio, & inseparabile ab alio, quodcumque agens agit in vnum, necessario agit in reliquum, sed ita se habet deformitas ad actum: igitur & caetera. Maior patet, quia enim priuatio albedinis & negatio est inseparabiliter annexa nigredini, ideo producens nigredinem, necessario producit non albedinem. Minorem probat. Accipio enim istum actum, qui est odire Deum, ita concomitatur deformitas istum actum quod impossibile est eam separari vel tolli, & hoc est quod dicunt Doctores, quod Deus non potest dispensare in praecipis primae tabulae, quia ex se habent annexam deformitatem: secundum quia quae sunt mala ex obiecto non possunt fieri sine deformitate, ratio est, quia sunt de se conuoluta cum malitia. Confirmatur hoc per Aristot. 3. Ethicorum. Ipse enim ibi querit, vtrum habitus in se nobis voluntarie, & dicit quod sic, quia voluntarie elicimus actus, ex quibus necessario generatur habitus, quia quicquid est causa causa, est causa necessario causati ab illa causa secunda, sed deformitas in actu sequitur necessario naturam actus non minus quam habitus: ergo si Deus causet actum quo ad subtractum, necessario causabit deformitatem. Item agens quantum dat de forma, tantum dat de consequentibus ad formam 8. Phisic. & si hoc est verum in positius magis verum est in priuatiuis. Confirmatur. Quia quando Deus prohibet aliquam deformitatem ne fiat, non tantum prohibet actum quo ad deformitatem, immo quo ad subtractum. concupiscere. Secundo principaliter arguitur sic. Si Deus coagit actui voluntatis, aut hoc est quod sequitur Capreolus 2. Sent. Mm 2 deter-

Contra secundam conclusionem concluditur arguitur Auct. dist. 37. q. 1.

Capit. 11.

ADDIT.

determinationem voluntatis in illo actu, sic quod voluntas prius natura determinet se ad actum illum, & ex hac Deus coagit voluntati determinate, aut e contra prius Deus determinat se ad agendum, & voluntas nostra sequitur determinationem eius, aut veniunt ad ista actionem ex equo, sed nullo istorum modorum: igitur & cetera. Maior patet per sufficientem diuisionem, minor probatur, primo quod non primo modo, quia tunc Deus voluntarie coageret ad peccatum. Et etiam habetur propositum, cum in illo determinat non coagit sibi Deus, & sic non est causa omnis actus possitui. Nec potest dari secundus modus, quia tunc voluntas determinaretur a Deo ad peccatum: igitur non ageret a se sed ab alio, & ita voluntas non peccaret, quia de se non haberet unde esset causa peccati, quia non libere: determinaretur enim ab extrinseco. Nec est possibilis tertius modus. Tum quia iste modus esset casualis. Tum quia Deus voluntarie coageret ad peccatum. Tertio non minoris potestatis est voluntas respectu actus sui quam agentia naturalia respectu propriorum actuum, sed agentia naturalia sic eliciunt actus suos per se, quod Deus non cooperatur actui, nisi per conseruationem: igitur &c. Probatur minor auctoritatibus, & ratione, prima auctoritas est Augustini septimo de ciuitate Dei. cap. 30. sic dicitur. Sic Deus administrat omnia, quae creauit, ut ipsa proprios exercere & agere motus sinat. Alia est Ecclesiast. 15. Deus ab initio constituit hominem & reliquit eum in manu consilij sui. Alia est etiam Commentariorum 12. Metaph. qui deridet Saracenos eo quod negant res habere proprias operationes. Ratione etiam probatur dicta minor primo, quia non apparet quare Deus non possit communicare creaturae actionem quae non est creatio, sed extractio perfectibilis ad complementum, cum illa non requirat in agente virtutem infinitam: secundo quia aut in elutione formae de materia si Deus coagit agenti naturali, ambo faciunt idem totaliter, aut Deus vnam partem, & agens naturale aliam, non potest dici primum, quia impossibile est idem simul esse a duabus causis totalibus in eodem genere: nec secundum. Tum quia aliquando forma illa simplex est carens partibus. Tum quia tunc sequitur quod ad partem, quam facit agens naturale, Deus non coagit, quod est propositum. Contra eandem arguunt alij primo, quia si eundem actum malum facit Deus, quem facit homo: igitur sicut homo peccat faciendo illum actum, sic Deus peccaret, quod est impossibile. Patet consequentia, quia non propter aliud ille homo peccat, nisi quia facit actum malum. Secundo. Si Deus faciat actum malum, Deus est actor malorum, cuius oppositum dicit Augustinus in de moribus Manicheorum, & in multis alijs locis. Patet consequentia, quia non est aliud esse actorem mali quam facere actum malum. Tertio. Quia tunc Deo actore fieret homo deterior contra eundem Augustinum 83. q. 3. Probatur consequentia, quia qui causat actum quo fit homo deterior, eo actore fit ille homo deterior. Si autem conclusio sit vera, Deus causat actum quo homo est deterior: igitur & cetera. Quarto. Deus est vltor mali actus: igitur eius non est actor, antequam certum esset per fidem. Probatur consequentia auctoritate Fulgentij dicentis quod Deus, cuius rei est vltor eius non est actor. Item Augustinus in libro qui dicitur consutatio catholica quorundam sibi falsis impostorum dicit, quod ab actore naturae prorsus alienum est quicquid in vnoquoque damnandum est. Quinto. Si Deus est causa partialis actus mali potest esse causa totalis eiusdem, ita quod solus ipse causaret actum illum. Consequens est falsum, quia tunc posset causare actum odij ad Deum, & mandatum, ac per hoc mentiri, consequens est falsum. Probatur consequentia, quia quemcumque actum potest Deus producere concurrente causa secunda, potest absque illa, alias non sibijpsi sufficeret ad omnem effectum suum causandum, sed ad aliquem causandum indigeret adiutorio creaturae. Hoc autem est falsum dicente Beato Augustino de libero arbitrio capitulo secundo, quod nullus de Deo optime estimatur, qui non eum credit nulla adiutum esse naturam in causando, quati qui non sibi sufficeret. Sexto. Si Deus facit istum actum malum, quem etiam facit iste homo, Deus vult istum actum esse: igitur vult istum hominem facere istum

Com. 10.

Contra eandem conclusionem arguunt alij quos recitat Greg. dist. 34. artic. 3.

actum malum. Et vltra: igitur iste hoc faciendo istum actum malum facit illud, quod Deus vult eum facere, & per consequens non peccat, & sic sequitur quod quemcumque actum homo faciat nunquam peccat. Nam sic potest de quolibet argui. Arguit ad idem Durandus primo. Sumatur (inquit) aliqua singularis actio puta hoc adulterium, quae secundum se separari non potest a deformitate culpae, impossibile est quod Deus sit immediata causa talis actionis, quia necessario esset causa deformitatis, ita quod sibi attribueretur defectus sicut & actus, quod patet. Ad defectum enim culpabilem tria concurrunt, scilicet quod defectus culpabilis non causatur nisi ab agente, quia culpa est malum quod facimus, defectus vero non culpabiles aliunde causari possunt, scilicet ex indiffinitione materiae, sicut tibia claudi non potest recte incidere, licet non sit defectus ex parte virtutis gressiuae, sed ex indiffinitione materiae: secundo ad hoc quod defectus sit culpabilis, oportet quod sit in potestate agentis, quia quae non sunt in potestate nostra, non sunt nobis culpabilia: tertio requiritur quod defectus non sit ignoratus ignorantia quae excuset. Ex quibus arguitur sic. Omnis defectus culpabilis imputatur agenti producenti & habenti dominium super actum, & non ignorantia defectum. Si ergo Deus immediate causet actum huius adulterij, cum non agat ex necessitate naturae, sed libere, habens plenum dominium actus, nec ignoret defectum adiunctum, non video, quin sibi debeat ad culpam imputari sicut & homini, vel magis quam homini, cuius ignorantia potest eum quandoque totaliter excusare, vel culpam alleviare. Confirmatur. Quia quando duo sunt coniuncta inseparabiliter, quicumque sciens vtrumque eligit vnum, eligit alterum, quia & si illud non eligeret absolute quia malum, ex quo tamen coniunctum est ei, quod vult, nec separari potest ab eo, necesse est quod vtrumque velit, sicut patet in voluntarijs mixtis, vt cum aliquis projicit mercem in mari vt saluetur, quas tamen secundum se non vellet projicere. Cum igitur Deus non ignoret defectum coniunctum actui, si vult vnum, vult & alterum. Non operatur autem nisi sciens & volens: igitur & cetera. Secundo arguit, quia defectus non assignatur causa nisi ratione actus. Vbi ergo actus & defectus sunt inseparabiles, quicumque est causa actus, est causa defectus, sed in actione peccati, puta in verbo blasphemij actus & defectus sunt inseparabiles: ergo cum Deus non sit causa defectus, alioquin Deo imputaretur peccatum, videtur quod non sit causa actus. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est objectionibus praebitis. Et ideo ad primum, quod est Aureoli respondet Gregorius de Arimino, quod si per deformitatem intellegatur aliqua entitas, quae cumque & vbi cumque sit illa, Deus coagit illam, nec oppositum scio dici a Sanctis, nec arguens ostendit. Sed Doctores alij moderni vique dicunt, quod licet actus deformis sit a Deo, deformitas tamen ipsa non est a Deo. Quod dictum potest habere bonum intellectum, non quidem concipiendo quod deformitas sit aliqua entitas ab actu distincta, quae non causatur a Deo. Nam non est deformis, nisi inquantum contra rectam rationem fit, inquantum autem fit contra rectam rationem fit ab homine, non autem a Deo, qui nihil agit contra illud quod ab eo agendum esse recta ratio dicitur. Et huic concordat, quod alij recte intelligentes significare intendunt, cum aiunt, quod Deus est causa actus mali, sed non vt malus est, quoniam scilicet ille non est a Deo, vt est malus, nec etiam vt est a Deo est malus. Haec ille. Sed apparet mihi quod ipse non vadit ad mentem arguentis. Non enim arguens sicut nec alij Doctores intendunt quod deformitas sit proprie entitas positiua, sed pura negatio, vel priuatio ordinis & rectitudinis in actu libere elicitio, vel imperato a voluntate. Et hanc priuationem omnes Doctores concorditer negant esse a Deo, sed a voluntate creata, ideo aliter dicendum est negando primam consequentiam ibidem factam. Et ad primam probationem ibidem factam negatur maior, si generaliter intellegatur. Vbi considerandum est, quod aliqua priuatio vel conditio potest consequi aliquem actum dupliciter. Primo modo ex ipsa essentia & natura actus in se, & absolute

Contra eandem arguit Durandus 37. q. 1.

Unde proeget q. de vicijs in causa actus peccati no est causa deformi... quia quae necessario talem actum conseruatur.

Agens quantum dat de forma tantum dat de consequentibus ad formam quis sentit.

considerata, sicut huc actum qui est fornicari ex natura sua sequitur & concomitatur priuatio integritatis & experientia voluptatis venerae. Alio modo potest aliquem actum consequi vel concomitari aliqua priuatio non ex propria natura & essentia actus in se considerata, scilicet prout aspicit obiectum, a quo speciem trahit in esse naturae, sed concomitatur actum prout a tali agente egreditur, sicut actum illum qui est fornicari concomitatur priuatio ordinis & rectitudinis prout sit a tali agente, quod agedo talem actum discrepat a sua regula & lege, & non prout actus ille consideratur in esse naturae, sed in esse moris. Tunc dicitur, quod quicquid producit aliquem actum producit vel causat omnem priuationem vel proprietatem consequentem actum primo modo, sed non oportet quod sit causa priuationis consequentis actum secundo modo. Illo modo autem deformitas consequitur actum peccati, & non primo modo. Et ideo Deus potest causare quicquid absolutum & posituum est in actu peccati non causando deformitatem consequentem actum. Et haec solutio habetur ex dictis S. Thome de malo. quest. 3. artic. 2. in solutione secundi, quod est tale. Quicquid est causa alicuius, est causa eius, quod est conuenit secundum rationem suae speciei, sicut si aliquid est causa Sortis, sequitur quod sit causa hominis, sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata: si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod deformitas peccati non consequitur sequens actus secundum quod est in genere naturae, sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio. Haec ille. Ex quibus patet quod maior argumenti est falsa, & quod sua probatio non valet, quia non est simile quod adducitur pro simili, quia priuatio albedinis consequitur nigredinem ex natura sua sine relatione ad aliquod agens. Non sic autem deformitas consequitur actum. Dicitur secundo quod similiter minor argumenti falsa est. Et ad primam probationem eius dicitur, quod iste actus, qui est odium Dei separabilis est a deformitate. Quod patet quia si essentia absoluta illius actus a solo Deo fieret, vel separaretur ab omni subiecto, vel poneretur in lapide, quod vtiq; per Dei potentiam posset fieri, talis actus non esset actualiter deformis, quia talis actus tunc a nullo agente male fieret, nec contra rectam rationem. Non est autem deformis nisi dum fit male. Illud autem quod dicitur de dispensatione praceptorum non est ad propositum, quia solum concludit, quod tales actus non possunt bene fieri a creatura, quod conceditur, possunt tamen bene fieri & iustissime a Deo quandoque sunt. Ad secundam probationem minoris dicitur, quod nullus actus est malus ex obiecto, nisi quia procedit a libero arbitrio discrepante a sua regula, vt dictum est. Et inquantum procedit a tali agente, cui conuenit tendere per suum actum in tale obiectum. Bene autem stat, quod obiectum, quod disconuenit libero arbitrio creaturae, conueniat libero arbitrio Dei. Item bene stat, quod actus tendens in aliquod obiectum sit effectiue ab aliquo, quod per illum actum non tendit in aliquod obiectum, Deus enim causat actum, quo a finis videt, nec tamen Deus illo actu videt. Ad confirmationem dicitur, quod minor est falsa, quia deformitas non consequitur naturam actus in se, sed actum cum relatione ad proximum agens non subsistans proprie regulae. Ad aliud dicitur, quod agens quantum dat de forma tantum dat de consequentibus ad formam secundum naturam formae absolute consideratam, non autem oportet quod det omnia consequentia ad formam de per accidens. Ad aliam confirmationem dicitur, quod Deus non solum prohibet deformitatem, imo illud ex quo sequitur deformitas naturali consequentia. Modo ad actum non sequitur deformitas naturali consequentia, hoc est quantum ad absolutum ipsius actus, sed vt dictum est, prout sunt a libero arbitrio, cui praefixa est lex & regula ad oppositum talis actus, vel ad oppositum alicuius conditionis actus. Omnes ite solutiones fundantur in dictis Sancti Thomae de malo. questione secunda articulo quarto vbi sic dicit. Quidam dixerunt omnes actus esse indifferentes de se. Hoc autem alij negauerunt dicentes quosdam actus esse per se bonos, & quosdam per se ma-

los. Ad huius autem veritatis inuestigationem considerandum est, quod bonum importat quandam perfectionem, cuius perfectionis priuatio malum est, vt vtatur large nomine perfectionis secundum quod in se comprehendit conuenientem mensuram, & formam, & ordinem. Vnde Augustinus in libro de natura boni constituit rationem boni in modo, specie, & ordine, & in horum priuatione rationem mali. Manifestum est autem, quod non est eadem perfectio omnium, sed diuersa diuersorum, sine accipiat diuersitas, quae est inter diuersas species, vt inter equum & bouem, quorum est diuersa perfectio, siue inter genus & speciem, vt inter animal & hominem, aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, aliquid ad perfectionem animalis & bonum hominis, & aliter bonum equi & bouis, & idem dicendum est de malo. Manifestum est enim, quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo, & boue, aut etiam in animali, in quantum est animal. Et similiter dicendum est in actibus de bono & malo. Nam alia est consideratio boni & mali in actu secundum quod est actus, & in diuersis specialibus actibus. Nam si consideremus actum in quantum est actus, bonitas eius est vt sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis, & ideo secundum diuersitatem agentium diuersimode accipiuntur bonum & malum in actibus. In rebus enim naturalibus actus bonus est qui est secundum conuenientiam naturae agentis, malus autem qui non conuenit naturae agentis, & sic contingit de vno & eodem actu diuersimode iudicari secundum comparationem ad diuersa agentia, nam hoc quod est moueri sursum si comparatur ad ignem est bonus actus, quia est ei naturalis. Si autem comparatur ad terram, malus est actus, quia est contra naturam eius. Si vero comparatur ad corpus mobile in communi, non habet rationem boni nec mali, loquimur autem nunc de actibus hominis. Vnde bonum & malum in actibus secundum quod loquimur nunc est accipiendum secundum id quod est proprium hominis in quantum est homo. Hoc autem est ratio, vnde bonum & malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat vel discordat rationi informatae lege diuina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem. Vnde & Dionysius dicit 4. capit. de diuinis nominibus, quod animae malum est praeter rationem esse corpori praeter naturam. Si igitur sic esse secundum rationem, vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sunt secundum se boni, & aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se conuenire alicui non solum, quod conuenit ei ratione sui generis, sed etiam quod conuenit ei ratione sui speciei, sicut rationale & irrationale per se conuenit animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione humani modi generis, quod est animal. Non enim animal in quantum animal est rationale neque irrationale. Si vero esse praeter rationem, vel secundum rationem non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se, nec boni nec mali sunt, sed indifferentes, sicut homines per se nec albi, nec nigri sunt. Hoc est ergo ex quo veritas conclusionis dependet. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod cum actus accipiat speciem ab obiecto, secundum aliquam rationem obiecti specificabitur actus comparatus ad vnum principium actuum, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud, cognoscere enim colorem & cognoscere sonum sunt diuersi actus secundum species, si ad sensum referantur, quia haec secundum se sensibilia sunt, non autem si referantur ad intellectum, quia ab intellectu comprehenduntur sub vna ratione communi obiecti, scilicet entis, aut veri. Et similiter sentire album & nigrum differunt specie, si referantur ad visum, non autem si referantur ad gustum. Ex quo potest accipi, quod actus cuiuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad potentiam illam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si ergo obiecta humanorum actuum considerentur, quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes secundum quod sunt actus rationis, licet non sint specie differentes secundum quod Capreolus 2. Sent. M m 3 sunt

Quidam actus humani sunt de se boni quidam vero de se mali.

Vnde sumatur bonitas & malitia in actibus humanis.

esset albedo, si esset omni subiecto separatum, & à solo Deo dependens, vel causatum, aut productum, sicut est nunc dum est in subiecto, & à causis secundis dependens in esse, vel conseruari, aut fieri, ita est de illo accidente, quod dicitur omni Deum illud est essentialiter odium Dei: quocumque producat vel conseruetur sine fit in subiecto, siue sine subiecto. Nec oportet ad hoc quod tale accidens sit odium quod per illud aliquod denominetur formaliter odium, sed quod tale accidens ex natura sua habeat quod possit aliquid subiectum taliter denominare. Dicitur ergo ad argumentum quod in quolibet tali actu sunt duo consideranda. Primum est substantia actus, secundum est deformitas. Primum potest solus Deus producere, non autem secundum.

Deus potest se sole causare quemlibet actum peccati, sed talis actus tunc non est peccatum.

Et si substantia talis actus à solo Deo causaretur, nullo modo esset peccatum, quia nulla esset ibi deformitas, quia vt prius dictum est deformitas non sequitur essentiam actus in se, sed vt causatur à libero arbitrio, cui non licet talem actum producere. Ad sextum dicit Greg. quod Deus vult illum actum esse, negatur autem quod Deus velit istum hominem facere illum actum, sicut secundum magistrum distinctione vltima primi, ipsa tota trinitas vult passioem Christi & occisionem esse, nec tamen vult quod Iudaei occiderent Christum, ideo negatur illa consequentia. Hæc ille. Mihi videtur quod Deus vult istum actum esse, & quod plus est illum actum esse ab homine, quantum ad omne, quod est bonum in actu, non autem quantum ad defectum consequentem actum, prout est ab hoc homine subducente se à recta ratione, bonum est enim hominem istum actum elicere, in quantum ille actus est quoddam ens, & quædam actio, sed est malum alijs considerationibus. Ad primum Durandi negatur prima consequentia, quæ sepe negata est, scilicet Deum esse causam talis actus: igitur est causa deformitatis consequentis. Et ad probationem consequentia dicitur, quod maior est falsa, nam ad hoc quod defectus culpabilis consequens actum imputeretur agenti, non sufficit quod agens producat actum, & quod habeat dominium illius actus, & quod non ignoret defectum, immo vltra hoc requiritur quod agens debeat, & teneatur vitare talem defectum, & causare oppositum illius defectus. Item quod agens, cui talis defectus imputatur, velit aliquo modo illum defectum. Hoc autem in Deo locum non habet. Item maior illa haberet colorem vbi agens causaret actum, ad quem sequitur defectus & inordinatio ex ipsa essentia actus absolute considerata. Modo nullus actus est producibilis à libero arbitrio, quem illo modo sequatur defectus culpabilis, vt supra dictum fuit. Ad confirmationem patet per idem, quia maior non est vera, nisi vbi illa inseparabilitas conseruat ex natura & essentia actus in se considerati, & non specialiter, & tantummodo ex relatione actus ad aliquod actuum principium instrumentale vel principale. Nec probatio concludit oppositum nam salus nauis in tali casu habet ex natura sua annexam exonerationem & projectionem mercium. Ad secundum negatur consequentia, quia vt saepe dictum est talis defectus non consequitur actum ex natura actus, immo actus potest ab aliquo agente produci sine tali deformitate se habente per modum priuationis. Si enim talis actus à solo Deo produceretur ille actus non careret aliquo debito sibi inesse. Tamen S. Thom. videtur simpliciter negare illam consequentiam sine quacunque glossa. Vnde 2. sentent. dist. 37. q. 2. artic. 2. arguit sic quinto loco. Rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re, sed quidam actus sunt in quibus non potest separari id quod est de natura actus à deformitate, nisi secundum intellectum, quia bene fieri non possunt: ergo non causantur nisi secundum quod stant sub deformitate illa, sed secundum quod stant sub deformitate non sunt à Deo: ergo nullo modo sunt à Deo. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod sicut actio quæ deformitatem peccati habet dicitur bona in quantum est actio bonitate nature, non propter hoc quod aliquando inueniatur separata à deformitate, sed quia bonitas nature deformitati substat, ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis in quantum est actio, & non in quantum deformis hoc modo quod actio nem faciat à deformitate separatam, sed quia in actione deformitati coniuncta hoc quod est actio-

ADDIT.

nis facit, & quod est deformitatis non facit. Et si in aliquo effectu plura inseparabiliter coniuncta sunt, non oportet vt quicquid est causa eius quantum ad vnum sit causa eius quantum ad alterum, sicut natura est causa oculi quantum ad sustentiam, & non quantum ad defectum cæcitatatis, quæ ex defectu incidit. Hæc ille. In prima vero secunda, quaestio. 79. artic. 2. in solutione tertij ponit primam solutionem implicite, scilicet quod non oportet quicquid est causa actus esse causam deformitatis, nisi deformitas pertineat ad speciem eius, vnde arguit sic. Aliqui actus secundum speciem suam sunt mali & peccata, sed quicquid est causa alicuius est causa eius quod ei conuenit secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actus peccati, sequitur quod esset causa peccati &c. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum quod actus & habitus non recipiunt speciem ex ipsa priuatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto, cui coniungitur talis priuatio, & sic ipse defectus qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica. Hæc ille. Super omnia vero placet mihi solutio quam dat ad hoc argumentum de malo. q. 3. artic. 2. in solutione secundi vbi sic dicit. Deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere nature, quæ à Deo causatur, sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio. Hæc ille. Et hæc de quaestione. Benedicamus Deo, Amen.

DISTINCTIO XXXVIII.

Q V A E S T I O I.

Vtrum bonitas actus voluntatis sit ex fine.



IRCA trigessimam octauam distinctionem secundum sententiarum queritur. Vtrum bonitas actus voluntatis sit ex fine. Videtur quod sic, quia motus recipit speciem ab ordine & à termino, sed terminus actus voluntatis est finis: igitur & cætera.

IN contrarium arguitur, quia euangelizare bonum est, & manducare bonum est, & tamen euangelizare propter manducare non est bonum.

IN hac quaestione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit hæc conclusio. Ad bonitatem actus voluntatis requiritur appetitus recti finis non tamen sufficit. Hanc ponit S. Thom. 2. sentent. dist. 38. q. 1. artic. 5. vbi sic dicit. Actus voluntatis potest ferri in finem dupliciter, vel immediate in ipsum vt in finem, & sic manifeste actus voluntatis bonitatem & malitiam ex fine habet, quia velle bonum finem est bonum, & velle malum finem est malum. Bonitas enim finis non dependet vltterius ex aliquo alio, sicut bonitas eius quod est ad finem dependet ex fine, & talis actus proprie dicitur voluntas finis, vt velle beatitudinem. Alio modo fertur actus in finem mediante eo quod est ad finem, & hoc proprie dicitur intendere finem. Et tunc distinguendum est, quia in malis absolute dicendum est, quod actus habet malitiam ex fine, quia si finis intentus est malus, & voluntas est mala, quantumcumque sit bonum id quod ad talem finem ordinatur, eo quod vnus particularis defectus sufficit ad malitiam. In bonis autem distinguendum, quia aut loquimur de fine volentis, aut de fine actus voluntatis. Et dicitur finis volentis quem volens sibi præstituit, & tunc non sequitur si finis sit bonus, quod voluntas sit bona, quia potest esse id quod est volitum malum, & vnum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, siue finis sit malus, siue volitum sit malum, & quantum vnus modo idem fit actus voluntatis qui fertur in finem, & in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum secundum ordinem ad obiectum proximum, quod in finem ordinatur, & ideo in tali casu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem actus dicitur ad quem actus

In malis absolute actus habet malitiam ex fine.

Non ex fine agens, sed ex fine actus est per se bonus ipse actus.

Voluntas non potest esse bona si intentio sit mala.

Contra conclusionem arguit quidam in huiusmodi recitat à Gregor. 2. dist. 38. q. 1. artic. 2.

actus est proportionatus, & ita etiam si finis est bonus, & actus bonus, quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Vt dicit Philosophus in 6. Ethicor. de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod querunt foris finem inconuenientem medio. Sicut enim non quælibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem, ita nec quilibet actus ad quemlibet finem. Hæc ille. Item prima secunda. q. 19. artic. 7. sic dicit. Intentio dupliciter potest se habere ad voluntatem. Vno modo vt præcedens. Alio modo vt concomitans. Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid vultur propter intentionem alicuius finis, & tunc ordo ad finem consideretur vt ratio quadam bonitatis ipsius voliti, puta cum quis vult ieiunare propter Deum, habet enim ieiunium rationem boni ex hoc ipso quod sit propter Deum. Vnde cum bonitas voluntatis dependeat ex bonitate voliti, necesse est quod dependeat ex intentione finis. Consequitur autem intentio voluntatem quando accedit voluntati præexistenti, puta si aliquis velit aliquid facere, & postea referat illud in Deum. Et tunc prime voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cui sequenti intentione. Hæc ille. Item in solutione secundi sic dicit. Voluntas non potest dici bona si intentio sit mala, quæ est causa volendi. Qui enim vult dare elemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod est de se bonum sub ratione mali, & ideo prout est volitum ab ipso, est malum, vnde voluntas eius est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potest esse bona, & per intentionem sequentem non damnatur actus ille voluntatis qui præcessit, sed actus voluntatis qui reiteratur. Hæc ille. Item in solutione tertij sic dicit. Malum contingit ex singulis defectibus, bonum vero ex integra causa. Vnde siue voluntas sit eius quod est secundum se malum, & sub ratione boni, siue sit boni sub ratione boni, semper voluntas erit mala, sed ad hoc quod sit voluntas bona requiritur quod sit boni, & sub ratione boni, id est quod velit bonum & propter bonum. Hæc ille. Ex quibus arguitur pro vtraque parte conclusio. Et quidem pro prima arguitur sic. Ad rectitudinem & bonitatem volitionis seu voluntatis requiritur bonitas totius obiecti voliti, sed bonitas finis vel est totum obiectum volitum, vel est pars bonitatis totius obiecti voliti, quia omnis actus voluntatis, vel habet solum finem pro obiecto, vel id quod est ad finem sub ratione finis: igitur &c. Pro secunda arguitur sic. Illud non sufficit ad bonitatem actus voluntatis quod potest stare cum actu vitioso, sed appetitus recti finis est homini, vt patet de volente furari, vt det elemosynam: igitur &c. Et in hoc primo articulo terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusionem probando, quod ad bonitatem voluntatis non requiratur duplex bonitas, scilicet finis & eius quod est ad finem, immo quod aliqua volitio sit bona, dato quod careat secunda bonitate. Primo quia Aug. 2. de Trinit. cap. 6. dicit. Recte autem sunt voluntates omnes sibi bene religate, si bona est illa qua referuntur, cuncte sunt bonæ, si autem praua est praua sunt omnes. Hæc ille. Secundo, quia in casu licitum est & bonum odire Deum, aut blasphemare, ne incurrat maius malum: igitur bonitas finis in casu sufficit, licet id quod appetitur propter finem sit malum. Consequentia nota est, & antecedens probatur. Nam aliquis sine culpa sua præcedente potest sic à diabolo decipi vt sibi videatur omnino, quod nisi blasphemet aut odiat Deum necessario plus peccabit. Ille tunc secundum iudicium rectissimè rationis tenetur blasphemare Deum vel odire, ne incidat in maius peccatum, quoniam secundum communem animi conceptionem, de duobus malis minus malum eligendum est. Cuius causa est, quia in bonis est e contrario, scilicet quod maius bonum magis est eligendum. Confirmatur hoc auctoritate Gregorij 12. Moralium super illud Iob. 40. Nerui testicularum eius perplexi sunt, quia suggestioem eius argumeta implicata in nexionibus alligauerunt, vt perofque ita peccare faciat, quatinus si fortasse

peccatum fugere appetant, hoc sine alio peccati laqueo non euadant, & culpam faciunt dum vitant, ac nequaquam se ab vna valeant soluere, nisi in aliam sentiant se ligari. Et ponit ibidem plura exempla quorum vnum est de eo qui iuravit celare secreta alterius, qui post iuramentum indicat se velle committere homicidium, quod ille iuratus non valet impedire nisi prodendo secretum. Hic sic perplexus est, quod nisi prodiderit, reus videatur homicidij. Si prodiderit per iurij. Secundum est de aliquo qui promittit obedientiam alicui prælato, qui postea præcipit ei facere quod non licet. Hic etiam sic perplexus est, quod si faciat illud quod iubetur peccet, si non faciat, inobedientiam incurere videatur. Et secundum hunc casum ponatur quod ille prælatus præcipiat sibi quod blasphemet Deum aut odiat, & iudicet iste quod talis actus contra Deum sit minus malus, quia est ibi tantum vnum peccatum, & contra Deum tantum, & multum excusatum propter præceptum prælati, credatque quod non obedire prælato sit maius malum, quia contra prælatum suum & contra Deum, cuius vices gerit, & quod sit violare iuramentum, & apostatari à voto. In hoc casu videtur quod iste tenetur & debet blasphemare, & per consequens non peccabit. Vnde Gregor. post verba allegata docens quid in talibus casibus sit agendum ait. Est tamen quod ad destruendas eius versutias vtiliter fiat, vt cum mens inter minora & maxima peccata constringitur, si omnino nullus sine peccato euadendi aditus patet, minora semper eligantur, quia & qui murorum ambitu ne fugiat vndique clauditur, ibi se in fugam præcipitat vbi murus breuius inuenitur. Confirmatur, quia ad hoc facit illud capit. Duo mala, quod ponitur in decretis dist. 13. & est sumptus ex concilio Toletano. 3. Et similiter illud quod ponitur in principio distinctionis, scilicet quod aduersus naturale ius nulla dispensatio admittitur nisi forte duo mala ita ingerat vt alterum necesse sit eligi. Nec valet si dicatur quod in tali casu etiam peccat, quia facit minus peccatum, sicut dicit auctoritates allegare, quia nullus faciēdo quod debet peccat, talis autem facit quod debet. Nullus etiam faciēdo secundum iudicium rectissimum & commune Sanctorum & canonis & concilij generalis peccat, iste autem sic facit. Hoc etiam videtur contra Gregor. vbi prius dicentem. Cum in dubijs attingimur, vtiliter minimis subdimur, ne in magnis sine venia peccemus. Augustinus quoque in libro de mendacio idē sentire videtur. Vnde post longam disputationem inquit cap. 18. Ita igitur concludendum est vt quæcumque aliena peccata exceptis his que immundum faciunt in quem committuntur euitet quis & peccatis suis neque pro se neque pro quoquā, sed ea sufferat potius fortiter & patienter. Illa vero quæ ira committuntur in hominem vt eum faciant immundum etiam peccatis nostris euitare debemus, ac per hoc nec peccata dicenda sunt quæ propria sunt vt illa immundicia euitetur. Quicquid enim ita fit, vt nisi fieret iuste reprobaretur, non est peccatum, nullumque peccatum esset quicquid propter peccata talia factum esset. Propter hæc igitur vitanda quicquid mentitus fuerit non peccat. Item infra cap. 37. dicit quod interdum mentiendo faciendum est quod odieris, vt quod amplius detestandum est deuitetur. Et capitulo sequenti ait. Quæ sanctitatis religionisque causa seruantur, cum hæc violare voluerint etiam peccatis minoribus non tantum iniurijs aliorum, si conditio proponitur & facultas detur redigenda sunt, & tunc iā definiunt esse peccata quæ propter vitanda grauiora suscipiuntur. Item Beda vt allegatur in decretis 22. q. 4. siquid, ait. Si quid nos incautus iurasse contigerit, quod obseruatum peiorem vergat in exitum, libere illud salubri consilio vitandum esse nouerimus, ac magis instante necessitate ponendum quam pro vitando periurio in aliud crimen grauius esse diuertendum & cætera. Hoc etiam probatur ratione. Nam quicumque eligit minus malum, vt fugiat maius malum, non vult facere minus malum, sed fugere maius malum, sicut & Ansel. de casu diaboli capitulo decimo tertio dicit, quod qui vult aliquid propter beatitudinem, non vult aliud quam beatitudinem: quare talis nullum peccatum incurrit. Ex prædictis sequitur quod intentio recti finis excusat à peccato. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Nota hic ex. Pla.

Doctrina Augustini libro de mendacio.

Quantum

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectionibus supradictis. Et quidem ad primum dicit Grego. de Arimino quod sicut declarat alia auctoritas Augusti. in libro contra mendacium. Illud dictum intelligendum est de his voluntatibus, quarum obiecta non sunt per se peccata, ideo non est contra nos, illa autem auctoritas recitatur a magistro in hac distinct. 38. quæ sic habet. In teresit inquit multum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat, sed ea quæ constat esse peccata nullo causæ bonæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione faciendæ sunt &c. Ad secundum dicit quod si detur talis casus ille nequaquam tenetur blasphemare, nec odire Deum immo tenetur non blasphemare, non odire, quia nullus tenetur se conformare erroneæ conscientiæ. Unde circa hoc ponit quinque propositiones, prima est quod nullo casu quis erronee iudicans aliquid esse a se agendum vel non agendum debet se tali iudicio conformare. Secunda est quod nullus debet agere contra talem conscientiam erroneam, seu contra suam dictamen rationis. Tertia est quod quilibet debet non agere contra rationem seu conscientiam suam erroneam. Quarta est quod quilibet debet non agere secundum conscientiam suam seu rationem erroneam. Quinta est quod talis conscientia est de ponenda & stante ea non debet aliquid fieri secundum eam, nec contra eam. Tunc ad probationem in oppositum cum dicitur quod secundum communem animi conceptionem &c. dicit quod ista propositio qua dicitur, quod de duobus malis &c. si si matur in sua proprietate, non solum ipsa non est communis animi conceptio, sed est simpliciter falsa loquendo semper de malo culpæ, quoniam de talibus duobus malis neutrum est eligendum, quia vtrumque est malum & per consequens nec plus, nec minus eligendum, sed bene verum est quod de duobus malis minus malum est minus fugiendum, & maius est magis fugiendum. Et in hoc sensu loquitur huius vtuntur illi qui recte intelligunt, improprie scilicet illud quod est minus fugiendum dicentes esse eligendum in comparatione peioris magis fugiendi sicut & frequenter docet Augu. in libro contra mendacium cap. 17. Vbi præmissis casu quod aliquis esset in tali necessitate constitutus quod oporteret eum sacrificare idolo, vel stuprum perpeti quærit sic. Debit ne igitur quispiam stuprum perpeti potius quam thurificare. Et respondet, si quæris quid debuit, neutrum debuit. Si enim dixerit aliquid horum de buisse, aliquid horum adprobabo cum improbem vtrumque, sed si quæritur quid eorum potius debuit evitare, qui vtrumque non potuit, sed alterum potuit. Respondeo de se peccatum potius quam alienum, & lenius potius suum quam grauius alienum. Probatio autem seu redditio causæ, qua adducit arguens qua dicitur quod in bonis est e contrario, licet quod maius bonum est magis eligendum, nulla est, quia non sequitur. Maius bonum est magis eligendum, igitur minus malum est magis eligendum, sed bene sequitur igitur minus bonum est magis eligendum. Et confirmatur sequitur, maius malum est magis fugiendum, igitur minus malum est minus fugiendum. Si dicatur contra, iste debet non blasphemare, vt tu cõcedis, igitur debet agere contra suam conscientiam. Hoc autem est falsum & repugnans secundæ propositioni supra posita. Probatur consequentia, quia sequitur. Iste non blasphematur, igitur agit contra conscientiam Respondetur negando primam consequentiam quia ex illius concessio non sequitur quod debet agere contra suam conscientiam, quia ipse non debet habere talem conscientiam. Si autem deberet habere illam, ipse vtiq; deberet agere contra conscientiam. Neque valet probatio quia illa consequentia non est simplex sed vt nunc tantum modo non est vniuersaliter verum quod qui debet antecedens, debeat consequens. Verbi gratia, si prælatus præ subdito suo vt furetur, aut aliud peccatum committat, adhuc ipse prælatus tenetur non furari & sequitur, iste prælatus non furatur, igitur agit contra illud quod præcipit alteri, & tamen non vere diceretur quod ipse debet agere contra illud, quod præcipit alteri, quia non debet tale præceptum facere alteri, quamuis verum sit quod oppositum eius quod ipse præcipit oportet facere. Et ita dicendum est in proposito, quod oppositum eius quod isti homini dic-

De duobus malis minus est eligendum quis sensus.

tar sua conscientia debet ipse facere, non tamen solum, neque verum est quod debet facere contra suam conscientiam. Ad auctoritatem Gregorii dicitur quod sicut cuiuslibet bene consideranti apparet, ipsa concludit oppositum illius quod arguens intendit concludere, quod patet ex eo quod dicit. Ita plerique peccare faciunt quatinus si fortasse peccatum fugere appetant, hoc sine alio peccati laqueo non eudant, & culpam faciunt, dum vitant. Ex quo patet, quod ita perplexus si blasphemabit, peccabit. Nec consilium quod ipse dat, est contra hoc, quia non solum vtiliter consilium homini quod agat bonum & vitet malum, sed etiam quod si non possit vitare, & de duobus peccatis in alterum oportet eum labi, vitet quod est maius malum, ex hoc quod modo dicitur eligere minus malum, & hoc facit ipse, quod patet, quia ait. Si omnino nullo sine peccato eudandi poterat aditus, semper minora eligantur. Ex quo etiam confirmatur propositum, quia si illo casu posito ille non peccaret, iam sine peccato vitaret peccatum cuius oppositum supponitur. Et similiter dicendum est de consilio supra allegato. Ad aliud quod allegatur de dispositione iuris naturalis. Dicendum quod illud dictum quod vtiq; est Gratia ni propter illam exceptionem, falsum est, nec ipse in hoc est sequendus, sed reprehendus, sicut ibidem reprehendit eum glossator suus, & bene dicens eum male casum perplexitatis, excepisse. Cum vterius probatur quod blasphemans in tali casu non peccat, quia facit quod debet. Dicendum est quod falsum est, immo facit illud quod non tantummodo non debet facere, immo quod etiam debet non facere, vt ex dictis patet. Cum autem additur quod nullus faciendo secundum iudicium rectissimum sanctorum & canonum & concilii peccat. Dicitur hoc verum esse de iudicio quo absolute iudicant hoc esse faciendum, non est autem vniuersaliter verum de iudicio conditionaliter iudicante, nam certum est, quod omnes sancti & generaliter omnes prudentes viri iudicarent & consulerent, quod si quis non posset vel nollet vitare vtrumque duorum inæqualem peccatorum, sed malitia vel infirmitate in alterum sit casurus, cadat in id quod minus peccatum est, & tamen constat quod talis faciendo illud peccaret, licet minus, nunc autem certum est quod tali homini sic perplexo nullus sanctorum, nec aliquis nisi nequam & impius, aut stultus consuleret, quod Deum blasphemaret vel odiret, sed consuleret, quod talem conscientiam erroneam deponeret, & abiret. Quia si ille nollet, aut non posset, tunc iudicaret minus malum esse illi, vt ageret peccatum minus quam vitaret maius. Præterea esto quod daretur arguenti quod in tali casu perplexionis debeat quis agere quod minus malum est, & sic faciendo non peccat, non apparet quo pacto sequatur, quod ipse debeat Deum blasphemare: non enim se quitur hoc, nisi Deum blasphemare sit minus peccatum quam contra conscientiam Deum non blasphemare, quod nec ego vellem dicere, nec ipse probauit, & tamen debuisset, cum sui propositi sit probare, quod Deum blasphemare vel odire non sit per se malum, & quod aliquando possit bene fieri. Secundo dicitur quod casus positus assumit vniuersaliter, vt videtur, videlicet quod in talé errore, quo æstimatur Deum esse blasphemandum vel odiedum quis habens vsum liberi arbitrii & potens peccare qualis esset taliter perplexus, incidere sine culpa, cum ipsemet error de quo agitur esset vtiq; quædam culpa, si enim non esset culpa quis alius error diceretur culpa? Item ille error esset actus infidelitatis, quem constat esse peccatum. Item talis error saltem esset poena peccati originalis, & non excusaret omnino a peccato. Ad auctoritatem Augu. allegatam dicendum, quod illa verba non scribit Aug. vt propriam sententiam & opinionem ex promens, sed tanquam vnam opinionem aliorum, quam ibi retulit disputatiue tantum modo prosequens, quod patet quia tractaturus hanc questionem Vtrum videlicet aliquando sit mentiendum mendacio officioso, in principio libri ea proposita statim inquit. Quam questionem cum sollicitè pertractabimus, vt quæramus cum quærentibus, vtrum autem aliquid inueniamus, nihil nobis tenere affirmantibus lectori bene attendenti satis indicabit ipsa pertracta. io. & ad extremum, cui sententiam nostram velut certior indagato comprehendit. Item

Item quia in extrema parte libri, scilicet capitulo ante penultimo ex disputatione præmissa expressè concludit, quod non est mentiendum pro vitanda impudicitia corporali, quæ de his est quæ commissa in hominem faciunt eum imundum, cuius oppositum continent verba per arguentem allegata, vt patet. Et generaliter nunquam in aliquo casu esse aliquo genere mendacii mentiendum statim concludit dicens. Elucet itaque omnibus discussis nihil ad illa testimonia scripturarum moneri, nisi nunquam omnino esse mentiendum & consequenter recapitulando causas præactas in disputando discurrendoque per omnia genera mendaciorum determinat conclusiue nullo vnquam genere mendacii esse mentiendum. Ex quo patet, quod in illis verbis allegatis non prodit suam intentionem vel sententiam, vn de nec sunt tanquam illius auctoritas alleganda. Ad dictum Bedæ dicendum est quod in nullo est contra, eo quod non obseruatur illud super quo datum est tale iuramentum non committit peritium, sicut dicit glossa decreti in dist. allegata, & Sanctus Thom. secundæ quæst. 48. artic. secundo. Immo secundum eum peritium fuit quando incaute iuratum est. Ad probationem quæ vltimo adducitur quod quicquid eligat minus malum &c. Hic dico. Primo quod si hæc deductio esset rata, oporteret concedere neminem peccare, quicquid ipse faceret propter maius malum vitandum quod nullatenus est dicendum Immo vt dicit August. libro contra mendacium cap. 37. talis opinio vniuersaliter vitæ probitatem subuertit, oportet et concedere quod aliquando sint faciendæ mala vt teneantur bona, nam non minus videtur esse bona intentio eius qui intendit pronuntium boni, quam qui intendit fugam mali, & tamen istud est contra sententiam Apostoli Ro. tertio. & Augusti. contra mendacium capitulo secundo Dicitur vterius quod cum dicitur quod talis non vult facere minus malum, si ly vult capitur in sua generali significatione secundum quod vniuersaliter motus virtutis volutiue, quæ non est nolitio dicitur volitio, patet quod istud dictum implicat contradictionem. Si autem accipiatur pro tali motu non quolibet, sed eo quo appetitur aliquid vt finis & propter se, qui etiam appropriat secundum vltim multorum doctorum & Ansen. vbi allegatur, vocatur voluntas, is vero quo quid propter aliud appetitur magis solet dici electio. potest illud dictum concedi, sed nunquam iuuat arguentem, quia esto quod talis non velit facere minus malum ad sensum prædictum, quia scilicet non finaliter & propter se eligat tamen facere minus malum, quæ electio præ valet, ac per hoc etiam ipse incurrit peccatum, non enim solum agit contra rectam rationem, qui finaliter malum intendit, sed etiam qui bonum intendens malum eligit vel operatur, seu quod debet non operari & non eligere nam ad bonitatem operationis non sufficit operari propter quod est operandum, sed etiam requiritur vt fiat quod sciendum est. Hæc Grego. & bene, & conformiter dictis Sancti Thom. in multis locis, vnde de malo. quæstio ne secunda articulo quarto in solutione secundi sic dicit. Id quod consequitur speciem alicuius semper inest ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione obiecti secundum quam est bonus vel malus actus, sic specificatus in bono nunquam potest esse malus, nec specificatus in malo, vnquam potest esse bonus. Conuenit tamen actui secundum se bono adiungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem, & secundum illum actum malum bonus aliquando dicitur male fieri, non quod in seipso sit malus, sicut dare elemosinam pauperi vel diligere Deum est actus secundum se bonus, sed referre actum huiusmodi ad aliquem finem inordinatum scilicet cupiditatis aut inanis gloriæ, est quidam alius actus malus, qui tamen duo actus quodam ordine in vnum rediguntur, bonum autem, vt dicit Dionysius, est ex tota & integra causa malum autem ex singulis defectibus. Et ideo quicquid horum sit malum siue actus siue ordinatio actus in finem totum iudicatur malum. Non autem totum iudicatur bonum nisi vtrumque fuerit bonum, sicut nec iudicatur homo pulcher, nisi fuerint omnia membra eius decora turpis autem iudicatur etiam si vnum eius membrum erit deformæ. Et in de est quod actus malus non potest bene fieri. Ex quo enim actus

Licet actus secundum se bonus possit esse malus, non tamen malus, bene.

malus est non potest esse integrum bonum. Sed actus bonus potest male fieri, quia non requiritur, quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum. Hæc ille Item 1. 2. q. 18. art. 4. In actione humana quadruplex bonitas potest considerari, vna quidem secundum genus prout, scilicet actio, quia quantum habet de entitate & actione, tantum habet de bonitate. Alia vero secundum speciem, quæ accipitur secundum obiectum conueniens. Tertia secundum circumstantias quæ sunt accidentia quædam. Quarta autem secundum finem quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis. Et post in solutione tertii dicit sic. Nihil prohibet actioni habenti vnam prædictarum bonitatum deesse aliam, & secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum suam speciem, vel secundum circumstantias ordinari ad finem malum, & econtra, non tamen est actio bona simpliciter nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex causa integra, vt dicit Diony. 4. cap. de diuinis no. Hæc ille. Item 2. 2. q. 110. art. 3. vbi quærit, vtrum omne mendacium sit peccatum sic dicit. Illud quod est secundum se malum ex genere nullo modo potest esse bonum & licitum, quia ad hoc quod aliquid sit bonum requiritur quod omnia recte concurrant. bonum enim est ex integra causa &c. Et in multis aliis locis similia dicit. De perplexitate autem vtrum sit aliquid, vel nihil S. Th. prima. 2. q. 19. art. 6. in solutione tertii. Sicut dicit in syllogisticis vno inconuenienti dato necesse est alia sequi, ita in moralibus vno inconuenienti posito, alia ex necessitate sequuntur, sicut supposito quod aliquis quærat in anem gloriam siue propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur siue dimittat, peccabit Nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter supposito errore rationis vel conscientie qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quod sequatur malum in voluntate, nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis & voluntaria. Hæc ille. Item secundo sententiarum dist. 39. q. 3. art. 3. in solutione quinti sic dicit. Simpliciter nullus est perplexus absolute loquendo, sed quodam modo posito non est inconueniens illo stante aliquem perplexum fore, sicut intentione mala stante siue fiat actus, qui est in precepto siue non fiat, peccatum incurritur: similiter etiam stante erronea conscientia, quicquid fiat peccatum non vitatur. Sed potest homo conscientiam erroneam sicut & intentionem prauam deponere, & ideo non est simpliciter perplexus. Hæc ille. Idem omnino dicit de veritate. q. 17. art. 4. in sol. 8. ibidem etiam ponit, quomodo error conscientie non excusat a peccato, immo quandoque est peccatum. Vnde in solutione. sic ait. Hic error non est peccatum cum contingit ex ignorantia facti. Si autem ex ignorantia iuris, peccatum est licet & ipsa ignorantia peccatum est. Et de his dicitur in sequenti questione. Ad argumentum. q. in principio dicitur quod terminus actus voluntatis est suum obiectum. In ipsum enim tendit voluntas, nec in finem tendit nisi vt cadit sub ratione obiecti. Hæc est responsio Durandi & bona.

In actione humana quatuor sunt bonitates potest considerari

DISTINCTIO XXXIX. QVAESTIO I.

Vtrum in actibus intellectus possit esse peccatum.



IRCA trigessimam nonam distinctionem secundi sen. quæritur. Vtrum in actibus intellectus possit esse peccatum Et arguitur quod sic. Infidelitas est quædam peccatum, sed infidelitas est in intellectu secundum quod doctrinæ fidei distinet, ergo in intellectu potest esse peccatum. In oppositum arguitur sic. Illud quod excusat a peccato non est peccatum, sed defectus qui est in intellectu vt ignorantia excusat peccatum: igitur in intellectu non contingit esse peccatum.

In hac

In hac quaestione sunt tres articuli. In primo ponitur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum haec sit prima conclusio. In actibus intellectus potest esse peccatum & culpa, sed non aequae proprie sicut in actibus voluntatis. Ista ponit Sanctus Thom. secundo sen. in presenti dist. quaest. prima art. secundo ubi sic dicit Cum in peccato sit ratio mali, & praeter hoc ratio culpa, utrunque diuersimode inuenitur in actu intellectus, & in actu voluntatis. Malum enim in actu voluntatis inuenitur ex obiecto, non autem in actu intellectus, velle enim mala malum est, sed intelligere mala non est malum, cuius ratio sumi potest ex obiecto vtriusque, obiectum enim voluntatis est bonum, sed obiectum intellectus est verum, bonum autem & malum vt dicitur in texto metaph. sunt in rebus, sed verum & falsum sunt in anima. Ideo voluntas per suum actum tendit in obiectum suum secundum quod se habet in re, & ideo ex bonitate vel malitia rei actus voluntatis est bonus vel malus, sed intellectus per actum suum tendit in rem secundum quod est in anima. Ratio autem bonorum & malorum in anima quoddam bonum est, & ideo, cognoscere malum bonum in se est. Vnde boetius dicit, quod notitia mali bono deesse non potest, sed malum accidit in actu intellectus ex indebita proportione ad rem, ex eo, quod apprehendit rem esse aliter quam sit. Intelligere enim falso est malum in actu intellectus, sicut verum est bonum eius vt dicitur sexto Eth. Actus ergo intellectus sic malus non habet eodem modo rationem culpae sicut actus voluntatis suo modo malus, quia ratio culpae primo in actibus voluntatis inuenitur. In actibus autem intellectus & aliarum potentiarum non nisi secundum quod sunt a voluntate imperiari. Ratio enim culpae in actu deformi est ex hoc quod procedit ab eo quod habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam, quae ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex se ipsa. Quod tantummodo voluntati conuenit. Potentiae enim organia affixae coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non possunt. Intellectus aut quamuis sit in potentia non affixa organo, tamen cogitur ab aliqua ratione vel argumento, sine deficiente ab aliquo in quod non potest ex defectu demonstrationis vbi intellectus luminis. Voluntas autem potest de se in quodlibet quod apprehensum fuerit, nec ab eo per aliquam rationem violententer prohiberi potest, quia cum intellectus feratur in rem secundum quod res est in anima, prout habet rationem veri, indiget intellectus ad intelligendum rem aliquo medio, vel lumine vel demonstratione, per quod res deducatur in hoc, quod sit sibi proportionata ad intelligendum. Vnde etiam per rationem potest necessario cogi, ne alicui rei consentiat sed voluntas, vt dictum est, fertur in suum obiectum secundum quod est in re, & ideo non oportet quod aliquam operationem habeat in rem ad hoc quod sit sibi proportionata, vel expoliando eam a materia vel huiusmodi aliquid in intellectu facit. Sed directe fertur in rem apprehensam secundum quod in se est, & ideo non potest deficere quin feratur in quodcumque voluerit, nec ab aliquo prohibente neque per defectum. Haec ille. Item prima secundae quaestio. 74. art. quinto sic dicit. Peccatum cuiuslibet potest consistere in actu ipsius. Habet autem ratio duplicem actum. Vnum quidem secundum se in comparatione ad primum obiectum quod est cognoscere aliquod verum. Alius autem actus rationis est in quantum est directiua aliarum virtutum, utroque autem modo contingit peccatum esse in ratione. Et primo quidem in quantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei in peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod debet & potest scire. Secundo quando inordinatus actus virtutum inferiorum vel imperat, vel etiam post deliberationem non coerces. Haec ille. Item in solutione secundi, sic dicit. Voluntas quodammodo mouet & praecedat rationem, & ratio quodammodo voluntatem. Vnde & motus voluntatis potest dici rationalis, & actus rationis potest dici voluntarius & secundum hoc in ratione inuenitur peccatum, vel prout

Capitulo. 1.

Ratio culpae inuenitur in actu voluntatis, in actibus autem aliarum potentiarum nisi per illam

Duplex est actus rationis & vtriusque contingit peccatum esse in ratione

est defectus eius voluntarius, vel prout actus rationis est principium actus voluntatis. Haec ille ex quibus potest argui pro vtraque parte conclusionis. Pro prima sic omnis actus voluntarius prius debito ordine habet rationem peccati & culpae, sed multi actus intellectus sunt huiusmodi: dicitur. Pro secunda parte arguitur sic, inter actus culpabiles ille ceteris paribus principalis habet rationem culpae, qui principalis est in potestate agentis, & sub eius dominio, sed actus voluntatis magis est in potestate & dominio agentis quam actus intellectus, igitur magis habet rationem culpae. Secunda conclusio. Conscientia proprie loquendo nominat actum, & non potentiam, nec habitum, & pertinet ad intellectum, & non ad voluntatem formaliter. Haec ponit Sanctus Thom. de veritate q. 17. art. primo ubi sic dicit. Quidam dicunt conscientiam tripliciter dici quandoque enim conscientia sumitur pro ipsa re conscita, sicut etiam fides accipitur pro re credita, quandoque pro potentia qua conscimus, quandoque etiam pro habitu, a quibusdam etiam dicitur quod, quandoque pro actu. Et huius distinctionis haec videtur esse ratio, quia cum conscientia sit aliquis actus, & circa actum consideretur obiectum, potentia & habitus, & ipse actus inuenitur quandoque aliquod nomen quia ad ista quatuor equiuocatur, sicut hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomen dicuntur significare intellectus. Quandoque vero ipsam intellectam potentiam. Quandoque vero habitum, quandoque vero actum. In huiusmodi diuisione nominum sequendus est vsus loquendi, qui nominibus vtendum est vt plures, vt dicitur secundo topi. Istud autem secundum vnum loquentium esse videtur, vt conscientia quandoque pro re conscita accipitur, vt cum dicitur. Dicam tibi conscientiam meam, id est quod est in conscientia mea, sed potentiae vel habitus hoc nomen proprie attribui non potest, sed solum actui, in qua significatione sola concordant omnia quae de conscientia dicuntur. Scindum est enim quod non contingit esse idem nomen actus & potentiae vel habitus nisi quando actus aliquis est proprius alicuius potentiae, vel alicuius habitus sicut videtur esse proprium potentiae visus, & scire in actu habitus conscientiae. Vnde visus nominat quandoque potentiam quandoque actum, & conscientia similiter. Si autem sit aliquis actus qui conuenit pluribus aut omnibus habitibus aut potentibus, non conuenit a tali nomine actus aliqua potentia vel aliqua habitus nominari sicut patet de hoc nomine visus significat enim actum cuiuslibet potentiae vel habitus. Visus enim est illius potentiae, cuius est actus. Vnde hoc nomen visus ita significat actum quod nullo modo potentiam vel habitum, & similiter esse videtur de conscientia. Nomen enim conscientiae significat applicationem conscientiae ad aliquod, vnde conscire dicitur quasi simul scire. Quia licet autem conscientia ad aliquid applicari potest. Vnde conscientia non potest nominare aliquem habitum specialem vel potentiam aliquam, sed nominat ipsum actum qui est applicatio cuiuscunque habitus vel notitiae ad aliquem actum particularem applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter, vno modo secundum quod consideratur an actus sit vel fuerit, alio modo secundum quod consideratur an actus sit rectus vel non rectus. Et secundum quidem primum modum applicationis dicitur habere conscientiam alicuius actus in quantum scimus illum actum esse factum sicut est in communi vsu loquendi quando dicitur hoc non est factum de conscientia mea i. nescio vel nesciui, an hoc factum sit vel fieret. Et secundum hunc modum loquendi intelligitur, quod habetur gen. 43. Non est in conscientia nostris quis pecuniam posuerit in facis nostris. Et ecclesia. 7. Scit conscientia tua, quia tu crebro maledixisti aliis, & secundum hoc dicitur conscientiam testificari aliqd. Rom. nono Testimonium mihi perhibui de conscientia mea &c. Secundum vero alium modum applicationis quo notitia applicatur ad actum vt sciat, an actus sit rectus vel non, duplex est via. Vna secundum quam per habitum conscientiae dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est examinatur ad habitum conscientiae, an sit rectus vel non rectus. Et haec duplex via in operatiuis distinguitur secundum duplicem

Hoc nomen intellectus significat plura analogice.

capitulo. 5.

duplicem viam, quae est in speculatiuis, scilicet viam inteniendi & iudicandi. Illa enim via qua per conscientiam inspicimus quid agendum est quasi consiliantes est similis inuentioni per quam ex principiis inuelligatiuis conclusiones. Illa autem via per quam ea, quae facta sunt examinamus & discimus an recta sint, est sicut via iudicii per quam conclusiones in principia resoluntur. Secundum autem vtrunque applicationis modum nomine conscientiae vtitur, secundum eum quod applicatur scientia ad actum vt dirigens in ipsum, secundum hoc dicitur conscientia inspicere vel inducere, secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quae iam acta sunt sic dicitur accusare vel remordere quando id quod factum est inuenitur discordare a scientia, ad quam examinatur. Defendore autem vel excusare quando inuenitur id quod factum est pro cessisse secundum formam scientiae. Sed sciendum quod in prima applicatione qua applicatur scientia ad actum vt scientia an factum sit, est applicatio ad aliquem actum particularem notitia sensitui vt memoriae per quam eius quod factum est recordamur, vel sensus per quem hunc actum particularem quem nunc agimus percipimus, sed in secunda & tertia applicatione qua consiliamur quid agendum sit vel examinamus, iam facta applicatur ad actum habitus rationis operatiui vel habitus sinderetis, & habitus sapientiae quo perficitur ratio superior, & habitus scientiae quo perficitur ratio inferior, siue simul omnes applicentur siue alter eorum tantum. Ad hos enim habitus examinamus quae faciunt, & secundum eos consiliamur de faciendis. Examinatio autem non solum est de factis, sed etiam de faciendis. Cōsiliū autem est de faciendis tantum. Haec ille. Similia ponit in 1. par. q. 97. art. 3. & 2. sen. dist. 24. q. 2. Ex quibus potest argui pro vtraque parte conclusionis. Pro prima sic illud quod significat applicationem conscientiae seu notitiae ad actum non nominat proprie aliquam specialem potentiam, aut specialem habitum, sed tantummodo actum, sed conscientiae nomen est huiusmodi: ergo pro secunda arguitur sic, applicatio conscientiae vel notitiae pertinet ad intellectum, & non ad voluntatem, sed conscientia est huiusmodi applicatio, igitur &c. 3. conclusio. Recta conscientia ligat & obligat simpliciter & per se. Conscientia vero erronea obligat solum secundum quid & per accidens. Haec ponit de veritate vbi supra art. 4. vbi sic dicit. Quidam dicunt quod conscientia potest errare in his quae sunt per se mala vel in indifferentibus. Conscientia igitur errans in his quae sunt per se mala non ligat. In indifferentibus autem ligat, sed qui hoc dicunt non videntur intelligere quid sit conscientiam ligare. Secundum hoc enim conscientia dicitur ligare quod aliquis nisi conscientiam impleat peccatum incurrit, non autem secundum hoc quod aliquis implet recte faciat, alias enim consilium dicitur obligare, implet enim consilium recte agit. Sed tamen ad consilia non dicitur ligari, quia qui consilium praeterit non peccat. Ad praeccepta autem ligari dicitur, quia si non seruamus praeccepta peccatum incurrimus. Propter hoc igitur conscientia dicitur ad aliquid faciendum ligare non quia si illud fiat ex tali conscientia bonum sit, sed quia si non fiat peccatum incurritur. Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum euadat, si conscientia quantumcumque errans dicit sibi aliquid esse praecceptum Dei siue sit indifferens, siue per se malum, si contrarium tali conscientia manente agere disponat, quantum enim in se est ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non obseruandi, vnde moraliter peccat. Quantum igitur talis conscientia quae est erronea deponi possit, nihilominus tamen manet obligatoria est, quia transgressor ipsius peccatum de necessitate incurrit. Diuersimode tamen ligat conscientia recta & erronea, recta simpliciter ligat & per se, erronea autem secundum quid & per accidens. Dico autem rectam ligare simpliciter, quia ligat absolute & in omnem euntem. Si enim aliquis conscientiam habet de vitando adulterio istam conscientiam sine peccato non potest deponere, quia in hoc ipso quod eam deponeret, errando grauer peccaret. Ea autem manente non potest praeteriri in actu sine peccato. Vnde absolute ligat & in omnem euntem: sed conscientia erronea non ligat nisi secundum quid, & sub conditione. Ille enim cui dicitur conscientia, quod tenetur fornicari, non est

obligatus vt fornicationem sine peccato dimittere non possit, nisi sub hac conditione si talis conscientia durer. Haec autem conscientia remoueri potest absque peccato, vnde talis conscientia non obligat in omnem euentum, potest enim aliquid contingere, scilicet depositio conscientiae, quo contingente aliquis vltimus non ligatur. Quod autem sub conditione tantum est, secundum quid esse dicitur. Dico etiam quod conscientia recta per se ligat, erronea vero per accidens. Quod ex hoc patet, qui enim vult vel amat vnum propter alterum, illud quidem propter quod amat reliquum per se amat, quod vero propter aliud quasi per accidens, sicut qui vinum amat propter dulce, amat dulce per se vinum autem per accidens. Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens esse rectam, alias non erraret nisi in hereret conscientiae erroneae propter rectitudinem, quam in ea credit esse, in heret quidem per se loquendo recte conscientiae, sed erroneae quasi per accidens, in quantum hanc conscientiam quam credit esse rectam contingit esse erroneam. Et exinde est quod per se loquendo ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea. Et haec solutio accipi potest ex verbis phi. 7. eth. vbi eandem quaestionem quaerit. Vtrum scidendum sit incontinens qui discedit & a falsa ratione & a recta, an solum qui abscedit ab vna, & responderi quod ille dicitur incontinens simpliciter & per se qui discedit a ratione recta, sed dicitur incontinens per accidens ex hoc quod discedit a qualicumque ratione siue recta siue non recta. Haec ille simile ponit secundo sen. dist. 39. q. 3. ar. 3. Item prima secundae. q. 19. articulo. 5. Ex quibus potest argui pro triplici parte conclusionis. Pro prima scilicet conscientia obliget arguitur sic. Illud obligat cuius contrarium faciens ipso manente peccat, sed faciens contrarium conscientiae ipsa manente peccat igitur &c. Pro secunda vero. scilicet conscientia erronea obliget solum secundum quid & per accidens arguitur sic. Illud quod non obligat in omnem euentum, sed sub conditione, nec ex se sed propter aliud, quod falso aestimatur sibi inesse obligat solum secundum quid & per accidens, sed conscientia erronea est huiusmodi igitur. Pro tertia denique. scilicet quod conscientia recta obliget simpliciter & per se arguitur sic, illud quod obligat in omnem euentum non solum sub conditione & ex propria natura, & non propter aliud falso aestimatum sibi inesse, obligat simpliciter & per se, sed conscientia recta est huiusmodi igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur, omnis alius quae circa hac materia non impugnant.

Cap. 2.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra praedicta. Vnde contra primam conclusionem arguitur dupliciter, primo contra hoc quod dicta conclusio videtur asserere quod actus intellectus & actus voluntatis sint duo peccata & duae culpae. Contra hoc arguitur Durandus, quia nullus diceret quod incontinens quando incidit fornicationem esse bonam, & eam eligit peccat duobus modis. alioquin cum omnem malam electionem praecedat aliquis defectus in ratione, impossibile esset quod aliquis male eligens peccaret vnicui peccato solum, quod est incoueniens. Confirmatur, quia defectus rationis practicae in iudicando est quidem peccatum, cum sit carentia debite rectitudinis in operatione, sed hoc secundum se magis habet rationem peccati naturae quam culpae in moribus: ratione enim peccati vel culpae in moribus non habet nisi quatenus per ipsum habet regulari electio voluntatis, quod patet, quia ratio speculatiua erronea quantumcumque sit in nostra potestate non est culpa, vel peccatum in moribus. Vt cum aliquis existimat quod anguli trianguli non sunt aequales duobus rectis, non dicitur malus moraliter, nec peccare in moribus, quia talis aestimatio non est nata regulare electionem voluntatis de agibilibus a nobis: aestimatio ergo practica falsa ex hoc solo habet rationem culpae vel peccati in moribus, quia est in regula electionis voluntatis. Ex hoc arguitur sic vnum numero est per quod vnum denominatur intrinsece, & aliud extrinsece, sed a defectu qui est in electione, ipsa electio denominatur mala & culpabilis intrinsece, ratio autem erronea ipsam praecedens denominatur mala & culpabilis in moribus solum extrinsece, quia non dicitur talis nisi quia est regula voluntatis vel electionis: ergo una est numero culpa rationis practicae

Contra primam conclusionem Durandus arguitur quod actus intellectus & actus voluntatis sint duo peccata & duae culpae.

videatur male intelligenti, huius oppositum dicere. Ad tertium patet per idem, nam verum & falsum non sunt in anima solum obiective immo subiective sic intelligendo quod primum verum est ipsa ratio seu intentio quam format intellectus de re intellecta. Vnde Sanctus Thom. prima parte. q. 16. art. 1. sic dicit. Sicut bonum nominat illud in quod tendit appetitus, sic verum nominat illud in quod tendit intellectus, hoc autem dicitur inter appetitum & intellectum siue quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente. Appetitus autem secundum quod appetitus inclinatur in rem ipsam appetitam, & sic terminus appetitus quod est bonum est in re appetibili, sed terminus cognitionis quod est verum est in ipso intellectu &c. Ad quartum negatur minor scilicet quod ratio formata per intellectum equaliter se habeat ad cognitionem veram & ad falsam, nam in falsa cognitione ratio formata per intellectum non conformatur rei intellecte, in vera autem cognitione conformatur rei. Actus autem intellectus non solum terminatur ad rationem quam intellectus format, sed mediante tali intentione terminatur ad rem. Vnde argumentum procedit ex falso intellectu, scilicet ac si nos diceremus quod actus intellectus nullo modo terminatur ad rem extra, quod opinio nostra non ponit. Item concessa minore, consequentia non valet, quia dato quod illa ratio formata per intellectum equaliter se haberet ad cognitionem veram & ad falsam, non equaliter se haberet ad obiectum vltimatum vere cognitionis & ad obiectum vltimatum falsae cognitionis nec similiter falsa cognitio equaliter se haberet ad rem extra sicut cognitio vera quare non valet. Item quia aliud est ratio, aliud cognitio, & ideo licet falsa cognitio sit mali, non tamen ratio rei nisi esset falsa ratio, sed falsa ratio non est proprie ratio vt si dicitur animal immateriale, nec falsa cognitio meretur dici cognitio, sed deceptio. Ad quintum patet responsio per praedicta. Ratio enim mali apud intellectum non est ipsa species intelligibilis, quae est principium operantis intelligibilis, sed est terminus eius. Et ad primam improbationem dicitur, quod improbatio specierum intelligibilium, siue prauiarum actuum, siue formatarum per actum nulla fuit ut alias patuit. Ad secundam dicitur quod malum nec aliqua priuatio potest habere speciem propriam quae sit actui priuata, quia talis in nobis causatur ab obiecto, potest tamen habere speciem vel rationem formatam per intellectum mediante specie habitus oppositi, quod patet, quia omnis priuatio habet diffinitionem vnde Sanctus Thom. de malo. q. 1. art. 1. in solutione. 20. sic dicit. Malum quidem est in rebus, sed vt priuatio, non autem vt aliquid reale, sed in ratione est vt aliquid intellectum. Et ideo potest dici quod malum est ens rationis, & non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re, & hoc ipsum quod est esse intellectum secundum quod aliquid dicitur ens, rationis est bonum, quia bonum est aliquid intelligi. Haec ille. Ad primum contra secundam conclusionem dicitur, quod si consequens intelligatur ad hunc sensum, scilicet quod ille qui habet maiorem notitiam de agibilibus praesentibus praeteritis & futuris tam in vniuersali quam in particulari tam actu quam habitu tam quo ad notitiam actuum an sint quam quo ad notitiam an recti sint, quod talis habeat maiorem conscientiam conceditur. Si autem intelligatur, quod ille qui habet maiorem notitiam de talibus in vniuersali, vel in habitu solum habeat maiorem conscientiam consequens falsum est, & in primo sensu conceditur consequentia in secundo vero negatur. Ad secundum dicitur quod modus arguendi non valet, quia id est sic argui nullus agens contra solum dictam rationis trahitur, sed agens contra solum conscientiam trahitur igitur &c. Et tunc negatur minor ideo enim qui agit contra conscientiam trahitur, quia semper ad conscientiam sequitur aliqua electio voluntatis, quae quidem inclinatio non est conscientia nec pars conscientiae, sed eius effectus. Et ideo qui agit contra conscientiam agit contra inclinationem voluntatis, si tamen ad dictamen rationis nulla se queretur inclinatio voluntatis, tunc esset possibile agere contra conscientiam sine tristitia. Ad tertium dicitur conscientia pertinet ad intellectum sicut practica, falsitas non autem sicut habitus. Nec valet improbatio, quia vt di-

Supra dist. 1. q. 2. concl. 4.

Ad arg. contra secundam conclusionem.

cit S. Th. de veritate. q. 17. ar. 1. tales actus attribuuntur conscientiae non vt ei quod quod est quod sed vt quo, vnde ibi dem arguit sic. Neque habitus, nec actus dicitur scire, sed conscientia dicitur scire ecclesia. 7. sicut enim conscientia tua, quia tu crebro maledixisti alii, igitur conscientia non est actus, neque habitus. Ecce argumentum. sequitur responsio. Ad septimum inquit dicendum est, quod conscientia dicitur scire aliquid non proprie, sed secundum illum modum quo scire dicitur illud quo scimus. Haec ille. Vnde argumentum illud disparum valet quia idem argumentum potest fieri de habitu, quia constat quod nullus habitus testificatur nec accusatur proprie loquendo. Quod autem conscientia non sit habitus probat Sanctus Thom. ibidem quatuor rationibus. Prima talis est. Nullus habitus rationis est de particularibus, sed conscientia est actum particularium, ergo conscientia non est habitus rationis, nec alterius potentiae cum conscientia ad rationem pertinet, talis est. In ratione non sunt nisi habitus speculatiui & operatiui, sed conscientia non est habitus speculatiui, cum habeat ordinem ad opus nec etiam operatiui cum non sit ars, nec prudentia, hos enim solos philosophus in sexto. eth. in parte operatiua ponit ergo conscientia non est habitus. Quod autem conscientia non sit ars, manifestum est, quod autem non sit prudentia sic probatur. Prudentia est recta ratio agibilium, vt dicitur. 6. Ethicorum. Non autem respicit agibilia singularia, quia cum sint infinita non potest esse ratio eorum, & iterum sequeretur quod prudentia generaretur per se loquendo secundum considerationem plurimorum actuum singularium, quod non videtur esse verum. Conscientia autem respicit opera singularia, ergo conscientia non est prudentia. Sed forte dicitur quod conscientia est habitus quidam quo applicatur vniuersale iudicium rationis ad particularia opus. Sed contra quia ad illud quod potest fieri per vnum habitum non requiruntur duo, sed habens habitum vniuersalem potest applicare ad singulare solummodo interueniente potentia sensitua, sicut ex habitu quo quis scit omnem mulam esse sterilem, sciat hanc mulam esse sterilem, cum eam percipit esse mulam per sensum, ergo ad applicationem vniuersalis iudicii ad particularem actum non requiritur aliquis habitus, ergo conscientia non est habitus & sic idem quod prius. Tertia talis est. Omnis habitus vel est naturalis, vel infusus, vel acquisitus, sed conscientia non est habitus naturalis, quia talis habitus est idem apud omnes, non autem omnes habent eandem conscientiam. Nec iterum est habitus infusus, quia talis habitus semper est rectus conscientia autem quandoque est non recta, neque est iterum habitus acquisitus, quia sic in pueris non est conscientia, nec in homine antequam per multos actus habitum acquisuisset, & sic idem quod prius. Quarta ratio est. Habitus secundum Philosophum ex multis actibus acquiritur, sed ex vno actu quis habet conscientiam, ergo conscientia non est habitus. Haec ille. Ad quartum negatur consequentia, quia respectu vniuersalium tantum potest poni habitus, non autem respectu vnus singularis actus, qui semel tantum modo fit in tota vita respectu cuius tamen est conscientia. Itē sinderes est a natura, non autem conscientia. Ad quintum dicitur quod non solum ex interpretatione nominis, sed etiam ex diffinitione conscientiae data a scientiis apparet conscientiam proprie & totaliter ad intellectum pertinere. Quod patet, quia Basilus dicit quod conscientia est naturale iudicium & Damasc. dicit, quod conscientia est lex nostri intellectus, & glossa super illud Ro. 3. cum enim gens quae legem non habet &c. idem ponit. & multae aliae auctoritates quas Sanctus Thom. recitat de veritate. q. 17. artic. primo & in prima parte q. 79. art. 13. Ad sextum dicitur quod imaginatio ibidem posita falsa est propter multa inconuenientia quae ponit, quorum vnum est quod conscientia non sit aliquid vnum, sed aggregatum ex multis diuersarum specierum, & in diuersis subiectis existentium: secundum est quod sit aggregatum ex duobus habitibus, & consistat in habitu & non in actu: tertium est quod aequae pertinet ad voluntatem sicut ad intellectum: quartum quod conscientia quantum ad illud quod ponit in intellectu sit aliqua scientia practica, falsitas non omnium istorum patet faciliter ex praedictis. Et ad primam probationem

Contra iudicium conscientiae potest quis agere dupliciter.

Contra actum vniuersalem conscientiam vnum & particularem sicut nullus potest agere.

Nota habendo actum propter corruptionem.

nem ibidem inducti dicitur quod conscientia dicitur cum aliquo scientia, illud autem aliud non est quid pertinens ad voluntatem de per se, sed est indifferenter quicumque actus interior vel exterior, ad quem potest applicari scientia vel notitia per modum qui expressus fuit in probatione conclusionis. Ad secundam probationem dicitur quod nullus actus aribitus conscientiae proprie pertinet ad voluntatem. Nam remorsus qui attribuitur conscientiae non dicit tristitiam, nec passionem, vel quancumque volitionem vel actum appetitus, sed importat iudicium de peruerfita te actus praeteriti, ad quod tamen iudicium sequitur dolor vel detestatio, quia sicut ad apprehensionem boni conuulsalis sequitur delectatio, ita ad apprehensionem peccati proprii sub ratione mali humani quod est contra rationem esse sequitur detestatio actualis vel habitualis vel naturalis vel potest dici quod remorsus prout dicit tristitiam non est alicuius conscientiae, sed effectus alicuius quae dicitur conscientia. Ad septimum dicitur negando illam conditionalem scilicet conscientia dicit actum, igitur nullus potest facere contra conscientiam. Et ad probationem dicitur quod conscientia importat actum intellectus practici iudicium aliquid esse non sciendum, vel esse bonum, aut esse malum, vel esse factum, aut non factum. Contra hoc aut iudicium potest quis agere dupliciter, vno modo non stante, sed cessante tali iudicio, & repulso per contrarium iudicium formaliter vel virtualiter. Sicut contingit in eo qui peccat ex passione, qua primo iudicabat hunc actum qui est commiserari tali mulieri non esse sciendum, quia est peccatum postea superueniente passione iudicat illum actum esse faciendum, quia est delectabilis, & sic facit contra conscientiam, non quidem tunc praesentem, sed praecedentem. Alio modo stante tali iudicio in vniuersali solum, non aut in particulari. Conceditur tamen contra omnem conscientiam vniuersalem & particularem nullus agit ipsa actualiter stante. De hoc S. Th. prima secundae q. 77. ar. 2. sic dicit. Opio Socratis fuit vt dicitur. 7. Ethicorum, quod scientia nunquam potest superari a passione, vnde ponebat oes virtutes esse scientias & oia peccata esse ignorantias. In quo aliquando recte sapiebat, quia cum voluntas sit boni, vel apparetis boni voluntas in malum non moueret, nisi id quod non est bonum aliquo apparet bonum, & propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis, vnde dicitur proverborum 14. Errant qui operantur malum, seu quia experimento patet quod multi agunt contra illud cuius scientia habent, & hoc est auctoritate diuina confirmatum illud luc. 12. seruus qui cognouit voluntatem domini sui & non fecit plagiis vapulabit multis, & iacobi vitimo dicit. Sciatis bonum & non facienti peccatum est illi, non simpliciter verum dicit, sed oportet distinguere, vt tradit phil. 7. Ethicorum. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, vniuersali & particulari, vtriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis & voluntatis. Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in vniuersali, puta nullam fornicationem esse sciendam, sed tamen non cognouit in particulari hunc actum qui est fornicatio non esse sciendam, & hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur vniuersalem intentionem rationis. Itē considerandum est quod nihil prohibet aliquid scire in habitu, quod tamen actu non consideratur, potest igitur contingere quod aliquis et rectam scientiam habeat in singulari, & non solum in vniuersali, sed tamen actu non consideret, & tunc non vt difficile quod praeter id quod actu non considerat homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari illud quod habitualiter scit, quod quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superueniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus non considerat in particulari illud quod scit in vniuersali in quantum passio impedit talem considerationem. Haec ille. Et similia diffusius dicit de malo quod 3. articulo 9. in multis alijs locis. Ex quibus habetur primo quod aliquis potest facere contra conscientiam

vniuersalem ipsa manente: secundo quod aliquis potest facere contra conscientiam particularem ipsa non manente. Tertio quod nullus potest facere contra conscientiam particularem ipsa manente. Et hoc intelligo loquendo de conscientia particulari vltimata & voco conscientiam particularem vltimata illam qua dicitur finaliter aliquid nullo modo esse sciendum, sed totum oppositum, contra talem enim conscientiam nullus potest agere ipsa manente, potest tamen esse aliqua conscientia particularis, licet non vltimata, vt puta quod iste actus est fornicatio, sed tamen contra talem conscientiam potest aliquis agere illa stante, sicut patet in eo qui peccat ex electione mali vel ex malitia. Talis enim licet iudicet actum quem exercet esse peccatum, & lege Dei prohibendum, nihilominus continuo eum, quia illa conscientia non est vltimata, sed potius haec est sua conscientia vltimata quod talis actus licet sit peccatum, tamen potius est sciendum quam abstinendum a tali & tanta delectatione, quae est illi coniuncta. Et de hoc S. Thom. prima secundae q. 78. arti. 1. sic dicit. Peccatum in humanis actibus quandoque contingit ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, quandoque ex defectu appetitus sensitiui, sicut cum aliquis ex passione peccat, quandoque ex defectu voluntatis, quae est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est vt aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato ad hoc quod potius bono magis amato, sicut cum hoc vult pati abscissionem membri etiam scienter, vt conseruet vitam quam magis amat. Et per hunc modum quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta diuitias, vel voluptatem, quam ordinem rationis, vel diuinae legis, vel charitatem, vel aliquid huiusmodi, sequitur quod velit pati dispendium in aliquo spiritualium bonorum, vt potius aliquo bono temporali. Nihil autem est aliud malum quam priuatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale priuatur, vt bono temporali potius. Vnde dicitur ex certa malitia vel ex industria peccare quasi scienter malum eligere. Haec ille. Item in solutione primi sic dicit. Ignorantia quandoque quidem excludit scientiam quae aliquis scit simpliciter hoc esse malum quod agit, & tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam qua homo scit nunc hoc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam qua aliquis scit hoc malum non esse sustinendum propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum, & sic dicitur ignorare qui ex certa scientia peccat. Haec ille. Ex quibus satis patet quomodo contingit agere contra conscientiam particularem, & quo non. Ad primam contra tertiam conclusionem dicitur, quod maior est falsa, quod nulla obligatio sit de illicito. Et ad probationem dicitur quod distinctio ibidem facta de ligari & obligari est falsa vel nimis stricta. Cum enim dicimus conscientiam erroneam obligare, ista obligatio potest referri ad Duo. Primo ad conformandum se tali conscientiae, & ad nullo modo discordandum illi, & ad non deponendum eam, secundo ad non discordandum ei, sed non ad conformandum, nec ad non deponendum. Primo modo strictissime sumitur, & illo modo conscientia erronea non obligat: ad quem sensum procedit argumentum: secundo modo sumitur large, & illo modo intelligitur conclusio nostra, quod conscientia erronea obligat, quia habens eam tenetur non discordare illi, ita quod illa stante faciat oppositum quod illa dicit. Nec tamen tenetur se conformare illi, nec tenetur eam conseruare, immo potest, & tenetur eam deponere. Nam Sanctus Thom. prima secundae quaest. 19. arti. 5. probat quod voluntas discordans a ratione errante est mala & arti. 6. probat quod voluntas concordans rationi erranti est mala. Si error conscientiae sit aliquo modo voluntarius vel directe vel propter negligentiam. Posset tamen aliter dici etiam mentem eius quod maior argumenti est simpliciter falsa, si generaliter intelligatur, quia licet ad illicitum in quantum huiusmodi nullus teneatur deper se & simpliciter, potest tamen teneri & obligari ad illud per accidens & secundum Capreol. 2. Sent. N n quid

Peccatum ex multa quid.

Aliquis potest teneri ad illicitum, sed per accidens.

quid in quantum scilicet apprehenditur ut licitum, & a lege Dei praeceptum. Et hanc responsionem in simili ponit Sanctus Tho. prima secundae q. 19. ar. 5. ubi sic arguit. Secundum Aug. praeceptum inferioris potestatis non obligat si contrarietur praecepto superioris potestatis sicut si proconsul iubeat aliquid quod imperator prohibet. Sed ratio errans quando proponit aliquid quod est contra praeceptum superioris scilicet Dei, cuius est summa potestas, ergo dictamen rationis errantis non obligat &c. Ecce argument. Sequitur responsio. Ad secundum inquit dicitur quod est quod verbum Aug. habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas praecepit aliquid contra praeceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod praeceptum proconsulis esset praeceptum imperatoris, contemnendo praeceptum proconsulis contemneret praeceptum imperatoris. Et similiter si aliquis homo cognosceret quod ratio humana diceret aliquid contra praeceptum Dei, non teneretur ratione sequi. Sed tunc ratio non totaliter esset errans, sed quia ratio errans proponit aliquid ut praeceptum Dei, tunc idem est contemnere dictam rationem, & Dei praeceptum. Hec ille. Ex quibus patet quod nullus obligatur ad illicitum quod cognoscit illud esse illicitum, sed quod apprehendit illud ut praeceptum lege Dei, tunc obligatur ad illud, licet secundum quid & de per accidens modo superius exposito in conclusione. Ad secundum negatur maior, ubi per veram notitiam apprehenditur dictamen rationis praecedentis non esse conforme legi Dei quod prius reputabatur esse conforme. Sicut enim falsum iudicium quo dicta batur aliquid esse praeceptum legis Dei obligabat, ita verum iudicium quo dicitur praecedens dictamen repugnare legi Dei tollit obligationem, potissime obligationem secundum quid & per accidens. Et quia arguens distinguit inter ligare & obligare, videndum est quid super hoc, sentiat S. Tho. ipse si quidem secundo sent. dist. 39. q. 3. ar. 3. sic dicit. Conscientia quoddam dictamen est rationis, voluntas autem non mouetur in aliquo appetendum nisi praesupposita aliqua apprehensione. Obiectum enim voluntatis est bonum vel malum secundum quod est imaginatum vel intellectum, intentionem enim boni vel mali ratio ipsa demonstrat. Unde cum actus voluntatis ex obiecto specificetur oportet quod secundum rationis iudicium vel conscientiam sit actus voluntatis. Et per hunc modum conscientia dicitur ligare, quia si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dicitur est in fuga boni, quae fuga malum est, quia voluntas fugit illud ac si esset bonum secundum rationem propter trinitatem aliquam in sensum, & similiter si ratio dicitur aliquid bonum esse malum voluntas non potest in illud tendere quin mala sit, tendit enim in illud ut ostensum est a ratione, & ita ut in malum simpliciter propter apparem bonum in sensum, & ideo si ratio dicitur conscientia recte iudicat siue non voluntas obligatur hoc modo, quod si iudicium vel dictamen rationis quod est conscientia non sequitur actus voluntatis inordinatus, & hoc est ligare scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis documento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire &c. Hec ille. Item de veritate q. 17. arti. tertio sic dicit. Conscientia proculdubio ligat. Ad videndum autem quomodo liget sciendum est, quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiritualia assumpta impositionem necessitatis importat. Ille enim qui ligatus est necessitatem habet consistendi in loco ubi ligatus est, & auferitur ei potestas ad alia diuertendi, unde patet quod ligatio non habet locum in illis quae ex necessitate naturae sunt. Non enim possumus dicere ignem esse ligatum ad hoc quod sursum feratur, quia nisi necesse sit ipsum sursum ferri, sed in his tantum necessariis ligatio locum habet, quibus ab alio imponitur necessitas. Est autem duplex necessitas quae ab alio agente imponi potest, una quidem coactionis per quam aliquis absolute habet necesse facere hoc ad quod determinatur ex actione agentis, aliam coactionem non proprie diceretur, sed magis in ductio. Alia vero est necessitas conditionata, vel ex finis suppositione, sicut imponitur alicui necessitas, ut si non fecerit hoc non consequatur suum praemium, prima quidem necessitas quae est coactionis non cadit in motibus voluntatis, sed solum in rebus corporalibus eo quod voluntas naturaliter est li-

Vera notitia tollit obligationem conscientiae ex toto.

bera a coactione, secunda necessitas voluntati imponi potest, ut scilicet necessarium sit eligere hoc, si hoc bonum debeat consequi, vel si hoc malum vitare debeat. Carete enim malo in idem reputatur cum habere bonum in talibus, ut patet per philosophum quinto ethi. sicut autem necessitas coactionis imponitur rebus corporalibus per aliquam actionem, ita etiam necessitas conditionata imponitur voluntati per aliquam actionem. Actio autem qua voluntas mouetur est imperium regentis & gubernantis, unde philosophus dicit. 5. metaph. quod Rex est principium motus per suum imperium. Ita autem se habet imperium alicuius gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis quae voluntati accidere potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum res corporales necessitate coactionis. Actio autem corporalis agentis nunquam inducit necessitatem in rem aliquam nisi per contactum ipsius actionis ad rem in quam agit, unde nec ex imperio alicuius regis vel domini ligatur aliquis nisi imperium contingat ipsum cui imperatur, attingit autem ipsum per scientiam, unde nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Et ideo ille qui non est capax notitiae praecepti non ligatur praecepto, nec aliquis ignorans praeceptum Dei ligatur ad praeceptum Dei faciendum, nisi quatenus tenetur scire praeceptum. Si autem non tenetur scire, nec scit, nullo modo ex praecepto ligatur. Sicut igitur in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita etiam in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam. Et ideo sicut est eadem vis qua contactus agit, & qua virtus agentis agit, contactus non agit nisi ex virtute agentis, & virtus agentis non nisi mediante tactu, ita etiam eadem virtus est qua praeceptum ligat, & qua conscientia ligat, cum conscientia non liget nisi per praeceptum, nec praeceptum nisi per scientiam, unde cum conscientia nihil aliud sit quam applicatio notitiae ad actum constat quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini. Hec ille. Ex quibus patet quod cum conscientia & praeceptum eadem ligatione ligent, si ligatione praecepti dicitur obligatio, con similiter ligatione conscientiae dicitur obligatio qualiscunque sit conscientia. Ad Tertium dicitur quod in casu argumenti ubi haereticus credens quod licitum sit furari diuitibus &c. cessat quandoque a furto, ipse non facit contra conscientiam proprie, quia conscientia non dicitur sibi quod nunquam sit cessandum a furto, nec quod continue sit furandum. Et ideo argumentum non valet. De hoc Sanctus Thomas secundo sent. dist. 39. quaestione 3. articulo ultimo in solutione sexti sic dicit. Conscientia obligat virtute praecepti divini, sub cuius ratione apprehendit illud quod ratio dicitur. Et ideo si illud apprehendatur ut directe sub praecepto cadens peccat mortaliter omittendo illud quod conscientia dicitur, etiam si sit veniale vel indifferens. Si autem apprehendatur ut non directe cadens sub praecepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed praeter eam, & ideo non peccat mortaliter sed venialiter, vel nullo modo. Sicut quando conscientia dicitur alicui quod bonum est facere aliquid opus consilij, si non facit non peccat, quia non apprehendit illud ut bonum debitum & necessarium ad salutem & praecepto subiaccens. Hec ille. Per omnia similiter in proposito. Ad quartum dicitur quod in casu argumenti haereticus non facit proprie secundum suam conscientiam, quia conscientia eius non dicitur solum quod in hoc casu bonum sit non iurare, sed dicitur quod in nullo casu, nec pro quacunque necessitate vel utilitate sit iurandum. Et ideo tunc solum proprie agit secundum suam conscientiam quod proponit & vult firmiter non iurare in aliquo casu. Et coartat quod tale velle est peccatum mortale, unde cum dicimus quod agens secundum conscientiam erroneam peccat intelligimus sic quod actus voluntatis conformis rationi erroneae malus est, & in illa forma proponit quaestione S. Tho. prima secundae q. 19. ar. 6. vtrum voluntas concordans rationi erranti sit bona. Ad quoniam dicitur quod verum concludit, sed non contra nos. Unde S. Tho. prima secundae ubi supra sic dicit. Quaestio qua quaeritur, vtrum voluntas concordans rationi erranti sit bona, eadem est cum quae quaeritur, vtrum conscientia erronea liget.

Tex. com. p. 1.

Praeceptum non ligat nisi per scientiam, vel debitum scit di. De eodem infra ad quatuor & ad arg. impede.

Profundissima doctrina

Haereticus qui facit secundum Conscientiam.

Quis actus dicitur potest induci fecerit.

get. Hec autem quae dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra quod ignorantia quandoque causat inuoluntarium, quandoque autem non. Et quia bonum & malum morale consistit in actu in quantum est voluntarius, manifestum est quod illa ignorantia quae causat inuoluntarium tollit rationem boni & mali moralis, non autem quae inuoluntarium non causat. Dictum est autem supra quod ignorantia quae est aliquo modo voluta siue directe siue indirecte non causat inuoluntarium. Et dico ignorantiam directe volutam voluntariam, in qua actus voluntaris fertur, indirecte autem propter negligentiam ex eo quod aliquis non vult scire illud quod scire tenetur. Si igitur conscientia errat errore voluntario vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiae non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causat inuoluntarium proveniens ex ignorantia alicuius circumstantiae absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiae excusat ut voluntas concordans rationi erranti non sit mala, puta si ratio errans dicitur quod homo tenetur ad vxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur. Si autem ratio errat in hoc quod credit aliquam mulierem submissam esse vxorem suam, & ea petente debitum velit eam cognoscere, excusatur voluntas eius, ut non sit mala, quia error iste procedit ex ignorantia quae causat inuoluntarium & excusat. Hec ille. Ad argumentum in oppositum quaestione respondet S. Tho. prima secundae q. 74. arti. 5. in solutione primi argumenti ubi sic ait. Dicendum quod illa ratio procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium respectu proprii obiecti, & hoc quando est defectus cognitionis eius, quod quis non potest scire. Tunc enim talis defectus non est peccatum, sed excusat a peccato, sicut patet in his quae per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest & debet scire, non omnino excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum, defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires temper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui homo potest occurrere per proprium actum. Hec ille. Et haec de quaestione sufficiant. Benedictus Deus Amen.

D I S T I N C T I O X L .
Q V A E S T I O I .

Vtrum aliqua actio humana possit esse indifferens ad bonum & malum morale.



IRCA quadagesimam distinctionem secundi sen. Queritur vtrum aliqua actio humana possit esse indifferens ad bonum & malum morale. Et arguit quod sic. Nulla species est quae sub se non contineat vel continere possit aliquod indiuiduum, sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut leuare festucam. Et beatus Augustinus dicit in lib. de sermone domini in monte quod sunt aliqua facta media quae possunt bono vel malo a quo fieri, de quibus temerarium est iudicare: ergo sub his speciebus poterit inueniri aliquis actus indiuidualis indifferens. In oppositum arguitur sic, quia priuatiue opposita sic se habent circa subiectum aptum natum quod alterum eorum inesse de necessitate, sed bonum & malum opponuntur priuatiue, actus autem moralis susceptivus est bonitatis & malitiae: ergo omni actui morali necesse est alterum inesse. In hac quaestione erunt tres articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo obiectiones. In 3. solutiones. Quantum ad primum articulum sit prima conclusio. Nullus actus humanus secundum indiuiduum consideratus est indifferens, licet aliquis actus humanus secundum speciem sit indifferens. Hanc ponit S. Tho. de malo q. 2. ar. 5. ubi sic dicit. Actus moralis praeter bonitatem & malitiam quam habet

ex sua specie potest habere aliam bonitatem & malitiam ex circumstantiis quae comparantur ad actum morale sicut accidentia quaedam, sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis sine quibus non potest esse, ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse indiuiduum. Non enim de ratione hominis est esse album vel esse nigrum vel aliquid huiusmodi, impossibile est tamen aliquid hominem singularem esse quin sit albus vel niger vel aliquid huiusmodi. Sic igitur loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur possunt dici boni vel mali ex genere, sed bonitas vel malitia quae est ex circumstantiis non conuenit ei secundum suum genus vel speciem, sed indiuiduis actibus talis bonitas vel malitia conuenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens, quia actus moralis speciem habet ex obiecto relato ad rationem vel secundum ordinem ad rationem. Est autem aliquod obiectum quod importat aliquid conueniens rationi, & facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum. Aliquod autem obiectum est quod importat aliquid discordans a ratione sicut tollere alienum, & hoc facit esse malum ex genere, quod dicitur vero obiectum est quod neque importat aliquid conueniens rationi, neque aliquid ratione discordans, sicut lenare festucam de terra, vel aliquid homini. Et huiusmodi actus dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diuiserunt tripartite dicentes quosdam esse bonos, quosdam malos quosdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum indiuiduum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat quae ipsum rectum faciant vel indirectum. Si non fiat quod oportet, quod oportet, & ubi oportet, & sicut oportet, & cetera huiusmodi, actus est ordinatus & bonus. Si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus & malus. Et hoc maxime considerari oportet in circumstantiis finis. Quod non fit propter iustitiam necessitatem, vel propter pietatem utilitatem laudabiliter fit, & bonus est actus. Quod autem caret iusta necessitate & pia utilitate ociosum reputatur secundum generis. Ociosum autem verbum est peccatum, & multo magis factum, ut enim Math. 12. Omne verbum ociosum quod dicitur, quod locuti fuerint homines reddet de eo rationem. Sic ergo bonus actus & malus ex genere sunt opposita mediata, & est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens, bonum autem & malum ex circumstantiis sunt immediata, quia distinguuntur secundum oppositionem affirmatiuam & negatiuam. Per hoc quod est secundum quod oportet, & non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum & malum est proprius actus singularis, & ideo nullus actus humanus singularis est indifferens. Et dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si non sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut conficatio barbae, aut aliquid huiusmodi, huiusmodi actus est extra genus moris, unde non participat bonitatem vel malitiam moralem. Hec ille. Simile ponit prima secundae, q. 18. ar. 8. & 9. Item secundo sent. dist. praesenti q. prima ar. 5. Ex quibus potest sic argui pro vtraque parte conclusionis. Et primo quidem quod aliquis actus in specie consideratus sit indifferens arguitur sic. Nullus actus cuius obiectum nec conuenit nec discordat rationi, habet ex sua specie bonitatem vel malitiam morale, sed multi actus humani sunt huiusmodi, igitur nullus talis ex sua specie habet bonitatem vel malitiam moralem, sed ut sic est indifferens. Quod autem nullus actus in indiuiduo consideratur sit indifferens arguitur sic. Nullus actus secundum suas circumstantias conueniens recte rationi aut discordans a recta ratione est indifferens, sed quilibet actus humanus est huiusmodi, igitur nullus talis est indifferens. Secunda conclusio. Nullus actus humanus secundum indiuiduum consideratus in habente gratiam est indifferens ad meritum & demeritorium. Hanc ponit Sanctus Thomas de malo ubi supra in solutione septimi argumenti, ubi sic dicit. Non omnis actus procedens a voluntate informata charitate est meritorium si voluntas pro potentia accipiatur, alioquin peccata venialia essent meritoria quae committuntur interdum habentes charitatem, sed verum est quod omnis actus qui est ex charitate meritorium est. Hoc autem simpliciter est falsum quod omnis actus qui non est ex voluntate

Ociosum quod est vide hic.

Non, omnis actus habens gratiam est meritorium nec omnis non habens demeritorium.

Quomodo quisque tenetur conformare voluntatem suam voluntati diuinae.

luntate informata charitate sit demeritorius, alioquin illi qui sunt in peccato mortali in quolibet suo actu peccarent, nec eis quae sunt sine charitate non esset consulendum quod interdum quicquid boni possent facerent, nec opera de genere bonorum ab eis facta disponent eos ad gratiam, quae omnia sunt falsa. Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati diuinae quantum ad hoc quod velit quicquid vult Deus esse secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones & precepta, non autem quantum ad hoc quod ex charitate velit, nisi secundum illos qui dicunt quod modus charitatis est in precepto, quae quidem opinio aliquo modo vera est, alioquin sine charitate posset quis legem implere quod est pelagianae impietatis. Nec tamen vera est omnino, quia sic aliquis charitatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod falsum est. Vnde modus sub necessitate precepti in cluditur secundum quod preceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae. Vnde qui honorat parentes non habens charitatem non meretur vitam aeternam, sed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis actus humanus est singularis consideratus est meritorius vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus, & hoc dico propter eos, qui charitatem non habent, qui mereri non possunt, sed in habitibus charitatis omnis actus est meritorius vel demeritorius ut in obijciendo probatum est. Haec ille. Quae autem sit probatio vltimi dicti patet per argumenta, vnde in 1. loco arguit sic. Ad hoc quod aliquis actus sit meritorius in habente charitatem non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem qui habitu referatur in Deum sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum emat equum nihil actu cogitans de Deo, sed solum de via quam iam in Deum ordinauerit, hoc est ei meritorium, sed constat quod ille qui charitatem habet, se & omnia sua ordinat in Deum cui inharet ut vltimo fini, ergo quicquid ordinat vel ad se vel ad aliud quodcumque sui merito agit et in actu de Deo non cogitet, nisi impediatur per aliquam inordinationem actus qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quia peccatum sit saltem veniale, ergo omnis actus habens charitatem vel est meritorius, vel est peccatum, & nullus est in differens. Sed dicitur inquit, quod potest esse actus non meritorius, nec tamen inordinatus, ex hoc solo quod aliquis negligenter, & ex quadam subreptione non prompte refert in finem conuenientem. Sed contra ipsa negligentia peccatum est vel mortale vel veniale. Peccata etiam quaedam venialia ex subreptione fiunt, ut patet praecise in primis motibus concupiscentiae, ergo per hoc non excluditur quin sit peccatum veniale. Praeterea glossa Augustini dicit prima conclusio 3. quod lignum fenem stipulam edificat qui rebus concessis inharet magis quam debet, sed qui lignum fenam stipulam edificat peccat, alias non puniretur igne, igitur qui inharet rebus concessis magis quam debet peccat, sed qui cumque agit inharet rebus concessis, vel non concessis. Si non concessis peccat. Si concessis magis quam debet inharet, similiter peccat. Si enim quod debet bene agit, & si est in charitate meretur, ergo omnis actus humanus est bonus vel malus & nullus est in differens. Et vltimus in habente charitatem est meritorius vel peccatum. Simile ponit secundo sententia prima in 4. articulo. 5. vbi sic dicit. Actus perfectus bonitatis cuius non est susceptibilis efficaciter merendi nisi in eo qui habet gratiam, & ideo in eo qui gratia caret in differens est ad meritum vel demeritum, sed in illo qui gratiam habet oportet meritoriu vel demeritoriu esse. Quia si est malus, est demeritorius, si est bonus, est meritorius, quia cum charitas imperet omnibus virtutibus, sicut voluntas omnibus potentibus, oportet quod quicquid ordinat in finem alium cuius virtutis ordinatur in fine charitatis. Et cum omnis actus bonus ordinatur in finem alium cuius virtutis ordinatur in finem charitatis ordinatus remanebit, & ita meritorius erit. Et sic comedere & bibere seruato modo temperantiae, & ludere ad recreationem seruato modo eutrapelie, quae medium tenet in ludis, ut dicitur 4. Ethic. meritorium est in eo qui charitatem habet, quia Deum vltimum finem vitae suae constituit. Haec ille. Ex quibus potest sic argui pro conclusione. Omnis actus humanus malus est demeritorius, & omnis actus humanus bo-

nus relatus in Deum virtualiter, & procedens a voluntate informata charitate est meritorius, sed quilibet actus humanus hominis existens in charitate se habet altero illorum modorum, igitur quilibet talis est meritorius vel demeritorius. Tertia conclusio. Vna & eadem actio potest successe esse bona vel mala. Haec ponit S. Thom. prima secundae q. 20. articulo 6. vbi sic dicit. Nihil prohibet aliquid esse vnum secundum quod est in vno genere, & esse multiplex secundum quod referatur ad aliud genus. Sicut superficies continua est vna secundum quod consideratur in genere quantitatis, et est multiplex secundum quod referatur ad genus coloris si partim sit alba, & partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquid actum esse vnum secundum quod referatur ad genus naturae, qui tamen non est vnum secundum quod referatur ad genus moris, sicut & e contra. Ambulatio enim continua est vna actus secundum genus naturae, potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris si mutetur ambulantis voluntas, quae est principiorum moralium actuum. Si ergo accipiatur vna actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus & malus bonitate & malitia moralis, si tamen sit vna vnitatem naturae, & non vnitatem moris potest esse bonus & malus. Haec ille. Et exemplificat in arguendo dupliciter. Primo namque arguit sic, motus est vnus qui est continuus ut dicitur quinto phy. sed vnus motus continuus potest esse bonus & malus, puta si aliquis continue ad ecclesiam vadens primo namque intendit vnam gloriam postea intendit Deo, feruire, ergo vnus actus potest esse bonus & malus, secundo quia secundum philosophum 3. phy. actio & passio sunt vna actus, sed passio bona, sicut Christi, & actio mala, sicut iudeorum sunt vna actus, ergo vna actus potest esse bonus & malus. Haec ille. Similia ponit secundo sententia prima in 4. articulo quarto. Ex quibus potest sic argui. Ille actus qui procedit ex bona & mala voluntate successe, & ordinatur ad malum & bonum finem successe, est bonus & malus successe, sed vna & idem actus exterior est huiusmodi, igitur talis potest esse bonus & malus successe. Item ille actus qui simul procedit ad diuersis voluntatibus vna recta & alia peruersa est simul bonus & malus, sed contingit de vno & eodem actu exteriori quod simul procedit ad talibus voluntatibus, igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra praedicta. Et quidem contra primam conclusionem arguitur contra Scotum. Quia secundum philosophum secundo Ethic. habitus iustitiae generatur ex operibus iustis non tamen iustitiae factus. Ille autem actus non est bonus moraliter, quia non est ex virtute, neque et malus moraliter. Similiter potest argui de actibus elicitis post virtutem, quia non vni necessitas quod voluntas habens virtutem semper vitatur ea necessario, sed solum quod occurrit passio ita vehemens quod subuerteret rationem, nisi vteretur virtute. Secundo arguit Durandus contra illud quod ponitur in probatione illius conclusionis de actibus ex sola imaginatione procedentibus. Quia vbi inuenitur dominium rationis vel voluntatis, ibi inuenitur genus moris, sed dominium rationis & voluntatis inuenitur non solum in actibus qui sequuntur rationem deliberantem, sed etiam in eis qui procedunt in quantum a ratione praeniri poterunt, alioquin in sensualitate nullum posset esse peccatum: ergo actus procedentes a sola imaginatione pertinent ad genus moris, quia subsunt imperio rationis in quantum ab eo possunt praeniri, & sic per consequens sunt susceptivi bonitatis & malitiae moralis, cuius oppositum assumit probatio pro fundamento. Contra secundam conclusionem arguitur sic Scotus. Quia supposita bonitate moralis meritorium est ex relatione ad finem debitum, quae relatio sit, a charitate ibi existente, potest autem a charitate referri in debitum finem tripliciter. Vno modo actualiter, sicut cogitans actualiter de fine diligit illum & vult aliquid propter illum. Alio modo virtualiter sicut cum ex cogitatione & dilectione finis deuenit ad voluntatem huiusmodi entis propter finem vel ad finem, puta cum ex cognitione & dilectione Dei pertinet ad portionem superiorem portio inferior considerat talem actum, puta orationem esse assumentem, & postea illum exequitur volendo, non tamen tunc referendo

Argumenta Scoti & Durandi nullam habent probabilitatem

Contra secundam conclusionem arguitur sic Scotus vbi supra. Vtrum omnis actus habitus in habente gratiam sit meritorius, aut de demeritorius.

Futile illud argumentum.

Contra eandem arguitur Durandus vbi supra p. a. q. secunda

ferendo in finem, quia nec tunc actualiter cognoscitur, nec diligitur. Tertio modo habitualiter, puta si omnis actus referibilis in finem manens cum charitate, qui est principium referendi dicatur referri habitualiter. Triplici etiam modo potest dici actus non referri. Vno modo negatiue absolute, quia non referatur actualiter, nec virtualiter, nec habitualiter. Alio modo priuatiue, quia non est nam referri, sicut peccatum veniale, quia licet sit cum charitate, non tamen natum est a charitate referri in finem. Tertio modo contrarie, quia scilicet corrumpit principium referendi in finem scilicet charitatem ut peccatum mortale. De illis duobus modis vltimis certum est quod illi actus sunt mali scilicet peccatum veniale & mortale. De primis duobus certum est quod primum actus est meritorius & factis probabile est quod etiam secundum. Sed de duobus modis scilicet de actu qui tantum referatur habitualiter, & de illo qui non referatur negatiue, nec actualiter, nec virtualiter, nec habitualiter, dubium est, vtrum talis actus sit meritorius, vel si non, vtrum sit peccatum veniale, quia mortale poni non potest, aut si talis sit in differens. Si ponatur alterum duorum primorum membrorum, videtur quod homo existens in gratia continue meretur, vel peccat mortaliter, aut venialiter, quia multos tales actus elicit continue, qui non referuntur continue actualiter, nec virtualiter, secundum dictum modum probabile est ponere tales actus indifferentes, quia non habent sufficientem rationem malitiae pertinentem ad peccatum veniale, quia possibile est nulla deordinationem esse in eis, quo sufficiat ad rationem peccati. Non enim tenetur homo tentione necessitatis contra quam sit peccatum mortale, nec tentione minori contra quam sit peccatum veniale semper referre omnem actum suum in Deum actualiter, vel virtualiter, quia Deus non obligat nos ad hoc. Nec vbi esse in istis actibus sufficiens ratio bonitatis vt sint meritorii, quia non videtur minor ratio sufficere ad meritum quam virtualis, quae etiam non est hic, ergo multi sunt actus in differens non enim secundum esse quod habent in se, vel in specie naturae, sed etiam secundum esse quod habent in esse morali, & sunt indifferentes ad bonum meritorium & malum demeritorium non solum secundum speciem, quia vnum indiuiduum potest esse tale, & aliud tale, immo multi singulares actus libere elicit sunt indifferentes. Haec ille in forma. Contra eandem & ad idem arguit Durandus primo quia subiectum quod non est susceptivum habitus non est susceptivum priuationis, quae enim impossibile est lapidem esse cecum sicut esse videmem. Sed in non habente gratiam actus non est susceptivus efficaciter merendi, vt tu dicitur: ergo non est susceptivus demeriti. Hoc autem est falsum. Carens enim gratia demeretur mechando peierando, & huiusmodi faciendo: ergo aut propium subiectum meriti non est actus hominis habentis gratiam, aut meritum & demeritum non opponuntur priuatiue in quo fundatur vis probationis Sancti Thomae. Secundo sententia in hac materia. Secundo, quia ratio adducta de secundo sententia non probat sufficienter quod in habente gratiam omnis actus bonus moraliter sit meritorius. Licet enim charitas possit imperare omnibus virtutibus & earum actus ad finem charitatis ordinare, non oportet tamen quod semper ordinet, sed contingit habentem gratiam facere opus virtutis moralis, puta dare elemosynam pauperi ex naturali pietate, honorare parentes ex naturali equitate absque hoc quod ita referat in finem charitatis. Actus autem non est meritorius ex hoc quod ordinari potest in finem charitatis, sed ex eo quod ordinatur, quod non semper fit, vt statim dictum est: ergo contingit habentem charitatem facere opus bonum moraliter, quod tamen non est meritorium. Constat autem quod non est demeritorium, ex quo est bonum: ergo non est necesse omnem actum hominis habentis charitatem esse meritorium vel demeritorium, quare &c. Tertio, quia illa circumstantia quae est concomitans actum, & non informans nullam bonitatem vel malitiam ponit circa ipsam, sicut patet tam in bonis quam in malis. In malis quidem, quia infidelitas non ponit aliquam malitiam circa actum morale hominis infidelis, nisi quod ad actum aliquo modo ex inobedientia procedit. Tunc enim est conditio informans, & non solum concomitans. Similiter

hoc idem patet in bonis fortiori ratione, quia facilius contrahit actus deformitatem quam rectitudinem, & facilius est deficere quam recte agere. Propter quod si mala circumstantia concomitans non addit deformitatem, nec noua addit nouam bonitatem. Nunc autem est ita quod in habente gratiam & faciente opus bonum moraliter contingit quod gratia est circumstantia solum concomitans, & nullo modo actum informans, sicut cum aliquis solo dictamine rationis naturalis ductus reddit alteri quod suum est, ergo gratia nullam nouam bonitatem dat actui, non est ergo meritorius. Item nec demeritorius, cum sit bonus, ergo est indifferens. Quarto, quia si non est dare in habente gratiam actum indifferentem, hoc maxime videtur, quia actus virtutis moralis cum possit ordinari in finem charitatis si ordinari est meritorius, si vero non ordinatur & natus est ordinari ociosus est, & per consequens demeritorius. Sed hoc non valet, quia non omnis actus qui potest ordinari in aliquem finem si non ordinatur est ociosus, sed solum ille qui debet ordinari. Sic enim diffinitur ociosum quod natum est includere finem & non includit. Ex quo enim omne ociosum est malum, malum autem est carentia non cuiuslibet boni possibilis, sed possibilis & debiti, oportet quod solus ille actus dicatur ociosus qui non ordinatur ad finem ad quem debet ordinari. Quod autem in habente gratiam omnis actus virtutis moralis debeat semper ordinari ad finem charitatis non apparet propter duo. Primo quia licet quilibet tenetur vitare omne malum, tamen nullus tenetur facere omne bonum etiam sibi possibile. Alioquin quilibet teneretur ad opera supererogationis, quod non est verum. Tenetur ergo quilibet solum ad bonum cuius omisio est mala & meretur poenam, & illud est bonum mere debitum nihil habens supererogationis. Nunc ita est quod ordinare omnem actum virtutis ad finem virtutis in habente charitatem videtur esse supererogationis: ergo ad hoc nullus tenetur, maior patet ex dictis, minor declaratur, quia ordinatio cuiuslibet actus ad finem charitatis in eo qui habet charitatem per quam iam est sibi debita vita aeterna pertinet directe ad multiplicationem meritoria, & augmentum praemij essentialis vel accidentalis. Hoc autem non est necessitatis, cum sine hoc sit sibi debitum praemium, sed hoc est supererogationis, igitur &c. Secundo quia ad omne illud ad quod tenetur fidelis existens in gratia, tenetur fidelis qui est sine gratia, alioquin peccator ex culpa sua per quam amisit gratiam reportaret commo-dum de peccato suo scilicet de obligatione ab eo, ad quod erat obligatus dum esset in gratia, sed fidelis existens sine gratia non tenetur omnem actum bonum moraliter ordinare ad finem charitatis, alioquin peccaret honorans parentes, nisi hoc faceret propter vitam aeternam, quod nullus dicit: ergo nec ad hoc tenetur fidelis existens in gratia. Confirmatur quia sicut se habet incontinens & temperatus ad finem temperantiae, sic fidelis peccator & fidelis existens in charitate ad finem charitatis, sicut enim continens & temperatus conueniunt in recta ratione ostendente finem virtutis moralis, differunt autem in habitu inclinante, quem habet temperatus, & non incontinens, sic fidelis peccator & ille qui est in gratia conueniunt in fine ostendente finem vltimum, differunt autem in habitu inclinante quem habet vnus, existens in charitate, & non alius. Peccator, sed incontinens & temperatus equaliter tenetur actus suos dirigere & ordinare ad finem virtutis moralis: ergo fidelis sine gratia & cum gratia equaliter tenetur actus suos dirigere & ordinare ad finem vltimum, propter quod si ad hoc non tenetur ille qui est sine gratia sicut tu videtis concedere, nec ad idem tenetur alius qui est in gratia, & ideo si non semper referat non peccat. Contra tertiam conclusionem arguit Durandus probando quod idem actus in genere naturae & in genere moris potest successe esse bonus & malus, puta vna & eandem volitio numero, quia sicut se habet intellectus ad verum & falsum sic se habet voluntas ad bonum & malum, sed idem actus intellectus licet sit simplex & indiuisibilis, potest tamen successe esse verus & falsus, vt cum aliquis credit fortem ledere, qui in veritate sedet, & in eadem actuali credibilitate

Vtrum idem actus in genere naturae & in genere moris possit successe esse bonus & malus.

rate perfererat forte surgente falsum credit, ergo idem actus voluntatis simplex indivisibilis potest successiue esse bonus & malus. Nec valet si dicatur quod actus interior non habet successiorem, quia idem secundum idem potest successiue opposita recipere non per successiorem sui, sed per successiorem oppositorum circa ipsum, dummodo ipsum sic tale, quod contingat ipsum pluries sumere. Sicut idem corpus in eandem partem potest successiue esse calidum & frigidum. Actus autem voluntatis quavis sit simplex & indivisibilis, potest tamen pluries sumi, quia non solum habet esse per instans temporis, sed potest pluribus partibus temporis coexistere. Et ideo idem actus voluntatis potest successiue esse bonus & malus. Et hoc potest de facto contingere, sicut cum aliquis vult bona voluntate dicere missam, & ipso perseverante in eodem actu volendi interdicitur ecclesia ipso ignorante ignorantia quae eum non excusat, quia non adhibet diligentiam, quae in talibus adhiberi debet. In illo casu ille idem actus volendi qui prius fuit bonus, postea est malus, secus autem esset si interdicitur innotesceret ei. Tunc enim sicut mutaretur cognitio, mutaretur volitio. Haec ille in forma. Et in hoc secundus articulo, terminatur.

Quamvis ad tertium articulum respondendum est objectionibus praebitis. Ideo ad primum contra primam conclusionem negatur minor. Actus enim ex quibus generatur habitus virtutis & praecedentes virtutem sunt boni moraliter, licet non procedant ex habitu virtutis. Sufficit enim quod procedant ex recta ratione & recto appetitu. ad hoc quod sint moraliter boni, nec oportet quod sint cum tanta dilectione & promptitudine & firmitate sicut illi qui procedunt ex habitu virtutis, & de hoc S. Tho. prima secundae q. 100. art. 9. Ad illud quod arguitur de actibus elicitis post virtutem patet per idem, quia dato quod non eliciantur ex habitu, adhuc stat quod sunt boni moraliter. Unde Sanctus Thomas de virtutibus quaestione prima arti. 9. in solutione 3. sic dicit. Virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosus, & quodammodo non virtuosus. Actus enim praecedentes virtutem sunt quidem virtuosus quantum ad id quod agitur in quantum scilicet homo agit fortia & iusta, non autem quantum ad modum agendi, quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo, quo virtuosus agit scilicet prompte absque dubitatione, & delectabiliter absque difficultate. Haec ille. Simile dicit secundum sen. dist. 28. q. prima ar. primo in solutione argumenti 5. Ad arg. Dur. contra eandem dicitur quod actus ex sola imaginatione sine quacunque deliberatione procedentes sunt duplices. Quidam enim sunt quos imaginatio concomitatur, potiusquam causat, quae oriuntur ex dispositione qualitatium naturalium, vel si causantur ex imaginatione, non tamen tali quae a voluntate potuerit impediri, nec per consequens appetitus sequens, ut patet in imaginatione quae causatur ex necessitate in occursum alicuius obiecti, vel ex subita operatione phantasmatis, vel cum audio loquentem de materia venerorum, & tales sunt penitus extra genus moris, & de istis intelligitur dictum Sancti Thomae. Alij vero sunt quos imaginatio non solum concomitatur, sed causat, quae quidem imaginatio non sic subito & mere naturaliter causatur, quin potuerit impediri, vel ipsa vel appetitus sequens, & talis non est extra genus moris. Et de tali procedit argumentum. Ista distinctio potest fundari in dictis Sancti Thomae secundo sen. di. 24. quaestione tertia articulo primo, & secundo. Nam articulo primo sic dicit. Motus ut dicit philosophus est via in ens, unde in partibus animae motus proprie dicitur inclinatio in aliquid, & ideo quibus viribus inclinatio non convenit, eis proprie motus non attribuitur. Inclinatio autem est in appetitu qui movet in aliquid agendum, & ideo actus appetitivorum virtutum motus vocatur, non autem proprie actus apprehensivorum. Est autem in nobis triplex appetitus scilicet naturalis & sensitivus & rationalis. Naturalis quidem appetitus puta cibi est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatium naturalium dispositio, quibus vires naturales suas actiones exercent. Hic autem motus in nullo rationi subiacet. Appetitus autem sensitivus est qui ex praecedenti imaginatione, vel sensu consequitur, & hic vocatur mo-

tus sensualitatis. Appetitus autem rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis, & hic est qui dicitur motus rationis qui est a deo voluntatis &c. In sequenti vero articulo sic dicitur Peccatum ut ad praesentem considerationem pertinet non est aliud quam inordinatus actus ad genus moris pertinens. Nullus autem actus ponitur in genere moris, nisi habita consideratione ad voluntatem, quae est principium moralium, ut in sexto metaphysic. dicitur, & ideo ibi incipit genus moris, ubi primo dominium voluntatis invenitur. Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, & hi sunt actus deliberationem sequentes, quae rationi ascribuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus, qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodam modo voluntati subiaceant quantum ad hoc quod est impediri vel non impediri, & ideo inordinatio quae in his actibus contingit rationem peccati causat, tamen incompleta, & ideo in his actibus peccatum levissimum est & veniale, non mortale. Haec ille. Ex quibus infero quod triplex motus potest esse in appetitu. Unus sequens deliberationem, secundus sequens simplicem apprehensionem, qui potuit impediri, tertio procedens ex naturali dispositione vel apprehensione, quae nullo modo potuit impediri. Primus est perfecte moralis. Secundus imperfecte. Tertius nullo modo. Ad primum contra secundam conclusionem dicitur quod eius solutio patet ex praedictis. Nam in habente charitatem omnis actus moraliter bonus refertur in Deum, non quidem actualiter, nec solum habitualiter, sed virtualiter non tamen illo modo, quem exprimit arguens scilicet quod actus dicitur ex hoc solo virtualiter referri in finem charitatis, quia ex appetitu illius finis immediate peruenit est ad hunc actum, nec ideo quia ex tali appetitu immediate causatur sit iste actus, sed eo modo quo exprimit beatus Thomas in probatione conclusionis, quia scilicet habens charitatem prius quandoque retulit se & omnia sua actualiter in finem charitatis, nec postea habuit oppositam relationem in contrarium finem. Et postea omnia quae virtuosae facit propter se, vel sua sic in Deum relata, dicitur virtualiter in Deum relata. Et cum dicit arguens, quod Deus non obligat hominem ad referendum omnes actus suos bonos in Deum virtualiter, verum est ad illum sententiam quem arguens exponit. Sed quilibet tenetur se, & omnia in Deum referre virtualiter illo modo, quem Sanctus Thomas exprimit. Haec solutio habetur ex dictis Sancti Thomae secundo sen. dist. 38. quaestione prima articulo primo in solutione quarti argumenti ubi sic dicit. Ad hoc quod alicuius actionis finis sit Deus vel charitas non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel de charitate cogitet, nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum vel charitatem habeat, quia sic etiam actum peccati venialis aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est, sed oportet quod cogitatio prius fuerit de fine, quae est charitas vel Deus, & quod omnes actiones sequentes in hunc finem ordinaverit, ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus saluetur, ut patet in exemplo quod ponit Avicenna de artifice, qui si dum opus suum exercet semper de regulis artis cogitaret multum in opere impediretur, sed si cur prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur. Haec ille. Item distinctio. 40. quaest. prima articulo quinto, arguit sic in sexto loco. Opera non possunt esse meritoria nisi propter Deum facta, aut ergo ad bonitatem actus sufficit habitualis relatio in finem, aut exigitur actualis. Si sufficit habitualis, ergo si aliquis semel in anno referret omnia opera quae facturus est in illo anno in Deum, omnia essent meritoria, & ita facillima esset via salutis, quod est contra illud Marhei. septimo. Arca est via quae ducit ad vitam &c. Si autem exigitur actualis relatio operis in Deum, tunc nunquam posset esse opus bonum, nisi aliquis actu de Deo cogitaret. Si ergo nullus actus est indifferens, tunc omnis actus quem aliquis exercet de Deo non cogitans se-

Quis actus est debet in genere moris.

Actus charitatis informatus qualis est

Responsiones ad Argumenta

Malum & bonum quomodo opponantur.

Quilibet tenetur se & omnia sua aliquando actualiter referre in Deum et aliquis aliter.

In privatione oppositis quomodo inveniatur medium.

set malus & peccatum quod est valde durum, ergo necesse est aliquos actus esse indifferentes. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum quod non sufficit oino habitualis ordinatio actus in Deum, quia ex hoc quod est in habitu nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur, nec tamen oportet quod intentio actualis ordinis in finem ultimum sit semper coniuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proximum, sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem proximum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere. Tunc enim quicquid ad seipsum ordinat in Deum ordinatum erit. Et si queratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam querere quando oporteat habitum charitatis exire in actum, quia quando cumque habitus charitatis exit in actum sit ordinatio totius hominis in finem ultimum, & per consequens omnium eorum quae in ipsum ordinantur ut bona sibi. Haec ille in forma, ex quibus habetur praedicta solutio. Ad primum, dicitur primo quod probatio conclusionis nostrae non fundatur in dictis secundi sen. sed in alijs dictis superius allegatis, & ideo non cogimur sustinere illa, quae arguens impugnat. Dico secundo quod illa dicta vellemus sustinere, possemus dicere quod arguens non vadit ad mentem beati Thomae, quia Sanctus Thomas ubi allegatur, non dicit quod actus hominis carentis gratia non est susceptivus efficaciae merendi, sed dicit quod actus bonitatis civili perfectus non est sine gratia susceptivus efficaciae merendi. Et ideo arguens debet sic arguere si velit contra Sanctum Thomam procedere. Illud subiectum quod non est susceptivum habitus, non est susceptivum privationis, sed actus perfectus bonitatis civili in non habente gratia non est capax efficaciae merendi, ergo non est susceptivus demeriti. Et si sic arguat conceditur tota conclusio scilicet quod actus perfectus bonitatis civili in non habente gratia non est susceptivus meriti, quia sine gratia, nec demeriti, quia perfectus bonitatis civili. Unde Sanctus Thomas non dicit quod quilibet actus hominis sine gratia existens sit indifferens ad meritum vel demeritum, sed loquitur tantummodo de bono actu talis hominis. Unde verba eius sunt haec secundo, sen. dist. 40. quaestione prima articulo quinto. Nullus actus a voluntate deliberativa progrediens potest esse quin sit bonus vel malus, non tantum secundum theol. sed etiam secundum moralem philosophum. Et ulterius non potest esse aliquis actus a deliberativa voluntate procedens in habente gratiam, qui non sit meritorius aut demeritorius, sed tamen in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus, qui nec est meritorius, nec demeritorius, et tamen bonus vel malus, cuius ratio est, quia malum in quantum malum non opponitur bono nisi sicut privatio habitui. Sed oppositio contrarietatis est ex hoc quod illud supra quod fundatur talis privatio non comparatur secum aliquod bonum quod est simpliciter bonum. Et ideo immoderata delectatio adiungitur cum privatione boni, & sic mala dicitur. Si ergo in actionibus invenitur medium inter bonum & malum, hoc non erit nisi in quantum bonum & malum sunt contraria, vel in quantum malum est privatio boni. Non autem in quantum sunt contraria potest in eis esse medium, quod sit neque bonum neque malum. Dicuntur enim contraria secundum quod aliquid positive consideratur in utroque ex quo non potest sumi ratio mali. Unde pro hoc quod medium distat ab extremis in quantum aliquid positive ponit, non efficitur distans a ratione boni & mali ut possit dici neque bonum neque malum. Non enim ex eodem est in eis oppositio contrarietatis, & distinctio boni & mali. Sed primum est ex parte positionis in utroque secundum autem ex parte positionis in bono & privationis in malo. Si ergo sit medium inter bonum & malum in actionibus, hoc non erit nisi secundum quod malum privatione opponitur bono. Sed in privatione oppositis non invenitur medium nisi per hoc quod subiectum non est susceptivum habitus. Unde lapis qui visionis susceptivus non est, neque videns neque caecus dicitur. Et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum & malum, ut si aliquid est quod alicuius boni susceptivum non sit, nec op-

posita malitia sibi inerit, unde relinquitur indifferens. Hoc autem contingit dupliciter, aut per modum abstractionis quod dicitur univocale quid significat ut abstractum a differentijs, & contrarijs dividendum ipsum, unde in sua coëritate significatur ut indifferenter se habet ad utranque differentiam. Sicut animal neque significatur ut rationale neque ut irrationale, & tamen oportet omne particulare animal esse rationale vel irrationale. Et similiter est hoc. Si enim significetur actus in eo quod est agere, habet quidem bonitatem in quantum est ens, sed indifferenter se habet ad bonitatem vel malitiam moralem. Et similiter bonum ex genere indifferenter se habet ad bonum & malum ex circumstantia & sine, quamvis non invenitur aliquod bonum in genere particulare, quod non sit aliqua circumstantia vel habitum, & ad aliquem finem ordinatum, unde oportet, quod bonitatem vel malitiam contrahat. Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt omnes actus indifferentes esse in eo quod sunt actus. Et quidam dixerunt quod non omnes, sed aliqui, accipientes magis in speciali nomina actuum, quae non expriment aliquid, unde actus ad malitiam vel bonitatem determinetur vel materiam vel finem vel circumstantiam, sicut comedere coire & huiusmodi. Alio modo contingit hoc secundum quod aliquid particulare significatur deficit a susceptibilitate alicuius perfectionis, sicut lapis a susceptibilitate visus, & hoc modo aliqui actus qui deficient a susceptibilitate bonitatis morales dicuntur indifferenter. Actus autem est susceptibilis bonitatis morales secundum quod est humanus, humanus autem est secundum quod aliquatenus a ratione deducitur, quod contingit tantum in illis actibus qui imperantur a voluntate quae sequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequitur apprehensionem subiecti imaginationis, sicut coëritatio barbe vel aliquid huiusmodi, centur hoc modo indifferentes. Nullus autem eorum qui voluntate deliberatam consequitur erit indifferens, sed de necessitate bonus vel malus malitia vel bonitate civili. Sed tamen actus bonitatis civili perfectus non est susceptibilis efficaciae merendi, nisi in eo qui gratiam habet, & ideo in eo qui gratia caret, indifferens est ad meritum vel demeritum, sed in illo qui gratiam habet, oportet esse meritorium vel demeritorium, quia si est malus erit demeritorius, si est bonus erit meritorius. Haec ille. Ex quibus patet quod rationem talem intendit. In privatione oppositis non invenitur medium circa subiectum proxime capax utriusque, sed meritum & demeritum sunt privatione opposita, & subiectum capax de proximo utriusque est actus deliberatus hominis existens in gratia, igitur in actibus deliberatis hominis existens in gratia, nullus est actus deliberatus indifferens ad meritum & demeritum. Sed dices contra quia S. Tho. in illis verbis dicit, quod si aliquid est quod alicuius boni susceptivum non sit, nec opposita malitia sibi inerit. Sed secundum ipsum nullus actus hominis carentis gratia est susceptivus boni meritorij, ergo nulli talis inerit malum demeriti, quod illi bono opponitur. Item quia secundum illum modum arguendi nullus actus malus ex suo genere esset demeritorius, quia nullus talis est susceptivus boni oppositi. f. efficaciae meriti. Dicitur quod illa maxima debet sic intelligi. Quando cumque aliquis actus non est susceptivus alicuius bonitatis ex solo defectu alicuius extrinseci, & non ex intrinseca corruptione, vel ex repugnantia actus, ut sic etiam est susceptivus malicie oppositae, secus est de actu qui ex natura sua, vel ex aliqua partialitate ad speciem repugnat tali bonitati. Talis enim actus capax esse potest malicie, & non bonitatis oppositae. Et Sanctus Thomas loquitur de primo, & non de secundo, quod patet in exemplis suis. Nam actus subiectus imaginationis naturaliter causatus, & nullo modo impedibilis a voluntate non est capax bonitatis morales propter primam causam scilicet defectum extrinsecum deliberationis, & non propter secundam. lex repugnantia naturae actus ad talem bonitatem. Similiter actus bonus moraliter in non habente gratia est incapax meriti primo modo, & non secundo modo. Ulterius dicitur quod maior argumenti contra conclusionem inducti qua dicitur subiectum quod non est susceptivum habitus non est susceptivum privationis oppositae, & cetera, debet intelligi de subiecto cui non coërit Capreolus. 2. Sen. N n 4 nit

Esse indifferens ad bonum & malum contingit dupliciter.

Subiectum, quod non est susceptivum habitus non est susceptivum privationis oppositae, quis tenetur.

Actus ex sola imaginatione procedentes sunt duplices, & eorum alter est extra genus moris alter vero non.

Tolchra distinctio.

nit recipere habitum ex sola improportione subiecti ad habitum, & non ex intrinseca repugnantia subiecti, vel ex corruptione, modo præposito. Quia si generaliter intelligatur falsa est, vt patet de oculo cæco, & de corpore mortuo, & multis. Ad tertium negatur antecedens, & conceditur oppositum scilicet quod charitas non solum potest ordinare, immo si est vera charitas ordinat hominem & omnia quæ sunt hominis in Deum, ac per hoc omnes actus bonos ordinatos sicut in finem proximum in hominem vel in aliquid hominis virtualiter in finem suum refert. Quando autem hoc contingat, dicitur quod charitas aut infunditur adulto, aut paruulo. Si adulto tunc instanti infusiois & iustificacionis impi. adultus ille diligit Deum super omnia, & ordinat omnia sua in Deum. Si paruulo, tunc adueniente tempore quo potest vt perfecte ratione talis refert se & sua in Deum, aut peccat mortaliter iuxta imaginationem Sancti Thomæ in opera materia secundo sententiarum distinctione 42. quæstione prima articulo quinto in solutione septimi. Vbi sic dicit. Si aliquid est sufficiens ad excusandum maius peccatum multo amplius sufficit ad excusandum minus, sed imperfectio etatis excusat peccatum mortale, vt puer nondum habens vsu liberi arbitrij peccati mortalis reus non habetur etiam si actum faciat qui ex suo genere sit mortale peccatum. Vnde multo amplius excusat infantia ne peccatum veniale imputetur. Et ideo non potest esse quod homo venialiter peccet ante illud tempus quo vsurrationis habet, vt iam mortaliter possit peccare. Statim autem vt ad tempus illud peruenit vel gratiam habet, vel est in peccato mortali, quia si faciat quod in se est, Deus ei gratiam infundit, si autem non, peccat mortaliter, quia tunc tempus est, vt de sua salute cogitet, & ei operam det. Hæc ille. Hoc idem ponit in de verit. q. 28. ar. 3. in fol. 4. Sic enim arguens. 4. lo. dicit Homo in aliquo statu esse potest in quo sit adultus, & non habeat peccatum actuale sed originale tantum. In primo enim, instanti in quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subiectus est originali peccato, non tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit, quo reus peccati tenetur, nec iterum est reus omissionis, quia præcepta affirmatiua non obligant ad semper, vnde non oportet quod homo statim quo est adultus, præcepta affirmatiua obseruet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absq; omni actu, vt videtur. Hæc in argumento. Et respondens sic ait. Ad 4. dicendum quod illa positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod scilicet aliquis adultus habeat peccatū originale sine actu. Cum enim adultus esse incipit, si quod in se est facit, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali immunis erit, quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cum enim qui liber tenetur peccatum vitare, & hoc fieri non possit nisi præstituto sibi debito sine, tenetur quilibet cum primo lux mētis est compos, ad Deum se conuertere, & sic in eo sibi sine constituit, & per hoc ad gratiam disponitur. Hæc ille. Ad Quartum negatur minor. Nam gratia & charitas non solum cōcomitatur actus bonos secum elicitos, immo in format in quantum virtualiter dat eis ordinem ad vltimū finem. Nec oportet quod illi soli actus dicantur informati charitate, qui ex actuali appetitu finis charitatis eliciuntur, alijs pauci actus essent meritorij. Et quod dicitur de actu elicitō sola naturali pietate &c. non valet, quia si talis est moraliter bonus, oportet quod ordinetur proxime in aliquem finem virtutis, quem charitas retulit in Deum actualiter in speciali, vel in generali, ac per hoc virtualiter retulit illum actum ad suum finem. Ad quintum patet ex prædictis. Nam quilibet bonus actus debet ordinari virtualiter in finem charitatis. Et ad primam improbationem huius negatur minor. Nam licet ordinare actualiter omnem actum bonum ad finem charitatis sit opus supererogationis, tamē ordinare virtualiter omnem actum bonum ad finem charitatis est opus præcepti. De hoc Sanctus Thom. Secundo sen. distinctione præsentis, quæstione prima arti. quinto in solutione septimi sic dicit. Quod dicit Apostolus. Omnia in gloriam Dei facite, potest intelligi dupliciter scilicet affirmatiue vel negatiue. Si negatiue,

Homo ante vsurrationis non potest venialiter peccare.

sic est sensus. Nihil contra Deum facitatis, & hoc modo præceptum est, & sic præceptum hoc præteritur, vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit, vel per peccatum veniale, quod præter præceptum & præter Deum fit. Si autem intelligatur affirmatiue, hoc potest esse dupliciter. Aut ita quod actualis relatio in Deum sit coniuncta cuilibet actioni nostræ, non quidem in actu, sed in virtute, secundum quod virtus primæ ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut virtus finis vltimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis, & sic adhuc est præceptum, & contingit omissionem eius esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod actualis ordinatio in Deum sit actu coniuncta cuilibet actioni nostræ, & sic potest intelligi dupliciter. Vel distributiue vel collectiue. Si distributiue, sic est sensus, quancunq; actionem facitis melius est sciam in Deum ordinatis, & sic est consilium. Si autem sumatur collectiue sic est sensus, omnia opera vestra ita faciatis quod nullum eorum sit cuius actu in Deum ordinatis, & sic non est præceptum, nec consilium, sed est finis præcepti, ad quod per impletionem præceptorum peruenitur. Sic enim Sancti in patria actus suos in Deum referunt. Hæc ille. Et ad probationem primam minoris dicitur quod licet habenti charitatem iam sit debita vita eterna, tamen adhuc tenetur ad obseruationem præceptorū, quia illorum omisio esset damnabilis. Vnde probatio parum valet, quia si valeret, sequitur quod nullus habes charitatem tenetur aliquid actualiter, aut virtualiter referre in Deum, & potissime quia nulli constat quod habeat charitatem, aut quod sibi sit debita vita eterna ex aliquo habitu inexistente, aut merito præcedente. Vnde via durandi periculosa est. Ad Secundam probationem dicitur quod quilibet fidelis tam existens in gratia quam extra gratiam tenetur omnem actum suum deliberatum & moraliter bonum in Deum virtualiter referre, licet non actualiter, nec tunc quando producat actum, sed tunc vel prius modo superius exposito scilicet quando tenetur diligere Deum super omnia actualiter, quia sicut probatur secundo, sen. dist. 38. finis communis rectorum voluntas est Deus, charitas, & beatitudo, ita quod nulla voluntas est recta nisi tendat actu vel virtute in illum finem. Item Sanctus Tho. prima secunde q. 100. ar. 10. in solutione secundi sic dicit. Sub mādato charitatis continetur, vt Deus diligatur ex toto corde, & ad charitatem pertinet vt, omnia referantur in Deum. Et ideo præceptum charitatis homo implere non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum, sicut homo qui honorat parentes tenetur ex charitate honorare non ex vi huius præcepti quod est honorare parentes, sed ex vi huius præcepti diliges dominum Deum ex toto corde tuo. Et ad ista duo præcepta affirmatiua non obligantia ad semper, potest quis pro diuersis temporibus obligari. Et ita contingere potest quod aliquis implet præceptum de honoratione parentum, tunc transgrediat præceptum de omissione modi charitatis. Hæc ille. Ex quo patet quod in aliquo casu honorans parentes peccat mortaliter, non quidem, quia honorat parentes, sed quia omittit modum charitatis scilicet circumstantiam vltimi finis. Nec mirum, quia honorans parentes propter vanam gloriam aut alium finem non relatum in Deum actu vel habitu fruitur aliqua creatura, quod est summa peruersitas. Et forte de hoc pius dicitur in sequenti dist. Ad confirmationem patet per idem. Licet posset ad ista duo vltima dici quod habens habitum charitatis vel temperantię ad aliud tenetur quam carens illis. Nec sequitur quod ille qui perdidit ex sua culpa tales habitus reportet lucrum, immo maximum dānum, quod est non posse mereri in tali statu. Et hæc etiam solutionem tangit & approbat Sanctus Thomas, in prædicto arti. vbi recitat & approbat oppositionem dicens. Non quancunq; aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum peccat mortaliter, quia est præceptum affirmatiuum vt aliquis ex charitate operetur, & non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo habet aliquis charitatem. Hæc ille. Sic diceretur in proposito quod carens gratia non obligatur pro tempore quo caret, omnia virtualiter referre in Deum obligatione proxima, tenetur tamen obli-

Pulchra glossa verbum Apostoli.

ad argum. 1. co. & ad tertium Dur. contra secundā. ad arg. Dur. contra terciā.

Via Dur. periculosa est.

obligatione remota, in quantum tenetur se disponere ad charitatem qua habita tenetur omnia virtualiter referre. Immo in instanti infusiois omnia refert in Deum modo superius exposito. Sed prima solutio videtur securior & verior. Ad Primum contra tertiam conclusionem dicitur quod similitudo non est sufficiens, quia veritas & falsitas possunt successiue inesse eidem operationi & actui intellectus propter solam variationem & mutationem obiecti exterioris, actu nullo modo mutato in se. Sed malitia & bonitas non videntur sic posse succedere circa eundem actum voluntatis nullo modo variatum in se, quia vel manet idem dictatum rationis, cui conformatur actus voluntatis, vel aliud. Si aliud oportet quod varietur actus voluntatis, si manet idem dictatum, & cum eadem est virtutem vel falsitate manet eadem bonitas vel malitia voluntatis. Si autem manet idem dictatum, sed primo erat rectum postea non rectum, aut illa variatio potuit pendere a tali voluntate, aut non. Si non tunc manet eadem bonitas & malitia. Si sic, iam fuit ibidem quædam negligentia noua, & sic aliquid innouatum est in genere moris, nec actus voluntatis est idem saltem quo ad circumstantias modi vel temporis propter continuationem eius inordinatam. Conceditur tamen quod idem actus voluntatis in nullo variatur quo ad sui absolutū potest successiue esse bonus & malus, vt arguuntur probat. Ad argumentum contra quæstionem respondet Sanctus Thomas, secunde q. 18. ar. 6. in solutione primi, vbi sic dicit. Aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem potest esse multipliciter. Vno modo sic quod ex sua specie debeat ei quod sit indifferens, & sic procedit ratio, sed tamen nullus actus est sic specie sua indifferens. Non enim est aliquid obiectum humanum vel actus humani, quod non possit ordinari, vel ad bonum vel ad malum per finem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quod sit bonus aut malus, sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus vel niger. Potest enim albedo vel nigredo sit peruenire homini aliunde quam a principijs speciei.

DISTINCTIO XLI.

QVÆSTIO I.

Utrum quilibet actio hominis infidelis sit peccatum.



IRCA quadragesimam primam distinctionem secundi sentem. Queritur. Utrum quilibet actio hominis infidelis sit peccatum. Et arguitur quod sic, fides intentionem dirigit, sed nullum bonum est quod non sit ex intentione recta: ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

In oppositum arguitur sic. Quia Cornelio adhuc existente infideli dictum est quod accepte erant Deo elemosyne eius: ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua est bona.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quantum ad primum articulum sit talis conclusio. Non omnis actio hominis infidelis est peccatum nec culpa. Hanc ponit Sanctus Thomas, secunda secunde q. 10. ar. 4. Vbi sic dicit. Peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Vnde cum infidelitas sit peccatum mortale, infideles quidem gratia carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Vnde manifestum est quod infideles non possunt operari opera bona quæ sunt ex gratia. Scilicet opera meritoria, tamen opera bona ad quæ sufficit bonum naturæ operari possunt. Vnde non oportet quod in omni opere suo peccent, sed quancunq; operantur

aliquid opus ex infidelitate, tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu quem non refert ad fidei finem, venialiter vel mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest aliquem actum bonū facere in eo quod non refert ad infidelitatis finem. Hæc ille. Item secundo sen. dist. 41. q. 1. ar. 2. sic dicit. Sicut in rebus naturalibus vna perfectio alteri supradeditur, sic vt quædam res habeat vnam illarum, & quædam duas, & sic deinceps, ita etiam in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alij super additam, ex quarū vna quaque actus dicitur bonus. Et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quæ est secundum perfectionem illam. Verbi gratia. Omnis actus in quantum actus est habet quandam bonitatem essentialem secundum quod omne ens bonum est. Sed in aliquibus actibus super additur quædam bonitas ex proportionem actus ad debitum obiectum, & secundum hoc dicitur actus bonus ex genere, & vterius ex debita commensuratione circumstantiarum, dicitur bonus ex circumstantia, & sic deinceps quousque perueniatur ad vltimam bonitatem, cuius actus humanus est susceptiuus, quæ est ex ordine ad finem vltimum per habitum gratiæ vel charitatis. Et ideo actus illorum quia gratiam vel charitatem non habent hoc modo bonus esse non potest. Et hæc est bonitas secundum quam actus meritorius dicitur. Sed subtracto posteriori nihilominus remanet prius vt dicitur in lib. de causis. Vnde quauis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen alia bonitas vel virtutis politice vel ex circumstantia vel ex genere. Et ideo non oportet quod omnis actus eorum sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis. Sicut equus quamuis deficiat rationalitate quam habet homo non tamen ideo malus est, sed tamen habet bonitatem deficientem a bonitate hominis. Hæc ille. Ex quibus potest formari talis ratio. Illud quod non tollit nec impedit principia sufficientia ad producendum actum moraliter bonum, non tollit actum bonum vel potest stare cum actu bono, sed infidelitas non tollit nec homine principia productiua actus boni moraliter nec totaliter ea ligat aut impedit, igitur &c. Item arguit ibidem Sanctus Thomas. Non est consilium nisi de bono, sed infidelibus consilium vt aliqua de generatione bonorum faciant, ergo non omnes actus illorum sunt moraliter mali. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra prædicta. Vnde Greg. de arimino nititur probare quod nullus actus hominum simpliciter infidelium est bonus moraliter. Dico autem inquit simpliciter infidelium ad excludendum scismaticos & hæreticos & cathecuminos qui aliquo modo credunt, & aliquali fide cognoscunt Deū. Arguit igitur primo. Nullis talis actus sit ex dilectione Dei aut propter Deum vltimate cum ipsi non cognoscant ipsum esse propter se diligendum, & cetera propter ipsum, igitur nullus sit intentione recta, ac per hoc nec virtuosus seu bene moraliter. Hæc ratio quasi tota ponitur ad Aug. super Salmū. 67. de equippe sola bona opera dicenda sunt quæ sunt per dilectionem Dei. Hoc autem necesse est vt antecedit fides. Vt in ista non ab istis incipiat illa, quoniam nullus operatur per dilectionem Dei nisi prius credat in Deum. Item super Salm. 31. Nemo inquit computet bona sua ante fidem. Vbi fides non erat, bonum opus non erat, bonum enim opus intentio facit, intentionem dirigit fides. Secundo, quia si actus infidelium essent vere virtuosus, utiq; in eis essent vere virtutes. Nam ex virtuosis actibus virtutum habitus generantur, sed consequens est falsum secundum intentionem beati Aug. quarto contra Iulianum vbi per multa capitula probat oppositum. In ciuitate Dei etiam lib. 5. cap. 16. dicit quod consistere debet inter nos veraciter pios neminem sine vera pietate. sine veri Dei cultu veram posse habere virtutem. Et libro 9. ca. 4. dicit quod vere virtutes nisi eis quibus vera pietas inest, inesse non possunt. Insuper in libro de continentia circa finem ait. Nunquam enim continentiam quam munus Dei verissime dicimus dicturi sumus esse peccatum, absit a nostris cordibus tam detestanda

Contra prædicta arguit Grego. d. 38. q. 1. articulo 2. cor. tertio. Impugnando est quantum ad illum qui simpliciter infidelis, ad eum autem quantum ad hæreticum vel scismaticum, vel cathacuminum.

erit propter se rationabiliter diligi, cum ipsa sit minus diligenda eo quod summe diligendū est scilicet ipso Deo. Vnde apparet quod ut aliquod diligendū non possit rationabiliter diligi propter se naturalis causa videtur posse reddi prater hanc quia non est summe diligendum, igitur nullum non summe diligendum potest rationabiliter diligi propter se, secundo quia contra hoc tendit directe auctoritas Aug. 19. de civitate Dei c. 25. dicens Licet a quibusdam tunc vere atque honeste &c. ut supra in octavo arg. allegatum est. Quis autem dubitet quod si habitus vel actus qui virtuosus putantur sunt vere virtuosus, si non referuntur in aliud viciosum et sit tales actus propter se diligere non in aliud referendo. Secundo pro illo secundo fundamento arguitur sic. Oportet diligendum aliud a deo est diligendum finaliter propter Deum, igitur ois intentio qua aliquod diligibile aliud a deo diligitur propter se est vitiosa. Antecedens probatur quia quilibet homo & quilibet creatura rationalis debet ut ipsa sit recte ordinata & perfecte disposita ois actus suos ad unum finem vitimate ordinare, que constat non posse esse aliud quam illud quod est optimū & summe diligendum. Illud autem non est nisi Deus. Hoc et patet per Aug. in de moribus ecclesie, c. 5. ex precedentibus concludentem. Non arbitror cum de moribus & vita sit questio &c. ut supra, septimo arg. allegatum est. In primo et de doctrina Christiana c. 27. & 83. questionum q. 30. vult quod ceteris a Deo videndum est in Deum, consequentia patet, quia omni intentione qua aliud a Deo diligitur propter se, vel diligitur aliquid quod non est diligendum, & sic non est dubium ipsam esse vitiosam. Vel diligitur aliquid quod diligendum est propter aliud, & tunc non diligitur propter illud, ac per hoc caret aliqua circumstantia debiti finis. Ex quo et concluditur ipsa esse vitiosa. Tertio pro illo fundamento secundo arguitur auctoritate Aug. 9. de trinitate ca. 8. d. Non quod non sit amanda creatura, sed si ad creatorem referatur ille amor non iam cupiditas, sed charitas est. Tunc enim est cupiditas cum propter se amatur creatura, tunc non ventē adiuuat, sed fruentem corrumpit. Non est dubium autem quod talis cupiditas fruentem corrumpens est vitiosa. Quia vero propter se hic accipiat non propter aliud patet per illud quod dicitur, Sed si ad creatorem referatur &c. Et sic probatur esse secundum fundamentum scilicet quod ois intentio operantis qua aliquid aliud a Deo intenditur, propter aliud diligitur est mala & vitiosa. Tertium fundamentum est quod nulla est cuiuscumque operantis recta intentio nisi Dei propter se dilectio. Hoc iam patet ex dictis. Nam ois intentio est dilectio alicuius propter se, & si sit alicuius quod non sit Deus, ipsa est vitiosa, ut patet ex secundo fundamento, igitur si non est vitiosa, sed recta ipsa est dilectio Dei propter se. Ex quibus patet minor huius. 1. arg. quia cum infidelis non diligit verum Deum propter se, & oia propter ipsum, ipse non habet rectam intentionem ac per hoc nihil agit cum recta intentione, sed oia cum pervertita & vitiosa intentione. Vigesimo secundo, arguitur sic in eadem virtute. Quia nūquam sit aliquid ab homine virtuosus seu bene moraliter nisi fiat ex dilectione Dei actuali vel habituali infusa vel acquisita, licet infidelis nihil faciat ex tali dilectione, igitur &c. Antecedens probatur, quia nihil quod aliter fit, fit cum recta intentione, igitur &c. Assumptum patet, quia ut patet ex prædictis nulla est recta intentio nisi Dei propter se dilectio. Confirmatur assumptum principale per Aug. super psal. 67. d. Ea quippe sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Et in de spiritu & litera dicit. Non est fructus bonus qui de charitatis radice non surgit, quid autem est charitas nisi dilectio Dei propter se vel proximi propter Deum, quæ utriusque ex charitate procedit. Vigesimo tertio in eadem virtute arguitur sic. Nullus actus humanus est moraliter bonus nisi immediate tendat in Deum vel in aliud propter Deum ultimam actu vel habitu. Constat autem quod nullus actus infidelis est huiusmodi, igitur &c. Assumptum principale probatur, quia nullus actus est recta intentio, nec recta intentione factus, ut patet ex prædictis. Quod confirmatur auctoritate Augustini quæ est in libro de nuptijs & concupiscentia ubi scribit, & lib. 4. contra Iulianum ca. 7. recollit. Prædictum non veraciter dicitur, qui non propter Deum veram fidem con nubij servat uxori. Qui et ut ex præallegatis patet expresse dicit veras virtutes nul-

ADDITIO

las esse, si non in Deum finaliter referantur. Quinimo ad quicquid aliud sine non ad aliud quam ad seipsas finaliter referantur vicia esse. Item de moribus ecclesie cum conclusisset Deum esse in quem omnia referenda sunt, ut supra allegatum est, sequenti c. diffiniens ipsas virtutes morales ait. Temperantiam dicimus esse amorem se se Deo integrum incorruptum que servantem. Fortitudinem amorem esse omnia propter Deum facile perferentem. Iustitiam amorem tantum Deo servientem, & ob hoc bene ceteris que homini subiecta sunt imperantem. Prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediri potest. Ex quibus clare patet nullam esse virtutem, cuius actus non fiat finaliter propter Deum vitimate secundum sententiam Augusti, ac per hoc nec alium quem actum non propter Deum vitimate factum esse virtuosum. Hec Greg. Et in hoc secundus articulus terminatur. Vnquam ad tertium articulum respondendum est obiectionibus prælibatis quædam præambula præmittendo, quia enim omnia argumenta prædicta fundantur in hoc quod ad bonitatem moralem cuiuscumque actus requiritur relatio eius in Deum actualis aut habitualis. Sciendum est quod Thom. super hoc puncto, secundo sen. præsent. dist. q. 1. arti. 2. sic arguitur quare loco illud proprie dicitur malum quod caret aliqua perfectione quam natum est & debet habere, sed ois actus humanus in ultimum finem beatitudinis natus est referri. Cui ergo actus infidelium in ultimum finem non referatur in quem fides dirigit, videtur quod ois actus infidelium sit malus. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad quartum inquit dicendum quod non obligamur ad hoc quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum in quem non potest nisi fides dirigere, quia præcepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent. Et ideo non oportet quod actus infidelium qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum, sed solum pro tempore illo quo tenetur actum suum in finem ultimum referre. Hæc ille. Item secundo loco arguitur sic. Ois actus bonus est rectus, sed omnis actus rectus procedit ab intentione recta, cum ergo fides intentionem dirigit, videtur quod ubi non est fides actus bonus esse non possit. Ecce art. Sequitur responsio. Ad secundum inquit dicendum quod fides dirigit intentionem in finem ultimum sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum, & quia ille finis proximus est ordinabilis in finem ultimum, etiam si actu non ordinetur, ideo in infidelibus quorum actus per vim rationis in talem finem diriguntur potest aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate secundum quam actus est meritorius. Hæc ille. Ex quibus sequuntur sex. Primum est quod non est necessarium ad hoc quod actus humanus sit moraliter bonus & inculpabilis quod dum ille actus eicitur, actualiter referatur in ultimum finem, sed sufficit quod referatur de primo in aliquem bonum finem, secundum est quod ois actus humanus elicitus pro aliquo tempore quo elicitus tenetur diligere Deum super oia, & consequenter oia in ipsum referre virtualiter. Si pro tunc non referatur in Deum est peccatum & culpa vel coniunctus culpe omissionis. Hoc aut tempus est illud quo tenetur se disponere ad gratiam vel facere aliquid opus sibi præceptum a divina lege, tertium est quod ad bonitatem moralem actus humani ad quod homo lege divina non obligatur sufficit relatio in aliquem bonum finem proximum, dum tamen tam actus quam finis eius proximus sint referibiles in ultimum finem, quartum est quod infidelis potest intendere bonum finem, licet non vitimum finem rectum in quem sola fides dirigit, quintum est quod quilibet tam infidelis quam infidelis tenetur intentione proxima vel remota referre ois actus suos bonos in ultimum finem actu vel virtute, modo quo dicendum est in precedenti dist. non tamen ita quod talis relatio debeat esse circumstantia cuiuslibet actus boni, sed quia talis relatio debet præcedere vel concomitari quilibet actum bonum, sextum est quod quicumque virtus eliciens actum bonum moraliter non relatum in ultimum finem in quem fides sola dirigit actu nec virtute peccat actualiter vel prius peccavit, & adhuc est in peccato. Non tamen sequitur quod actualiter peccet, cum elicito illam actum.

Quo tempore tenetur quis se & oia sua referre in deum virtualiter. hoc in præter, ad primum artic. & ad quædam dist. contra secundam & dist. seq. ad septimum.

Ruina argumenti est hoc, Gambulim.

In infidelibus possunt esse virtutes morales, non in vitimate perfectæ seu merito De hoc videtur supra in prob. conclusionis infra ad ostensionem signi & pro secundum artic. in ipso arg.

actum. His præf. ppositis respondetur ad argumenta. Et ad primum quidem dicitur negando consequentiam, quia ad bonitatem moralem cuiuscumque actus non requiritur assistentia gratiæ habitualis nec fidei, aut charitatis, licet requiratur, ad bonitatem actus ultimam quæ est meritoria. Dicit vero Aug. intelligenda sunt de operibus bonis bonitate ultimata. Ad secundum dicitur quod in infidelibus possunt esse vere virtutes, non tamen complete nec perfectæ nec formæ. De hoc S. Tho. prima secundæ q. 65. art. 2. sic dicit. Virtutes morales prout sunt operantur boni in ordine ad finem qui non excedat naturalem hominis facultatem possunt per opera humana acquiri, & sic acquirunt sine charitate, esse possunt, sicut fuerunt in multis gentibus. Secundum autem quod sunt operantur boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem sic perfectæ & vere habent rationem virtutis, & non possunt humanis actibus acquiri, sed a deo infunduntur. Et huiusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dicitur est. n. quod alie virtutes morales non possunt esse sine prudentia. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus in quantum virtutes morales faciunt bene se habere ad quosdam fines ex quibus procedit ratio prudentie. Ad rectam autem rationem prudentie multo magis requiritur quod homo bene se habeat circa ultimum finem quod fit per charitatem quæ circa alios fines quod fit per virtutes morales sicut recta ratio in speculationibus maxime in diger primo principio demonstrabili quod est contradictoria non simul esse vera. Vnde manifestum fit quod nec prudentia infusa potest esse sine charitate nec alie virtutes morales quæ sine prudentia esse non possunt. Patet igitur ex dictis quod solæ virtutes infusæ sunt perfectæ & simpliciter dicendæ virtutes quia bene ordinant hominem ad ultimum finem simpliciter. Aliæ vero virtutes scilicet acquiruntur sunt virtutes secundum quid, non autem simpliciter. Ordinatur enim hominem bene respectu ultimi finis in aliquo genere, non autem respectu ultimi finis simpliciter. Vnde Ro. 14. super illud. Oportet quod non est ex fide peccatum est, dicitur gloria Aug. Vbi deest agnitio veritatis, falsa est virtus et in optimis moribus. Hec ille. Item secunda secundæ q. 23. ar. 7. sic dicit. Virtus ordinatur ad bonum, bonum autem principaliter est finis, nam ea quæ sunt ad finem non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut autem est duplex finis unus ultimus & alius proximus, ita etiam est duplex bonum, unum quidem ultimum & universale, & aliud proximum & particulare. Ultimum & principale bonum hominis est Dei fructio secundum illud. Psal. Mihi autem adhaerere Deo bonum est, & ad hoc ordinatur homo per charitatem, bonum autem secundarium & quasi particulare hominis potest esse duplex. Vnum quidem quod est vere bonum, ut pote ordinabile quantum est in se ad principale bonum hominis quod est ultimus finis. Aliud autem est bonum apparens, & non verum, quia abducit a finali bono. Sic igitur patet quod virtus vera simpliciter est illa quæ ordinat ad principale bonum hominis sicut etiam philosophus. 7. phy. dicit quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate, sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua vera virtus dici sine charitate in quantum ordinatur ad aliquod particulare bonum. Sed si illud particulare bonum non sit verum bonum, sed apparens, virtus est que est in ordine ad hoc bonum non est vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus avarorum prudentia, qua excogiant diversa genera loculorum, & avarorum iustitia quæ gratium damnorum metu continentur rapinam alienorum, & avarorum temperantia, quæ luxurie quæ nimis sumptuositas est cohibet appetitum, & avarorum fortitudo qua ut ait Horatius per mare pauperem fugiunt, per saxa per ignes, ut Aug. dicit 4. lib. contra Iulianum. Si vero aliquod bonum particulare sit verum bonum, puta conferentio civitatis vel aliquod huiusmodi erit quædam vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finem & perfectum bonum. Et secundum hoc simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest. Hæc ille. Et similia dicit in multis alijs locis. Ex quibus patet quod sine fide potest esse vera virtus secundum quid non simpliciter. Ad Tertium respondet S. Tho. secundo sen. in presenti dist. q. 1. arti. 2. in solutione pri-

mi. d. Cum dicitur, omnis vita infidelium peccatum est, non est intelligendum hoc modo quod omnis actus eorum sit peccatum, sed quia semper cum peccato vivunt, quia infidelitas est tale peccatum quo retento nullum aliorum dimittitur. Vel dicendum est quod loquitur de illis actibus ad quos ex sua infidelitate impelluntur, ut est adorare, idola vel abstinere a cibis prohibitis in lege quasi non sit licitum eis vesci. Et hoc videtur intendere Apostolus. Hæc ille. Similia dicit secunda secundæ q. 10. ar. 4. in solutione primi, ubi sic dicit, exponendo illam auctoritatem. Ad primum dicendum est quod verbum illud Apostoli intelligendum est, vel quia vita infidelium non potest esse sine peccato, cum peccata sine fide non tollantur, vel quia quicumque agunt ex infidelitate peccatum est. Vnde ibidem subditur, quia omnis infideliter vivens vel agens vehementer peccat. Hæc ille. Ad quartum & quintum dicendum est sicut ad primum. Ad sextum dicitur quod dictum Linconienis exponendum est sicut dicta Aug. vnde sumptum est. Et ad rationem quam facit dicitur quod non ois amor, quo non amatur illud quod est summe amandum est inordinatus aut vitiosus, aliis nulla creatura potest amari licite. Conceditur tamen quod ois amor quo non amatur Deus, nec procedit a tali amore, nec ordinatur ad finem talis amoris est peccatum vel cum peccato, quia quicumque caret amore Dei super omnia tam actu quam habitu est in peccato mortali, & per consequens ois actus in statu tali elicitus est cum peccato. Non tamen oportet quod quilibet talis sit in se peccatum, quia non oportet quod quilibet actus referatur actualiter in finem ultimum supernaturalem, nec habitualiter, nec virtualiter ad hoc quod sit moraliter bonus. Item ad rationem Aug. per Linconiensem recitatam. Dicendum est quod nullus habet veram virtutem simpliciter, & perfecte nisi sit iustus ex fide Christi, potest tamen habere virtutem veram secundum quid & imperfecte. Ad septimum conceditur prima consequentia, sed negatur secunda. Et ad primam eius probationem dicitur, quod per illa verba Aug. non habetur quod nihil recte fiat nisi referatur in Deum, nec quod omne opus non relatum in Deum sit non rectum & peccatum, aliis infidelis peccaret audiendo fidem Christi. Conceditur tamen quod nullus actus recte sit completa rectitudine nisi referatur in Deum, & fiat propter eum ultimam actualiter vel virtualiter. Ad secundam probationem consequentiam quæ fit per rationem negatur assumptum, quia sicut sepe dictum est relatio in ultimum finem. Deum non est circumstantia necessaria ad bonitatem moralem actus humani. Et ad probationem assumpti de pro auctoritate Aug. in de moribus ecclesie q. 6. mes Aug. est, quod quilibet debet referre seipsum & oia sua & ois actus suos in Deum actualiter vel virtualiter quadam universaliter & cõi relatione. Et quicumque virtus ratione non sic ordinat nec ordinavit oia sua in Deum est in peccato mortali, & omnia quæ facit in tali statu facit in peccato. Vterius dicitur quod ad bonitatem moralem actus incompletus de qua loquimur non est necessaria actualis aut habitualis aut virtualis nec in generali nec in speciali relatio vel ordinatio actus in Deum tanquam in ultimum finem, sed sufficit bonitas obiecti & circumstantiarum & finis proximi illius actus. Ad illud vero dictum Augusti. 4. contra Iulianum dicitur ut prius quod quicumque facit opus & non facit illud propter Deum actu, nec habitu, nec virtute peccat. i. est in peccato. Vnde sicut S. Tho. exponit illud. Ois infidelium vita peccatum est. i. cum peccato, sic exponenda sunt omnia similia. Ad illud autem quod ibi adducitur de virtutibus responsum est superius, ubi visum est quod virtutes sine charitate sunt vere & quod non. Ad illud vero dictum Augusti. quod dicit quicumque boni sit ab homine, & non propter hoc fit propter fieri vera sapia præcipit &c. dicitur quod illud importat solutionem suam. Conceditur, quod omnis actus non factus propter, quod præcipitur fieri peccatum est. Itaque quod ois actus habens finem non rectum peccatum est sicut dicunt verba Aug. Sed tamen non est contra nos, quia Deus non præcipit quod quilibet actus fiat propter Deum, & sit circumstantia actus tali sine. Et similiter non ois finis alius a Deo est non rectus aut pervertus. Hic tamen advertendum est quod honorum operum vel actuum quidam sunt in precepto & quidam non. Quicumque autem facit opus cadens sub precepto pro tempore quo obligat ad illud, & non referat illud actualiter nec virtualiter

Oportet quod non est si deest caritas, quis tenetur.

virtualiter in Deum non solum est cum peccato, immo peccat pro illo tempore quo facit actum sibi tunc præceptum. Non quidem quia facit talem actum bonum, sed quia non refert illum in Deum, ita actus ille non est peccatum, sed omisio vel carentia talis ordinis in Deum est peccatum omisionis. Qui vero agit actum bonum non sibi pro tunc præceptum sine tali ordinatione in Deum est quidè cum peccato, sed non peccat nouo peccato omisionis aut cõmissionis. Ad octauum dicitur quod virtutes non relati in Deum sunt vitia per concomitantiam, quia sunt cũ vitijs, non autè vitia formaliter vel per essentiam, nisi forte sint tales habitus qui referantur finaliter & vltimate ad altud a Deo cũ contèptu Dei. Tunc n. tales habitus potius sunt vitia quàm virtutes. Sicut esset habitus ille qui inclinaret ad faciendũ opera iusta propter seipsa, & ad non referendum ea in aliũ finem vltiorem, & ad contènendũ oẽm vltiorem finem, & ad referendum oĩa in illum finem vltimate. Tales n. habitus fuerunt in multis gentibus contènentibus oẽm legè diuinam. Ad nonum dicitur quod nõ est mens Aug. q. Fabricius peccaret in hoc q. faciebat opera lege naturali vel diuina præcepta, ita q. impletio præceptio vel actus præceptus esset peccatũ. Non n. hoc dicit Aug. Sed faciendõ tales actus erat cum peccato, & non iter peccabat peccato omisionis quia tales actus nec actu nec virtute in Deum referebat, immo forte contènebat oẽm alium finè vltiorem ipsi actibus, vel forte ordinabat illos ad malũ finem. Actus autè boni erant licet deficienti bonitate. Quõ autem ipse Fabricius esset malus, clarum est q. in peccato originali mortali & actuali saltem infidelitatis & vanæ gloriæ. De veritate autè & falsitate suarum virtutum, & aliorum gentiliũ dictum est prius. Ad vicesimum conceditur antecedens scilicet quod ad hoc quod actus humanus sit moraliter malus sufficit q. crearet circumstantia finis debiti. q. non ordinetur ad illum finè ad què dèt ordinari, nec requiritur q. ordinè ad malũ finè. Sed ex illo antecedente nõ inferitur q. quilibet actus infidelis sit malus, quia multi sunt actus eorum, qui licet nõ ordinentur in Deum vltimate, ordinantur tñ in finem alium debitũ, puta bonum virtutis, nec carent circumstantia debiti finis, quia vt dictum est operari propter Deum vel relatio in Deũ nõ est circumstantia necessaria bonitati moralis actus. Ad illa autè quæ ibi adducuntur de ordinantibus actus suos vltimate in famam honorè vel diuitas &c. dicitur q. actus ad tales fines vltimate ordinati sunt vitiosi, non quia ordinentur in malum finè, nec secundo quia non ordinantur in Deum, sed tertio, quia non ordinentur in finè sufficientem ad quem debent ordinari, puta bonum virtutis vel conseruatio boni communis aut huiusmodi. Nam nullum temporale est sufficiens finis actus virtutis, cum finis debeat esse potior his quæ sunt ad finem, vel æque bonus. Ad vndecimum negatur minor. Et ad probationem eius dicitur quod primum fundamentum ibi positum est verum, sed secundum & tertium sunt falsa, secundum quidem falsum est, quod dicitur quod oĩa intentio operantis qua aliud a Deo intenditur, i. propter se non propter aliud diligitur sit vitiosa. Et ad primam probationem illius fundamenti. Negatur antecedens, & conceditur oppositum. I. quod aliquid aliud a Deo est diligendum propter seipsum in vno sensu. Aliquid n. esse diligendum propter se potè dupliciter intelligi. Primo modo quia potè licite diligi sine relatione eius in vltiore finem, ita q. talis dilectio nõ erit mala nec culpabilis, secundo modo q. potè licite diligi sine relatione eius in vltiorem finem, & cum contentu cuiuslibet vltioris finis. Et quia est tale q. omnia alia diligenda sunt propter ipsum actum vel virtutem, ipsum vero non est propter aliud diligendum. Primo modo actus virtutis est diligendus vel diligibilis propter se, non autem secundo modo, sed solus Deus est diligendus vel diligibilis & dignus diligi propter se illo modo. Et tunc ad probationem illius negati negatur consequentia ibidem facta, quæ talis est. Nulla creatura est summe diligenda, igitur nulla creatura est propter se diligenda. Hæc enim consequentia non valet, accipiendõ propter se diligendum primo modo. Et ad probationem consequentiæ concedit consequens ibidè illatum. I. q. aliquid non summe diligendum potè rõnabiliter diligi propter se. Et ad huius consequentis

improbationem dicitur, q. responsio ibidem data bona est. I. operatio virtuosa est propter se diligenda, & q. propter illam possunt diligi vltimate alia quedam bona, puta diuitiæ fama honores, sic intelligendo q. talis dilectio qua diligitur actus virtutis propter se, & alia quædem propter ipsam sine relatione actuali vel habituali in vltiorem finem non erit peccatum. Semper tamen erit cum peccato mortali concomitante vel præcedente, quia quicunq. non refert actu nec virtute omnia diligibilia in Deũ est in peccato mortali, cum careat charitate. Et ad improbationem illius responsionis dicitur, quod causa quare peccunia honor vel gloria non sunt diligenda propter se, sed propter opus virtuosum nõ est præcise illa quæ ibi assignat. I. quia sunt minus diligenda quam illud, sed quia ex natura sua sunt ordinata ad illud, & recta ratio naturalis dicitur illa debere ordinari in illud, & non e contra. Ad primam confirmationem ibidem factam dicitur q. non per oĩa eodem modo se habet actus virtutis ad Deum, & fama & gloria ad actum virtutis, quia licet actus virtutis sit minus diligendus quàm Deus, sicut fama est minus diligenda quam actus virtutis, tamen in alijs est dissimile quia actus virtutis in se habet sufficientem bonitatem quare diligi debeat propter se, quia est vltima perfectio naturalis hominis, nec naturalis ratio dicitur euidenter ipsam debere referri in vltiore finem. Fama vero gloria & diuitiæ non habent in se sufficientem bonitatem qua propter se diligi debeant cum sint vel possint instrumenta vicijs & virtutis indifferenter, nec sint de intrinseca perfectione hominis, licet instrumenta perfectionis, & ratio naturalis dicitur talia non esse secundum se bona hominis. Ad secundam confirmationem dicitur quod non sola & præcisa causa quare aliqua operatio est propter se diligenda & omnes aliq. propter illam, est illa quæ ibidem assignatur scilicet quia illa est melior & diligibilior alijs, sed potius quia ratio naturalis dicitur q. alie non habent sufficientem bonitatem nec diligibilitatem sine relatione ad beatitudinem, ipsa vero beatitudo secundum dictamen rationis naturalis habet sufficientem diligibilitatem sine relatione ad vltiorem finem. Quia omnes actus virtutum etiam beatitudo via referenda sit in finem supernaturalem solum constat ex diuina reuelatione, & non ex dictamine rationis naturalis, & ideo contra dictamen rationis naturalis est diligere aliquas creaturas propter se, non autem diligere alias propter se. Ad secundam rationem principalem contra dictam responsionem, quæ fundatur in dictis Aug. dicendum est sicut dictum est ad octauum argumentum principale. Ad secundam probationem principalem secundum fundamentum dicitur quod antecedens ibidem assumptum potè habere triplicem sensum. Primus est q. omne diligibile aliud a Deo natum est diligi propter Deum, ita quod si sic diligitur bene diligitur. Secundus est quod omnis dilectio qua diligitur aliud a Deo, & non propter Deum est vitiosa. Tertius est q. omnis dilectio qua diligitur aliud a Deo & non propter Deũ actu vel habitu vel virtute est cum vitio. Primus & tertius sensus sunt veri. Secundus autem est falsus. Tunc ergo dicitur ad formam argumenti q. si antecedens sumatur in primo vel tertio sensu ipsum est verum, sed consequentia tunc non valet. Si autem intelligatur in secundo sensu, tunc ipsum negandum est, & consequentia bene valet. Et ad probationem antecedentis in sensu secundo dicitur q. homo dèt se & oĩa sua in Deum referre isto modo q. nisi hoc faciat tempore quo ad hoc tenetur mortaliter peccat, & post illud tunc oĩa quæ facit in & cum peccato facit. Sed non sic tenetur oĩa sua in Deũ referre, q. nisi hoc faciat, quilibet actus finis in tali statu elicitus sit peccatũ & culpa. Talis n. relatio in finem vltimũ & Deũ necessaria est ad hoc q. actus sit meritorius, sed non ad hoc q. sit moraliter bonus. Vel ad hoc q. acquiratur præmium, non autem ad hoc q. vitetur nouum peccatum. Secundo talis relatio est necessaria ad hoc q. actus sit perfecte elongatus a culpa scilicet q. nec sit culpa, nec concomitans culpã mortalem, non autem ad hoc q. actus sit fm se inculpabilis. Et ad auctoritatẽ Aug. in de moribus ecclesie superius dictum est, quia talis relatio est necessaria ad bonitatem agentis, non autem ad bonitatem actus de qua loquimur. Ad dictã vero eius de doctrina

Virtus potè si ne culpa diligit aliquo modo propter se, nõ autè aliud bonum temporale. Itè paulo ante.

Quis aduertat dicitur bonum

Omne diligendum aliud a deo est diligendum propter Deum, quia sensus.

Quomodo homo debet se, & vna in Deum referre.

doctrina christiana & 83. quæstionum dicitur q. ad fructum nem quam Aug. prohibet tanquam peruersam requiritur q. aliud a deo diligitur propter se secundo modo distinctionis positæ in principio solutionis huius r. argumenti. Illa n. fructio peccatum est. Si autem fructio dicitur dilectio alicuius propter se primo modo, tunc non semper fructio creaturæ est peccatum. Ad tertiam principalem probationem secundi fundamenti dicitur, q. amor quo creatura amat propter se secundo modo, meretur dici cupiditas cõtraria charitati, sed non omnis amor quo creatura diligitur propter se primo modo est cupiditas. Est tamen semper cum cupiditate, i. cum damnabili cõuersione ad creaturã, & cum auersione a creatore, quia q. aliquis nõ refert actus suos vel obiecta actuum actum nec habitu nec virtute in Deum, hoc est quia caret charitate. Nullus autem priuatur charitate nisi propter peccatum mortale. Ad probationes tertij fundamenti patet responsio ex iam dictis. Ad decimũ secundũ negatur antecedens. Et ad probationem eius dicitur, q. aliqua intentio qua non diligitur Deus propter se potè esse recta tali rectitudine de qua loquimur, quæ scilicet sufficit ad hoc q. actus humanus sit moraliter bonus, licet nõ meritorius, & tali rectitudine q. rectificat actum sed non agentem, & tali rectitudine qua facit actum inculpabilem, sed non tollit culpam moralem, immo stat cũ peccato mortali, ideo est rectitudo secundum quid, non autè simpliciter. Ad cõfirmationem dicitur q. in dictis verbis Aug. loquitur de bonitate perfecta & simpliciter, & non de bonitate deficiente & secundum quid. Ad decimũ tertium dicitur negando antecedens. Et ad probationem eius similitè negatur antecedens. Vnde arguens in omnibus prædictis argumentis suis accipit bonitatem & rectitudinem & similia, valde strictè, immo strictissime, nos autem largius. Nempe verum est q. nullus actus non relatus in Deum habet vel actu vel virtute est simpliciter bonus aut rectus, & idem dicendum est de dilectione & de intentione & similibus, cum quo stat q. multi tales actus sunt boni bonitate morali deficiente tamen & secundum quid quia vt dictum est non rectificat nec bonificat agentem, sed tantum modo actum, nec actum reddit penitus immaculatũ, quia fit cum peccato & macula. Ad illud autem quod additur de diffinitionibus virtutum datis ab Aug. dictum est supra, quia Aug. loquitur de virtutibus infusis, non de acquisitis, & de virtutibus veris omnimoda veritate, & perfectis & formatis, non autem de virtutibus veris secundum quid quæ pro tanto dicuntur virtutes, quia sunt habitus inclinantes ad bonum inclinatione non culpabili nec viciosa. Ad argumentum in oppositum quæstionis patet responsio per prædicta. Et hæc de quæstione sufficiant. Benedictus Deus. Amen.

DISTINCTIO XLII. QVAESTIO I.

Utrum actus exterior & interior sunt duo peccata vel tantum vnum.



IRCA quadagesimam secundã distinctionem secundã sen. quaeritur. Utrum actus exterior & interior sunt duo peccata, vel tantum vnum. Et arguitur quod sint duo, quia illa sunt plura peccata quæ opponuntur pluribus præceptis, sed actus interior & exterior opponuntur pluribus præceptis: ergo &c. Minor probatur, quia duo præcepta sunt, per quorum vnum prohibet actus exterior scilicet non furtũ facies, & per alterũ interior, vt est illud, non concupiscas rē proximi tui. In oppositum arguitur, quia pena respondet culpe, sed pro actu malo interiore & exteriore non imponitur nisi vna penitentia, igitur non est ibi nisi vnica culpa. In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponetur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones

Quantum ad primum articulum sit hæc prima conclusio. Actus interior & actus exterior sibi coniunctus in malis non sunt duo peccata, sed tantummodo vñ. Hanc ponit S. Tho. secundo. 2. 2. d. 42. q. 1. art. 1. vbi sic dicit. Cum vnum & ens conuertatur, oportet vt secundum id a quo habet res esse, iudicium de eius vnitate & multiplicitate accipiatur. Sicut in rebus naturalibus vbi res habet esse per formam, habet et vnitatem per formã, vnde oportet, q. diuersarum rerum sint diuersæ formæ, quamuis for falsis principium multiplicationis formæ sit diuisio materiæ, vt in his quæ tantummodo differunt numero, nihilominus tamen non possent esse pluralitas hominum nisi essent plures formæ humanæ, & sic de alijs. Sicut autè superior est ostensum actus non ponitur in genere moris nisi propter voluntatem scilicet secundum q. est a voluntate elicitus vel imperatus, & ideo fm voluntatis vnitatem est sumendum iudicium de vnitate eius quod in genere moris esse dicitur. Vnde contingit aliquid quod est vnum in genere naturæ consideratum, vt vnum motum continuũ esse plures fm q. ad genus moris retorqueretur si voluntas in actu varietur, vt quando bona intentione quis incipit, & male terminat. Et e contrario contingit esse plures actus secundum q. ad genus naturæ referuntur, qui tamen sunt vnum secundum q. in genere moris considerantur, vt patet in eo qui furatur, quia oēs actus eius qui ad finem furti ordinantur peccatũ sunt, cum mala intentione fiant, qui possunt esse valde multi, & nõ oēs cõputantur vt vnũ peccatũ, quia non habent rõnẽ peccati nisi fm q. per vnã voluntatẽ in vnũ peruersum finem ordinantur. Sic ergo distinguere oportet in proposito, quia cum quaeritur, vtrũ voluntas & actus exterior sint diuersa peccata, aut intelligitur de voluntate coniuncta actui interiori, aut de voluntate præcedente. Si de coniuncta, sic oportet q. peccatũ vnũ sit voluntas interior & actus exterior, quia non multiplicat actus voluntatis. Si autè de voluntate separata, sic est aliqd peccatũ, quia actus voluntatis multiplicatur. Quia n. explet actum exteriorẽ, et actum voluntatis iterat. Et oportet q. sint duo peccata non propter diuersitatẽ actus interioris & exterioris, sed propter diuersitatem duorum actuum interiorũ voluntatis. Hæc ille. Itè prima secundæ. q. 20. ar. 3. sic dicit. Actus interior voluntatis & actus exterior prout cõsiderantur in genere moris sunt vnus actus. Contingit autè q. actus qui est vnus subiecto hñe plures rõnes bonitatis vel malitiæ, & q. vnã tm. Sic ergo dicendum est q. q. actus est eadem bonitas vel malitia interioris actus & exterioris, & q. actus alia & alia. Sicut n. iam dictũ est, p̄dictũ dicitur bonitates vel malitiæ. Interioris actus & exterioris adinueniunt ordinantur, contingit autè in his quæ ad aliud ordinantur, q. aliquid est bonũ ex hoc solo q. ad illud ordinatur, sicut portio amara ex hoc solo est bona quod est sanatiua, vñ nõ est alia bonitas sanantis & portiois, sed vna & eadẽ. Q. vero illud quod ad aliud ordinatur hñt in se aliquã rõnẽ boni et præter relationẽ ad aliud bonũ, sicut medicina saporosa habet rõnem delectabilis præter hoc q. est sanatiua, sic ergo dicendum est, q. q. actus exterior dicitur bonus vel malus solum ex fine, & tunc est oĩno eadẽ bonitas vel malitia voluntatis, quæ per se respicit finè, & actus exterioris qui respicit finè mediante actu voluntatis. Quando autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundum se scilicet secundum materiam vel circumstantias, tunc bonitas actus exterioris est vna, & bonitas voluntatis quæ est ex fine est alia, ita tamen q. bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorẽ, & bonitas materiæ & circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut iam dictum est. Hæc ille. Item in solutione tertij argumenti sic dicit. Quando aliquid ex vno deriuatur in alterum, sicut ex causa agente vniuoca, tunc aliud est quod est in vtroq. sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, & calor calefacti, licet sit idem in sp̄e, sed quando aliquid deriuatur ab vno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum vnũ numero, sicut a sano qd est in corpore aialis deriuatur sanũ ad medicinam, & vrinam, nec est alia sanitas medicinæ & vrinæ quã sanitas animalis, quã medicina facit, & vrina significat, & hoc modo a bonitate voluntatis deriuatur bonitas

Virtutes in se delium sunt vitia, quis lenis.

Nullum bonum temporale est sufficiens finis actus virtutis. Itè ad 11. ff.

Optime distinctio.

nitus actus exterioris, & e contra scilicet secundum ordinem vnus ad alterum. Hæc ille. Ex quibus potest sic argui. Quocumque sunt vnus in genere moris habent eandem bonitatem & malitiam, sed actus voluntatis coniunctus actui exteriori, & ipse actus exterior sunt vnus in genere moris, igitur &c. Tunc sic. Quicumque actus habent eandem malitiam in numero sunt idem peccatū, & non plura, sed actus interior & exterior sunt huiusmodi igitur &c. Secunda conclusio. Actus exterior aliquā addit bonitatē vel malitiam super actum interiorē præcisē sumptū. Illā quā hēt ex termino proximo, aliquā autē non addit. Illā quā hēt actus interior ex fine, nunquā vero addit penā aut pmiūm essentialē actui voluntatis, si sit in se cōpletus. Hanc ponit S. Tho. secundo sen. dif. 40. q. 1. ar. 3. vbi sic. Actus inquit exterior & actus interior voluntatis hoc mō comparantur adinūc q̄ vterq; quodam mō est alteri caula bonitatis, & vterq; quantum in se est quandā bonitatē hēt quā dat alteri. Actus. n. exterior bonitatem habet ex circumstantiarum cōmensuratione s̄m quam proportionatus est ad finē hoīs consequendū, & quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut obiectum, inde est q̄ hanc voluntatē actus interior voluntatis ab exteriori habet, non quidē ex eo s̄m q̄ est exercitus, sed s̄m q̄ est intentus & volitus, quia s̄m q̄ est exercitus seruat actum voluntatis, sed quædam rō bonitatis consistit in actū interiori voluntatis s̄m se s̄m q̄ voluntas est dñā suorum actū, s̄m quā bonitatē actus habet rōnē meriti vel laudabilis, & hæc bonitas ex interiori actū in exteriorē actum procedit. Loquēdo ergo de illa bonitate quā voluntas præbet actui exteriori, actus exterior nihil bonitatis addit, dum mō voluntas æqualiter intenta sit. Hoc pro tanto dico, quia quidā actus sunt defectabiles, in quibus voluntas non pōt esse ita intensa ante actum sicut in actu, vt patet in actu fornicationis. Vnde nō æqualiter demeretur qui vult fornicari, & qui actu fornicatur, quia voluntas non pōt esse adeo perfecta ante actum, sicut est in actu. Quidā vero actus sunt difficiles, in quibus voluntas remittitur in actu, & in istis voluntas pōt esse magis perfecta ante actū quā in actu. Si autē loquamur de bonitate actus quā actus exterior s̄m se habet, sic actus exterior complet interiorē in bonitate vel malitia, sicut terminus motus complet motum. Cōparatur. n. ad voluntatem vt obiectum. Et quia ad p̄miūm essentialē ordinatur actus per primam bonitatem quam habet a voluntate prout liberaliter redditur & ex amore, ideo exterior nihil adiungit ad p̄miūm essentialē. Tantum. n. meretur qui habet perfectā voluntatem faciendi aliquid bonum quā si faceret illud, & si facit vnum actum quam si faceret multos voluntate æqualiter manente. Ad p̄miū autē acciden tale ordinatur per bonitatem, quæ est ipsius actus exterioris s̄m se, & ideo actus exterior adiungit aliquid accidentale, verbi gratia. Martyr inquantū exterius patitur penā, hēt victoriam de aduersarijs fidei, & ex hoc sibi aureola debetur. Similiter etiā aliquis ex hoc q̄ in actum exteriorē frequenter exit magis habilitatur ad bonum, & ex hoc seruat q̄ in charitate crescit. Similiter etiam per actum exteriorē punitur magis quam per voluntatem tantum, & ideo actus exterior adiungit in satisfactione, & similiter in alijs omnibus, quæ consequuntur actum exteriorē vt & secundum quod est exercitus. Hæc ille. Item prima secundum q. 20. arti. 4. sic dicit. Si loquimur de bonitate exterioris actus quam habet ex voluntate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem interioris nisi contingat ipsam voluntatem secundum se fieri meliorem in bonis, vel peiorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter. Vno modo secundum numerum, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine, vel malo, & tunc quidem nō facit, postmodum autem vult & facit. Tunc. n. duplicatur actus voluntatis, & sit duplex bonū vel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionē, puta cum aliquis vult aliquid facere bono fine, vel malo, semper propter aliquod impedimentum desistit, alius autem continuat motum voluntatis quousque opere perficiat. Manifestū est q̄ hmoi voluntas est diuturnior in bono vel in malo, & s̄m hoc est peior vel melior. Alio mō s̄m intentionē. Sicut enim quidam actus exteriores qui inquantum sunt dele-

Contingit voluntate secundum se fieri meliorem in bonis vel peiorem in malis tripliciter.

ctabiles vel penosi nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem q̄ quanto voluntas intensius operatur vel intendit bonum vel malum tanto est melior vel peior. Si autem loquimur de bonitate actus exterioris, quam habet s̄m materiam, & debitas circumstantias sic cōparatur ad voluntatem vt terminus & finis, & hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis, quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quōd consequitur finem, vel attingit terminum, vnde non est perfecta voluntas nisi sit talis quæ opportunitate data operet. Si vero possibilitas desit voluntate existente perfecta vt operetur si posset, defectus perfectionis qui est ex acta exteriori est simpliciter inuoluntarius. Inuoluntarius autem sicut nō meretur penam vel p̄miūm in operando bonū aut malum, ita non tollit aliquid de p̄miūo vel de pena, si homo inuoluntarie simpliciter desiciat ad faciendum bonum vel malum. Hæc ille. Ex quibus arguitur sic. Et primo pro secunda parte conclusionis, bonitas vel malitia actus interioris in nullo dependens ab actu exteriori æqualiter inest actui voluntatis non posito actu exteriori, sicut posito ceteris paribus ex parte actus voluntatis, sed bonitas vel malitia actus interioris quæ habet ex fine, in nullo dependet ex actu exteriori, igitur talis bonitas vel malitia æqualiter inest actui interiori in absentia exterioris sicut in presentia illius, & sic patet secunda pars conclusionis. Pro prima vero arguitur sic. Nullus motus non attingens terminum est æqualis bonitatis vel malitiæ cum motu attingente terminum quo ad bonitatem vel malitiam quæ sibi accidit ex presentia termini, sed actus voluntatis hæc ad actum exteriorē vt motus ad terminum a quo accipit aliquid bonitatis vel malitiæ, igitur plus habet de tali bonitate vel malitia in presentia actus exterioris quā in eius absentia. Pro tertia parte arguitur sic. Quod est simpliciter inuoluntarius non tollit voluntati completæ aliquid de pena vel p̄miūo essentiali, sed absentia actus exterioris est inuoluntaria in habente voluntatē completam ad agendū, igitur valis absentia non tollit aliquid de pena vel de p̄miūo essentiali. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primā arguit Greg. de ari. p̄bado q̄ actus interior & exterior sint duo peccata. Arguit igitur sic. Operatio exterior est peccatū, puta furtum, homicidium, adulterium, mendacium, & nō est illud peccatum quod dicitur voluntas mala quam cōcomitatur, sicut loqui falsum cum intentione fallendi nō est velle loqui falsum cum intentione fallendi, nec tractare rem alienam inuito domino, est velle tractare rem alienam &c. & ita de alijs. Et constat q̄ tale & tale velle sunt peccata, igitur velle quod est peccatum, & agere quod ipsum cōcomitatur sunt plura & distincta peccata, cuius oppositum dicit conclusio. Contra secundam conclusionem arguunt multi Scoti. Primo, quia glossa decreti de peni. dif. prima ca. sicut, exponens præallegatum verbum Aug. de lib. arbi. Non minus reus est &c. dicit. Re vera magis est reus, si opus adhibeatur, sed hoc quo ad sufficientiam æterni interius accipere, vel non minus id est nihilominus est reus, non quin plus peccet, si opus prosequatur. Quod probat ex hoc quod p̄hibetur est malum voluntatem in opus procedere. Secundo, quia illa conclusio videtur esse contra determinationem ecclesiæ damnantis errores Petri abaylardi. Inter illius enim articulos damnatos dicitur esse vnus, quo sic inquitur. Nos vero dicimus quod sola voluntas a Deo æternaliter remuneratur siue ad bonum, siue ad malum, nec propter opera peior vel melior efficitur hoc, nisi forte dum operatur in aliquo eius voluntas augeatur. Ex cuius sententiæ damnatione videtur esse tenendum, quod non sola voluntas remuneratur, & q̄ hoc propter opera exteriora efficitur peior vel melior. Tercio arguitur sic ratione. Si vera sit conclusio nō plus mereri videtur apud Deū volens sustinere martyriū pro Christo & actualiter sustinens, quam alius æquali voluntate volens sustinere, non tñ actu sustinens. Quod non est verū, quia pro actu martyrij datur aureola s̄m doctoris. Itē velle baptizari vel aliud sacramentū recipere, & que bonū & vile foret hoī sicut velle, & et cū hoc baptizari. Item

Cetera primā arguit Greg. 2. d. 42. o. 1. ar. 1. conclusio. ne quinta.

Cetera scđam arguunt Scoti. Et sic videtur recipi Greg. vbi supra contra septimam cōclusionem.

Item qui velle percutere vel occidere clericum, tātum peccaret, quantum alius, qui non solum velle, sed etiam occideret, quod est falsum. Tum quia occidens est vere homicida, alius vero nō. Tum quia iste incurrit excommunicatio nem vel irregularitatem, quas penas alius non incurrit, & quascunque penas alter pro voluntate occidendi incurrit vel meretur, incurrit iste & meretur. Hoc autem non effert iustum nisi ipse plus peccaret, & maioris penæ ipse dignus esset.

Quarto quia sequitur quod si duo homines volentes quendam occidere sagittarentur in vico alicuius ciuitatis, & qualiter adhibita, vel æqualiter neglecta cautela hinc inde de sedendo aliquem, & vnus superuenientem occideret, alter nullum, quia nullus occurreret, tantum peccaret ille qui neminem læsit, quantum alius qui superuenientem hominem interfecit, quod non videtur dicendum. Quinto quia cuiuslibet peccata pena debetur, ergo duob. peccatis maior pena debetur quam vni illorum tantum ex ipsis. Ex opposito enim consequentis clare videtur sequi oppositum antecedentis, ergo pro vtroq; s̄ voluntate & actu sequente cū sint duo peccata, maior pena debetur peccanti, ac pro hoc plus demeretur. Sexto, quia Aug. decimo tertio de trinitate 5. capitulo. dicit. Mala voluntate sola quilibet miser efficitur, sed miserio potestare, qua desiderium male voluntatis impletur, & sic male volēdo miser est, minus tamen esset si nihil eorum quæ peperam voluit habere potuisset. Sed istud vt arguit Scotus non potest intelligi de miseria penæ, quia desiderans & non potens habere quod desiderat plus habet de pena quam ille cuius desiderium impletur, igitur intelligitur de miseria culpæ, quæ præfuit in actu interiori malo. Contra eandem arguit Sco. per rationem. Et primo supponit, q̄ bonitas actus moralis est integritas eorum, quæ secundum rectam rationem operantis dicitur debere conuenire ipsi actui. Tunc sic arguit primo vbi est alia & alia integritas, ibi erit alia & alia moralis bonitas, sed alia est integritas eorum, quæ secundum dictamē recte rationis debent conuenire actui interiori, & eorū quæ actui exteriori, igitur alia bonitas moralis & per consequens in malis alia malitia moralis, & hoc sine priuatiue tantum siue contrarie, quia aliqua disconuenientia repugnant illis quæ debent conuenire, igitur &c. probatio minoris, quia recta ratio non dicit debere actui conuenire, quod est impossibile sibi conuenire, non autem actui interiori est possibile conuenire illud, quod actui exteriori conuenit, vel potest conuenire & hoc intelligendo de vtroque actu secundū suum esse reale, & de eo quod sibi conuenit secundum tale esse, licet actui exteriori, quatenus volitus est aliquo modo possit cōuenire denominationi, denominatione quadam id quod conuenit actui interiori. Secundo, quia actus interior & exterior sūt due entitates, ergo distinctæ bonitates, cum bonitas non distinguatur ab eo quod est bonum primo. i. cum bonitas actus non distinguatur ab actu cuius est bonitas non plus quam veritas a vero seu a proposito ne vel signo alio, quod primo dicitur verū. Distinctæ igitur sunt bonitates morales vel malitiæ actus interioris & exterioris, sed due bonitates meliores sunt in circumstantiis quam alia illarum solum, & sic de malitijs, igitur meliores sunt moraliter actus interior & exterior simul quam interior. Et hoc est etiam quod tangit Scotus, in deductione præcedentis argumenti. Potentiæ enim operatiue secundū eum actus interioris & exterioris nō sunt capaces actū eiusdem rationis, ergo alterius rationis ē actus exterior & interior, & per consequens bonitas huius distinguitur a bonitate illius, siue eius bonitas sit actus, seu eius integritas, de qua superius tactum est. tertio quia frustra videretur poni actus exterior, quod falsum est quia per solos actus interiores non sufficienter subueniretur pauperibus, nec frustra fuit mortuus Christus & passus, & tenet consequentia, ex quo per actus exteriores non crescit meritum nec demeritum. Quarto quia secundum sanctos Christi lanceatio erat nobis meritoria, & secundum eos inde sumptum efficaciam noua sacramenta, puta baptismus ex aqua, & eucharistia ex sanguine que profuissent de latere saluatoris dormientis, & tamē nulla tunc fuit interior volitio meritoria, quia nec tunc fuit anima saluatoris in statu merendi, nec ibi ē

sicut fit in alijs actibus communiter actus interior intenditur vel melioratur seu peioratur ex presentia vel positione actus exterioris, igitur quicquid accrescebat meriti ei at per additionem actus exterioris ad actus interiores qui præfuerant. Quinto. Omisio actus interioris & exterioris simul peior est & grauior quam alterius tantum, ergo & positio amborum simul melior est quam interiorum tantum: consequentia patet per illam regulam topicam. Illud est melius cuius oppositum est peius. Et patet per exempla quia enim Dei volitio est optima, ideo eius odium est pessima volitio. Assumptū probatur exemplo. Peius est enim pauperem in necessitate positum nec interius diligere, nec exterius subuenire, quā eum non diligere, & tamen sibi subuenire. Peius etiam est nec bene facere exterius, nec velle bene facere, quā alterum solum, igitur &c. Sexto. Duobus æqualibus in culpa & pena sibi debita infligi in purga. & dum viuere æqualiter disponentibus de bonis temporalibus pro animabus suis tribuendis, & sic mortentibus. si pro vno sunt elemosynæ & procurent orationes & missæ de bonis eius relictis per fideles executores, & non pro alio, tunc primus citius liberatur quā secundus. Alioquin superfluerent suffragia pro mortuis, & tamen per omnes actus suos interiores æqualiter liberari meruerunt, igitur opera illa exteriora ad dita, addunt accelerationem expeditionis a pena, & per consequens faciunt ad augmentū gloriæ saltem extensiuæ per durationem ap arte ante. Septimo. Mentiri est graue peccatum ex hoc quod mendacium tale est, sed illa grauitas non est tantum ex actu interiori quam exteriori simul, quia mendacium non potest esse sine actu exteriori, cum sit falsa vocis significatio cum intentione fallendi, igitur ex actu exteriori aggrauatur peccatum super actum interiorē. Octauo quia secundum Gregorium. vigesimo quarto moralium. Hoc inquit leuiatum vel vasa eius habere crebro proprium soletur, quod ad iniquitatis suæ cumulum ea quæ nequiter appetunt, expetunt implere posse. Cum autem fortasse infirmantur electi atque in desiderijs illicitis ruunt, hoc plurimum quæ diuino munere. in actu retinetur quod voluntatis miseræ nullos effectus inueniunt. Ex hoc arguitur ad propositum. Nono quia Casianus in libro Collationum, quædam inquit vitia consumari non possunt sine actu corporali vt castimargia & fornicatio, quædam autem possunt consumari sine vlla actione corporis, vt superbia. Hæc ille. Decimo quia quantumcumque in principio missæ quis velle celebrare, & verba sacramentalia proferre, nisi proferat illa, non consecrabit, & si vnus alius cum actu voluntatis remisiori verba debita proferret, consecraret. Plus igitur valent velle proferre verba & proferre, quā velle tantum illa proferre omnibus alijs existentibus paribus, igitur similiter in proposito.

Vndecimo quia vadens ex proposito ad Sanctū Iacobū & iter suum continuans, sed volitionem & propositum per distractionem varians & interrumpens, aut meretur aliquid per ambulationem suam dum totaliter distrahitur, & habet intentum, quia illud quod ibi additur de merito, non prouenit ex nouo merito per actus interiores, si non, igitur talis per tantum & totum laborem quem agit sic distractus nihil meretur, quod videtur inconueniens. Duodecimo. Non minus vt videtur actus exterior additus interiori absolute meritorio addit meritum quā exterior additus interiori conditionaliter addit meritum, sed in secundo casu crescit meritum per actum exteriorē vt potē si quis velle vt quicumque de nouo intraret ecclesiam ibi exaudiretur, sicut Salomon & multi sancti, vt Catharina, vt si Christus orasset, exauditus fuisset, quod si corpus suum mortuum laceraretur, tale bonum proueniret fidelibus suis: igitur pari ratione actus exterior additus interiori absolute meritorij, id est non dependenter ex talibus conditionibus addit meritum. Decimo tertio. Nam extra de hereticis, ad abolendam, excommunicatur quilibet qui aliter sentit de articulis fidei, & de præceptis decalogi, quā sentiat Romana ecclesia, sed ecclesia Romana sentit quod impossibile est hominem saluari sine fide: ista autem positio euacuat necessitatē fidei igitur &c. Assumptum patet, quia ponatur quod sint duo homines Capreolus 2. Sen. O o voluntarij

voluntarii ad credendum aliquem articulum, alter credit & alter impeditur ab actu, dicere igitur quod ille qui non credit tantum meretur sicut credens est destruerne necessitatem fidei, sed hoc videtur illa opinio dicere, igitur &c. Item videtur quod illa opinio aliter sentit de preceptis decalogi quam sentiat Romana ecclesia quia ponatur quod duo essent equalis voluntatis ad idolatrandum. vnus impeditur ab actu exteriori, & alter non, sed facit idolatriam: dicere igitur quod ille tantum peccat ut iste, est aliter sentire de primo precepto decalogi. i. quod non oportet illud preceptum fuisse datum. decimo quarto. Quia Christus a conceptione voluit redimere genus humanum. Si igitur illa voluntas sufficit, frustra ponebatur illa redemptio, si non, hoc est contra opinionem. Contra eandem arguit Aureolus. Primo suppono inquit quod bonitas moralis pensatur ex fine. Tunc arguo sic. Illud quod habet speciale & propriam rationem & modum tendendi in finem, habet propriam bonitatem moralem. Hoc patet presupposito quod actus dicitur moralis ex fine, & bonus moraliter in ordine ad finem. Igitur qui habent alium modum attingendi finem necessario habent aliam & aliam bonitatem moralem, & idem dico per oppositum de malitia, sed actus exterior habet alium & alium modum attingendi finem, quod probatur inducendo. Nam actus fortitudinis in effectu positus procurat & attingit bonum reipublice & ciuitatis, quod non attingit actus interior quantumcumque effectus. Sic etiam de martyrio, cuius finis est approbatio & testificatio veritatis fidei christianae. Et apparet quod aliter attingitur iste finis quo ad extrinsecos per actum exteriori positum quam per solum interiore. Similiter etiam in actibus malis idem patet. Magis enim offendit reipublicam & damnificat qui de facto perpetrat homicidium quam qui tantum perpetrat consensu & electione interiori. Secundo arguit, quia esse morale est esse voluntarium, sed actus efficacior interior & exterior sunt plura voluntaria. Habens enim actum interiore habet vnum voluntarium, habens autem cum hoc actum exteriori habet aliud voluntarium igitur &c. Tertio sic. Bonitas actus moralis consistit intrinsece in integritate propriarum circumstantiarum debitarum inesse ipsi actui. Tunc sic. Illi actus qui habent alias & alias intrinsecas circumstantias, habent aliam & aliam bonitatem ex concursu propriarum circumstantiarum, sed actus exterior habet alias & alias circumstantias dictatas a ratione de bere inesse ci alias a circumstantiis quas recta ratio dicit debere inesse tantum actui interiori: igitur &c. Maior patet ex secundo Ethic. Minor patet per experientiam & patet ex hoc quia actus exterior habet alium finem & alio modo attingit finem, qui est circumstantia principalis. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Offera eandem arguit Aut.

Ad arg. gr. contra primam conclusionem.

Excomparat ad alterum ut formam ad materiam, & ipso altero sit vnus sicut ex materia forma

Quantum ad tertium articulum respondetur obiectionibus prelibatis. Ideo ad primum contra primam conclusionem dicitur quod minor est falsa, quia dicitur quod actus exterior non est illud peccatum quod est actus interior, licet enim sit alius actus, non tamen est aliud peccatum, sed idem. Vnde Sanctus Thom. de malo questione secunda articulo secundo in solutione vndecima sic dicit. Omne quod comparatur ad alterum ut ratio eius, se habet ad ipsum ut forma ad materiam, vnde ex duobus fit vnum sicut ex materia & forma, & propter hoc color & lumen sunt vnum visibile, quia color est visibile propter lumen, & similiter cum actus exterior habeat rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis, & actus exterior coniunctus. Hec ille. Item secundo sententia distinctione. quadragesima secunda questione prima articulo primo arguit sic quarto loco. Multiplicato superiori multiplicatur inferior. vnus enim homo non est plura animalia, sed actus est superior ad peccatum, quia peccatum nihil aliud est quam actus quidam inordinatus. cum ergo actus voluntatis & actus exterior sint diuersi actus, quia a diuersis potentis procedunt, videtur quod non sit vnum peccatum actus voluntatis & actus exterior. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod actus simpliciter acceptus non est genus peccati nisi secundum quod sub voluntate cadit, & ideo vbi non multiplicatur actus voluntatis, non multiplicatur peccatum. Hec ille. Ex qui-

bus patet, quod illa minor est falsa, licet modus arguendi non valeat. Iste tamen valeret, actus exterior secundum se prae se sumptus est peccatum, & non est illud peccatum, quod est actus interior: igitur sunt duo peccata, sed tunc maior negaretur, quia actus exterior secundum se prae se sumptus non habet rationem peccati, nisi prout informatur actu interiori, & ideo dum praescinditur ab illo, non est aliud peccatum, nec idem. Ad primum contra secundam conclusionem respondit Gregorius de Arimino quod illa glossa secundum quod dicitur multi theologi videtur di recte contradicere textui, ideo non est standum glossae. Vel si glossam velimus recipere, potest dici secundo quod magis reus est extensus, quia pluribus peccatis peccat. Et hanc intentionem videtur innuere probatio, quae ibidem adducitur de prohibitione actus exterioris. Vel etiam potest intelligi intensiue propter intensiorem voluntatem. Interior enim voluntas est quae exit in opus quam non extens, vbi vtraque potest exire: in quo casu tantummodo forte loquitur glossa. Vbi autem aequale sit voluntas si actus exterior non sequitur propter impedimentum posituum, aut priuatiuum, non minus erit reus, quam si nullo interueniente impedimento actus exterior subssecutus fuisset. Hec ille. Quae omnia stare possunt, praeter illud quod dicit, quod pluribus peccatis peccat ille qui peccat actu exteriori & interiori, quam ille qui peccat solo interiori, hoc enim falsum est, & contra primam conclusionem, nisi intelligatur ut dictum fuit. Potest etiam dici quod si aliquis primo velit tantummodo facere actum exterioriorem, sed non tunc facit, & postea volens facit, ibi sunt duo peccata, quia iteratur actus voluntatis, vt prius dictum fuit. Ad secundum sic respondit. Non puro inquit omnia illa verba sic posita, vt arguendo recitata sunt, fuisse Petri abaylardi. Et causa est quia in nullo libro epistoliarum beati Bernardi talem texturam verborum reperi, vbi recitatur articuli collecti ex dictis illius, sed in pluribus libris & omnibus quos vsque nunc per me vel alium legi habetur praecise sic quod propter opera nihil melior, nec peior efficiatur homo. Et est articulus decimus tertius. suorum, sic autem acceptum istum articulum, quis non videat esse merito condemandum? Debent enim hae verba sic allegata intelligi, quod siue homo fuerit sine adulteretur, non inde fit peior quam si ista non committeret, & si Deum honoret, & subueniat proximo propter Deum, aut alia quaelibet bona nobis a Deo praecpta exerceat, non fit propter hoc melior, quam si illa non ageret, qui sensus vti que falsus est & erroneus. Nam secundum hoc sequitur quod nec ex opere exteriori, nec ex voluntate, aut alio actu interiori homo fit melior vel peior quam sine illo foret, & quod per nullum mereatur, aut demereatur, & ita nullum sit hominis peccatum vel meritum, & quod talis fuerit sensus illius, satis aperit alius eius articulus, qui est decimus nonus & vltimus, & ponit cum hoc renore, quod neque opus, neque voluntas, neque concupiscentia, neque delectatio, que mouet eam peccatum sit nec, debemus eam velle extinguere. Ex quibus patet quod determinatio ecclesie illum condemnantis in nullo est contraria superius dictis. Hec ille & bene, licet possit dici quod Petrus abaylardi intelligebat quod nec propter opera coniuncta actui voluntatis, nec propter opera non coniuncta, quis efficiatur melior vel peior, qui sensus est erroneus. Dicere autem quod propter opera exteriora non coniuncta actui voluntatis, nec vsui rationis quis non efficiatur melior vel peior, non est erroneum, sed verum quia opera exteriora secundum se considerata, & nullo modo voluntaria, nec sunt bona, nec mala moraliter. Vnde Sanctus Thom. de malo questione secunda articulo secundo in decimotertio loco arguit sic. Ansel. dicit in libro de conceptu virginali loquens de actibus. In horum essentia nulla consistit iniustitia: ergo eadem ratione nec iniustitia, & sic peccatum in actu exteriori non consistit. Ecce argumentum, sequitur responsio. Dicendum inquit quod in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere iniustitia, quia actus exterior non pertinet ad genus moris, nisi secundum quod sunt voluntarii. Hec ille. Ad tertium dicit Gregorius. Quantum inquit ad illud quod

AA us exte rior secundu se prae se su ptus non est peccatum id est infra ad sin sco. cōtra sin & ad tert ium Ad arg. Scoti istarum cōtra secundam co clusionem.

Plurimū exem plū de beato Martino.

quod dicitur ibi de martyrio dicendum videtur quod vbi casus esset talis quod actus interior esset eoque intensus, & eoque bene circumstantionatus & generaliter eoque bonus intensiue & extensiue sine actu exteriori, sicut esset si concommittatur actus exterior, non minus mereretur quis ex tali voluntate praecise, quam si cum ea martyrii poenam actu patere, difficile tamen esset talem casum reperire. Nam ut dicit Hugo. voluntas ex actu suo augetur, & maior feruor videtur requiri & concurrere in actuali experientia & sustinentia poenae illatæ actu quam imaginatæ vel conceptæ tantummodo. Vbi tamen detur casus vt praemisum est dicendum videtur, vt dictum est. Ad quod facit illud quod de beato Martino cantat ecclesia. O sanctissima anima, quae & si gladius persecutoris non abstulit, palmam tamen martyrii non amisit. Quantum vero ad secundam partem de sacramentis, neganda est consequentia, quia licet non plus mereatur ex actu exteriori, ex re tamen operata. si sacramentum conferatur ei gratis, & per consequens est sibi melius, sicut & puero recipienti sacramentum licet ipse nullum agat actum meritorium, bonum est sacramentum recipere propter efficaciam ipsius sacramenti in ipso. Similiter etiam dicendum quod actus sustinens martyrium, etiam si non plus mereatur propter opus exterius, recipit tamen aureolam, ac per hoc melius est sibi & vtilius velle & sustinere q. forte velle praecise. Quantum ad tertiam partem conceditur consequens. Et ad primam probationem in oppositum dicendum est, quod vterque est homicida voluntatis homicidio, licet alter sit homicida tantum illo modo, & alter illo modo, & homicidio actus exterioris iuxta distinctionem glossae super illud Ro. primo. Repletos omni iniquitate, & sequitur homicida contentione &c. Et quamuis alter sit homicida homicidio actuali, non tamen sequitur, quod plus demereatur quam reliquis si cetera sint paria, nec oppositum probatur. Quod autem additur de excommunicatione, & aliis poenis non arguit intentum, quia plerumque tales poenae infliguntur pro minoribus peccatis, & non pro maioribus, sicut patet, quia clericum verberas incurrit excommunicationem & tamen interficiens mille homines laicos non propterea excommunicatur, & cum nullo dubium sit eum multo plus & grauius peccare, ac demereri apud Deum. Vnde ex talibus poenis quae Ecclesiastico iudicio, vel etiam seculari infliguntur peccantibus non potest argui maius demeritum apud Deum. Hec tamen infliguntur iniuste, cum ille vti que talium poenarum sit dignus, immo maiorum quae diuino iudicio referuntur, sicut etiam poena aliorum criminum, quae hic non iudicialiter puniuntur. Hec Gregorius, & bene per omnia excepto primo in quo nullam facit distinctionem de praemio essentiali & accidentalibus. Ideo quo ad hoc dicendum est, vt dicit Sanctus Thom. in probatione conclusionis. Et simile dicit de malo. q. 2. ar. 2. in solutione. 8. vbi sic ait. Si quis ratur inquit vtrum tantum peccet qui sola voluntate peccat, quantum qui peccat voluntate & actu. Dicendum quod potest dupliciter contingere. Vno modo ita quod sit aequalitas ex parte voluntatis. Alio modo ita quod non sit equalitas. Contingit autem inaequalitatem voluntatis esse tripliciter. Vno modo secundum numerum, puta si aliquis vno motu voluntatis vult peccare, & cum non habeat opportunitatem transit motus voluntatis: in alio autem qui primo habet motum voluntatis postmodum opportunitatem hns iterat actum voluntatis, & sic est in eo duplex mala voluntas. vna sine actu, alia cum actu. Alio modo pot attendi inaequalitas quantum ad motum. Puta si vnus habens voluntatem peccandi, sciens se non habere opportunitatem desistit a tali motu voluntatis, alius autem scies se habere opportunitatem & facultatem peccandi continuat motum voluntatis quousque ad actum perueniat. Tertio modo contingit esse inaequalitatem voluntatis quantum ad intensiorem. Sicut enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntas augetur, quasi remoto freno rationis, qui ante actum inaequaliter remurmurabat. Qualitercumque autem sit inaequalitas voluntatis, erit & inaequalitas peccati. Si autem sit omnino aequalitas ex parte voluntatis, sic distinguendum est in peccato sicut & in merito. Quia enim habet voluntatem dandi eleemosynam, & non dat, quia no-

habet facultatem, tantumdem meretur quatum si daret, per comparisonem ad praemium essentialia, quod est gaudium de Deo. Hoc enim praemium respondet charitati, quae ad voluntatem pertinet, sed per comparisonem ad accidentale praemium, quod est gaudium de quocumque bono creato magis meretur qui non solum vult dare, sed dat, gaudebit enim non solum quia voluit dare, sed quia dedit, & de omnibus bonis quae ex illa datione prouenerunt. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparisonem ad poenam essentialia, quae consistit in separatione a Deo, & dolore exinde proueniente, non minus demeretur quam sola voluntate quam qui voluit dare & actu peccat, quia haec poena est poena contemptus Dei, qui respicit voluntatem, sed quantum ad poenam secundariam, quae est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui voluntate & actu peccat quam qui sola voluntate. Habebit enim aliquem dolorem, non solum de eo quod male voluit, sed & de eo quod male fecit, & de omnibus malis, quae de eius malefacto prouenerunt. Vnde & penitens qui poenam futuram penitendo praenit de omnibus talibus dolet. Quia ergo dicitur quod quantum additum quanto facit maius intelligendum est vbi vtrunque dicitur quantum secundum eandem rationem, sed vbi vnum est ratio alteri quod sit quatuor hoc non oportet, sicut lignum est longum, linea erit longa, sed non oportet quod lignum cum linea, sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno, sicut etiam dictum est quod actus exterior habet rationem cuius ab actu voluntatis. Quia vero dicitur quantum intendis, tantum facis habet locum in malis, quia si aliquis intendat peccare mortaliter, etiam si committit actum qui de genere suo est peccati veniale vel nullum, mortaliter peccat, quia conscientia ferrea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur, quia conscientia erronea non excusat, si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, sed voluntas operis, sic verum est in bono, & in malo, quod quantum aliquis intendit tantum facit. Qui enim vult occidere sanctos vt obsequium praestet Deo, aut qui vult facere factum, vt det eleemosynam, videtur quidem habere intentionem bonam, sed voluntatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, vt totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala. Hec ille. Ad quartam respondet Gregorius concedendo totum consequens quod inferitur, sed dicit quod argumentum non videtur plenarie ad propositum. Nam vterque agitans habet non solum actum interiore, sed etiam exteriori, nec alter habet proprie actum aliquem, cui similem non habeat reliquus. Vnde si ambo mereretur antequam sagitta perueniret ad aliquem quem vulneraret non diceretur dissimiliter egisse alter ab altero, & quamuis euentus fuerit dissimilis. Hec ille & concordat cum Sancto Thom. prima. 2. q. 2. o. art. sexto. Ad quintum negatur minor vt patet ex prima conclusio. Ad sextum responder. Adam goda. quarto sen. q. x. quod verum est, quod ita dicit ibi beatus Aug. Et iterum velle inquit quod non decet miserum est, nec tam miserum vt velle adipisci quod non oporteat, sed dico quod istud non obstat praedictis. Ille enim qui adipiscitur quae male voluit, habet vt communitur dissimiles actus interiores vel similes acceptandi vel complacendi alios quam prius, vel priores interiores vel similes replicatos libere, & forte efficaciores quam prius. Et per illos interiores non uiter causatos vel libere continuat os auget talis demeritum suum, non autem per aliquod additum exacta additione actus exterioris, nisi forte quatenus expositione actus exterioris pot haberi & habere libere quodam interiores actus malos experimentales quos sine exteriori nullatenus habere naturaliter potuisset. Alia etiam ratio est quare adipiscens est miserior etiam miseria peccati, quam tangit beatus Gregorius Vigesimo quarto moralium quasi in principio. Vbi immediate post auctoritatem superius allegatam argumento Decimo quarto subdit. Quia eorum votis valida contrarietas nascitur plerumque ex ipsa impossibilitate corriguntur, sed impossibilitas adipiscendi est occasio mutandi malam voluntatem in bonam, sicut etiam ibidem sequitur: igitur possibilitas adipiscendi

Praemium essentialia respicit actum voluntatis interioris accidens neque exteriori.

Quatenus intendis tantum facis, quia sensus.

est causa vel occasio perseverandi in malicia & per consequens miseria augmentande. Alia causa est, quia ut dicit quaedam auctoritas. Expertis viciozum illecebris, difficilium carereus quam incognitis, minorisque laboris est incognitam carnem caute volupatem quam reicere cognitam. Difficultari autem ad malum, miseria est. Quarta causa potest reddi, quia ex actibus exterioribus habitatur appetitus sensitivus, & vires animæ ad similia. Habituari autem ad malum miseria est. Assumptum patet per Iidorum lib. de numero. vbi dicit, quod ex suggestione prava cogitatio prava erupit. Prava autem cogitatio delectationem parit, delectatio consensum, & consensus actionem actione consuetudinem consuetudo necessitatem, & istud confirmatur per istud quod dicit Augusti. octavo confessionum. Ex voluntate inquit peruerfa facta est libido & dum seruitur libidini, facta est consuetudo, & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas, sed non est propter dicta dicendum quod actus exteriores addant ad meritum super omnes interiores ita quod propter utrosque simul sit homo maior poena dignus quam propter omnes interiores simul, sed bene quod posteriores interiores alio modo addunt super aliquos precedentes. Hæc ille in forma. Et concordat Sancto Thom. secundo sententiarum distinct. 40. quæst. prima articulo. tertio prout fuit recitatum in probatione secundæ conclusionis, scilicet quod aliquis ex hoc quod in actu exteriorum frequenter exit, habitatur ad bonum &c. Et si milititer quomodo per actum exteriorum additur ad præmiū accidentale, vel ad penam accidentalem. Ad primum Scoti contra secundam dicit Adam quod illa descriptio non est vniuersaliter adæquate vera, alia essent simul in anima actus moraliter boni in infiniti specie distincte, vel volitio illa non esset moraliter bona qua ultimo volo dare elemosinam indigenti propter Deum loco & tempore opportuno, & sic de aliis circumstantiis dicitur eos debere tali dationi elemosinæ conuenire, cum illa volitio non sit cogitata, nec volita, vel saltem non oporteat eam cogitari. Verum est autem quod ad completam bonitatem actus moralis oportet illa integre haberi quæ secundum rectam rationem dicuntur requiri vel coexisti, sed nec oportet illam collectionem esse bonitatem illius actus, nec etiam sola illa sufficiunt, quia ipsum dictamen & etiam conformis electio sequens requiritur ad hoc ut actus executionis sit moraliter bonus, & tamen illa non oportet dictari sibi debere conuenire, nec etiam conformiter eligi in volitione executionis dicitur, quia aliter oportet ibi haberi dictamina actualia, & conformes electiones specificæ distinctas actualiter infinitas, sic patet igitur de maiore. Minor autem vera est, sed non ad mentem argumenti. Est enim alia integritas hic & ibi, sed non totaliter alia, quoniam tota integritas requisita ad bonitatem actus exterioris est actus interior, & non e contra. Et ut planius dicam ad punctum, dico quod ipse actus interior bonus, vel multi simul tales est totalis & totaliter bonitas actus exterioris boni moralis & meritoria essentialis. Vterque enim est bonus eadem bonitate, sicut tam vrina quam animal est sana eadem sanitate, & tam homo quam opus suum humane factum sunt humana eadē humanitate vel rationabilitate. Actus enim exterior non dicitur bonus moraliter vel meritorius nisi ex denominatione ab actu interiori. Verum est autem quod alia est entitas, & naturalis bonitas huius actus, & illius, sed non est hoc ad propositum, nec aliud probatur. Hæc ille. Et satis concordat cum Sancto Thom. prima secundæ quæst. 20. articulo tertio, ut recitatum fuit in probatione primæ conclusionis, nisi pro quanto dicit, quod actus exterior nullam habet bonitatem secundum se nisi ab actu interiori, vel ad ipsum actum interiorum. Oppositum enim hoc dicit Sanctus Thom. Ideo oportet addere quod dato quod actus exterior habeat secundum se aliquam bonitatem quam non habet ab actu interiori, & e contra, tamen bonitas vnus redundat in alterum, ita quod quacumque bonitate est bonus actus exterior formaliter, eadem est bonus actus interior denominatiue, & e contra. Vterius dicitur quod actus exterior licet habeat secundum se aliquam bonitatem aut prauitatem, illa tamen non est moralis, nisi per actum voluntatis, ideo nec est secundum se cui-

pa, aut meritum. De hoc Sanctus Thom. de malo quæst. secunda articulo. secundo arguit sic sexto loco. Nullus actus imputatur alicui ad peccatum qui nullo modo est in voluntate eius vel potestate, unde si aliquis accipiat manum alicuius hominis contra eius voluntatem, & cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini, cuius manus percussit, sed ei qui vitur manu. Exterior autem membra nullo modo possunt resistere imperio voluntatis, non ergo in actibus exteriorum membrorum consistit peccatum, sed in actu voluntatis, quæ vitur membris. Ecce argumentum sequitur responsio. Dicendum inquit quod illius actus cuius manu alicuius vitur ad occidendum esset quidem actus in ordinatus, sed non haberet rationem culpæ, nisi per comparisonem ad illum, qui vitur alterius manu, similiter actus exterioris membri habet de formitatem, sed non habet rationem culpæ nisi per hoc quod est a voluntate. Vnde si essent duæ personæ voluntas & manus non peccaret sed voluntas peccare, non solum per actum proprium, qui est velle, sed etiam per actum manus, qua vitur, nunc autem vnus homo est cuius vterque est actus & pro vtroque ponitur. Hæc ille. Ad secundum dicit Adam sicut ad præcedens. Verum inquit est quod ibi sunt distincte bonitates naturales & non morales intrinsece, actus interioris & exterioris. Nam de bonitate moralis actus exterioris dicendum est, quod distinguitur ab ipso, quia moralis bonitas eius est actus interior ad vnum modum ponendi. Hic enim intendo cum Hugone dicere, quod non distincta poena punietur in futurum a Deo actus exterior a poena qua punietur actus interiores simul sumpti. Hæc ille, & bene. Dum tamen intelligatur de poena essentiali, quæ loquendo de poena accidentali falsum est, ut prius visum fuit. Ad illud quod tangitur ibidem, quod est confirmatio ex dictione Scoti, dicitur quod licet actus interior & exterior sint alterius rationis nihil prohibet eos denominari bonos aut malos ex eadem bonitate vel malitia, sicut eadem sanitate dicitur animal sanum, & vina sana. Ad tertium dicit Adam quod huius responsio patet ex responsione sexti quia actus exteriores sunt necessarii, sicut elemosinæ datio ad releuandum indigentem pauperis, & mors Christi & passio ad excitanda corda hominum ad eius dilectionem, & huiusmodi. Sed hoc non est ad propositum, quia hic inquiritur, vtrum opera exteriora addant meritum ipsi operanti super omnes actus interiores quo ad gradum vltimæ beatitudinis consequendæ. Hæc ille. Concordat Sanctus Thom. secundo sententiarum distinct. 40. quæst. prima articulo tertio in solutione sexti, vbi sic ait. Voluntas tendit in actu exteriorum sicut in omnibus. Vnde si adit facultas operandi non posset esse voluntas perfecta, nisi operaretur. Et ideo non est superfluum facere, quia sine actione nec ipsa voluntas bona esset. Et præterea actus exterior in præcepto cadit, & iterum ad præmiū accidentale confert. Item in solutione septimi sic dicit. Qui dicit bonitatem illam secundum quam actus exterior vitæ æternæ meritorius est totum ex voluntate gratia informata habet secundum quod voluntarius est, & ideo non oportet quod supra bonitatem perfectæ voluntatis aliquid addat ad meritum essentialis vitæ æternæ puniēs. Hæc ille. Ad quartum dicit Adam, quod probabiliter dici potest, quod illa læcæatio non addit meritum respectu suæ beatitudinis a Christi humilitate qua Deus vult præmiū bonis actibus aīæ Christi debitu. Verū est tamē quod illa Deus potuit acceptare ad quæcunq; bona sibi placebat. Meruit et multa sibi sibi innotescentiā. Meruit et nobis vultus quorūdam sacrorum tanq̄ conditio, qua Xps forte meruerat illa vtilitate viuēs, ita. scilicet quod aliqua meruerat nobis forsitan Xps conditionaliter, si læcæaretur, non quod læcæatio corporis mortui esset pars meriti sed ex illa pēdebat forte pcedēs aliqua volitio cōditionalis ad hoc quod esset meritū taliū hādorū, vel non meruit nisi erga Xpm dulcedinē humanæ deuotionis mucronē illius læcæatus & cor dñi sui psequētis, sed hæc nihil sunt contra dicta. Hæc ille. Apparet mihi quod S. Tho. diceret quod læcæatio, nec est mors Xpi proprie loquēdo meruit sibi nec nobis, tñ tā mors quā læcæatio, q̄ resurrectio, q̄ ascētio opata sunt ad nrām salutē p modū efficiētis & exēplaritatē. Vñ in 3. parte. q. 50. art. 6. sic dicit. De morte Xpi possimus loqui

Doctrina eōs plurib. doctōribus.

Pulcra regula soluendi argumenta.

Passo Christi & mors & resurrectio & ascensio & alia quæ circa hęc illi contigerunt si considerentur ut in fieri opata sunt nostrā salutem per modū efficiētis.

Per actum exteriorē bonū vel malū hō habitatur ad bonū vel ad malū.

Non est quod requiritur ad bonitatem actus moralis a qualiter cogitatur ab agente debere conuenire ipsi actui.

Bonitas actus exterioris redudat in interiorum & e contra. Idē supra i prob. primæ cōclū.

qui dupliciter, vn modo secundum quod est in fieri, alio modo secundum quod est in facto esse. Dicitur autem mors esse in fieri quando aliquis per aliquam passionem naturalem vel violentam tendit in mortem, & hoc modo idē est loqui de morte Christi, & de passione ipsius, & ita secundum hunc modum mors Christi est causa nostræ salutis per modum meriti secundum illud quod supra de passione dictū est, sed in facto esse mors consideratur sicut quæ facta est separatio corporis & anime, & sic nunc loquitur de morte Christi. Hoc autem modo mors Christi non potest esse causa nostræ salutis per modum meriti, sed solum per modum efficientie in quantum. Nec per mortē diuinitas est se parata a carne, & ideo quicquid cōtingit circa carnē Christi anima separata fuit nobis saluteris virtute diuinitatis vnitæ. Hæc ille. Item in solutione secundæ argui. sic dicit. Mors Christi secundum quod consideratur in facto esse, & si non fuerit operata ad salutem nostram per modum meriti, fuit tamen operata per modum efficiētis. Hæc ille. Simile dicit de Christi sepultura. q. 51. art. 1. in solu. secundæ argumētū. Ad quintum sic dicit Adam. Omisio actus exterioris & interioris omnis q̄ haberetur habitu exteriori, non est peior in ratione demeriti quam omisio interioris tantum, dum modo posset interior equaliter haberi sine exteriori sicut cum eo. Probatio autem assumpti diuerfit a propositio, quia nullus potest pauperi libere vel meritorio subuenire, nisi velit ei subuenire, siue diligat eum, siue non, vel le autem pauper subuenire est actus interior, qui est ad propositum, & ille est quo posito & efficaci non est in potestate sic volentis, qui subueniat, si possit. Vterius dicendum est quod illa exterior subuentio non ad dit meritum dignum, præcisā additione præmiū super actus interiores subueniēs res. Forte tamen in subueniendo intenditur eius actus interior bonus, vel habetur notus interior meritorius per quem crescit meritum talis personæ. Hæc ille, & satis bene dicit dum tamen intelligatur quod actus exterior non ad dit ad præmiū essentialē, sed ad accidentale. Ad sextum sic dicit Adam. Concedo inquit quod in illo casu vnus citius liberaretur idem quam alius, quia ultra hoc quod vterque meruit quo ad præmiū beatitudinis vitæ æternæ & huiusmodi absolute meruit conditionaliter, quod si talia suffragia fierent pro eo valeret sibi ad expeditionem & liberationem per consequens accelerandam temporaliter, illa suffragia tunc sunt positio conditionis sub qua liberari meruit, & ideo liberatur. Non sic alius, quæ conditio sub qua meruit, non ponitur. Dicedum est etiam quod in illo casu adduntur actus interiores boni, & orationes, & oblatio sacramentalis, quas non nego ad dēre meritum boni temporalis, & iuari ad præmiū æternum mediantibus adiutoris aliorum, & deuotionibus amicorum. Hæc ille. Simile dicit Sanctus Thom. secundo sententiarum distinct. quæst. prima articulo. tertio sic arguit quinto loco. Si actus exterior adicit aliquid bonitatis supra bonitatem actus interioris, ergo quanto actus exterior maior fuerit tanto homo magis merebitur sed hoc est falsum, quod patet ex sententia domini quam de vidua mittente duo grā in gazophylatium dedit Lucæ. 21. ergo actus exterior non addit super interiorum. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod illa plus aliis misisse dicitur, quia efficaciori voluntate illud dedit, vnde magis merebatur apud Deum de præmio essentiali, quam illi qui maiora munera minori deuotione dabant, sed quantum ad præmiū accidentale illi poterant plus mereri, secundum quod per maiora munera plus satisfaciebant, vel etiā ministris templi plus ad orandum pro se prouocabant, vel quicquid huiusmodi est quod ad actum exteriorum secundum se sequitur. Hæc ille. Similia dicit in speciali & magis ad propositum quarto sententiarum distinct. 45. quæst. 2. ubi agit de valore suffragiorum distulē. Ad septimum dicit Adam quod licet in actu interiori non sit mendacium, est tamen electio & volitio mendacii, & acceptatio, & libera complacentia in mendacio, quæ sunt ita demeritoria, sicut ipsa cum appositione exterioris mendacii superadditi. Hæc ille, & bene. Ad octauum & nonum dicit respondendum esse sicut ad sextum Scoti starum. Ad Decimum dicit quod consecratio sacramentalis non fit virtute meriti operantis, cum vere consecretur qui

peccat mortaliter consecrando, sed ratione operis operati virtute sceleris initi a Deo cum ecclesia militante. Hæc ille. Et concordat cum Sancto Thom. quarto sententiarum distinct. 13. quæst. 2. 0. Ad vndecimum dicit Adam quod consequens quod in fertur concedi potest, nisi sequatur aliquis actus complacentiæ & approbationis laboris talis sui corporis & completionis itineris sui assumpti voluntarie, quales forte actus interiores non haberent sic in complacentia, nisi completo itinere suo. Hæc ille. Mihi videtur quod omnia quæ dicit possunt stare loquendo de merito præmiū essentialis, secus est de merito præmiū accidentalis. Ad illud enim addit actus exterior, ut supra dictum est. Nec oportet quod actus interior semper assistat exteriori actualiter. Sufficit enim quod assistit in principio actualiter, & quod postea assistat virtualiter, ut aliis dictum fuit. Ad duodecimum negat minorem. Non enim ibi crescit meritum per positionem conditionis, immo actus præcedens non est meritorius illius quod datur, nisi prius posita cōditione. Tamen nullus orans conditionaliter tantum meretur præmiū beatitudinis æternæ, sed absolute, siue aliquis mereatur actu conditionali, siue actu absolute. Hæc ille, & bene. Ad Decimum tertium dicit, quod ista opinio non erat necessitatem fidei requisite ad salutem, quæ est fides in fusa communis parulis & adultis saluandis, nec etiam in adultis fidei acquiritur, & cum probatur per casum dicitur quod ille qui efficaciter vult & optat credere aliquem articulum, & non potest plene, quia aliqua turbatio melancholica vel passio vel sophisma impedit eum, est in statu bono, si aliud non obstat propter desiderium credendi, & potest esse, quod ex illa voluntate credendi & ex displicentia rebellionis quam inuit sustinet ad contrarium, plus mereatur quam vnus alius qui tentatione huiusmodi non vexatur, sed quæritur sicut debet credit. Ex quo enim vellet efficaciter quantum posset habere credulitatem, & nititur quantum potest, pro eo quod non potest perficere non damnabitur, quia secundum Augu. hoc est summe in sano dicere aliquem peccare vel damnari, pro eo quod non facit, quod facere non potest. Immo si arguens vellet omnino habere de necessitate salutis esse ultra voluntatem perfectam credendi, vterius habere ipsum quietum credere, non bene in hoc sentiret, immo contra compositionem illam, & alios decretis. Dicitur, plus meretur ille qui quærit credere, quam qui velle & non facit dicendum quod potest esse ut sic & potest esse, & quærit quod non, hoc erit propter actus voluntatis simul collectos meliores ex vna parte quam ex alia. Ad illud quod additur de idolatria sufficit dicere, quod ille qui de facto committeret idolatriam, non grauius peccaret ex facto exteriori, quam ipsemet ex omnibus interioribus suis solus tunc habitis apud Deum cæteris paribus, sed cum hoc fiat quod ille qui non actu idolatriam exterius exercet habet tamen voluntatem committendi, aliquotiens minus peccet quia non forte habet tot malas volitiones, vel non ita intētas, nec tales voluntarias complacentias in facto suo, sicut prius, sed omnibus paribus præter operationem exteriorum quam posset facere forte vnus furiosus, non ponerem tales disperse in culpa. Verum tamē vix esset possibile, quin ex actu exteriori, vel in ipso actu cresceret interior operatio, vel quin alia operatio interior habeatur. Hæc ille, & bene, nisi quod illud quod dicit de volente credere, & non valente videtur repugnare dictis Sancti Thom. de veritate quæstione decima quarta articulo vndecimo. Arguit enim sic primo loco Illud non est ponendum quo posito sequitur inconueniens, sed si ponamus quod sit necessarium ad salutem aliquid explicite credere, sequitur inconueniens, possibile est enim aliquem nutrire in filius, vel in rer lupos, & talis non potest aliquid fidei explicite credere vel cognoscere, & sic erit aliquis homo qui de necessitate damnabitur, quod est inconueniens. Ecce argumentum sequitur responsio. Dicendum inquit, quod non semper inconueniens posito quod quilibet teneatur aliquid de fide explicite credere etiam si in filius vel inter bruta animalia nutriatur, hoc non ad diuinā prouidentia pnet ut cuiuslibet prouideat de necessariis ad salutē, dum modo ex parte eius non impediēt, si n. aliq. totaliter ductū nalis rōnis sequatur cū appetitu boni & fuga mali, certissime est tenendum Capreolus 2. Sent. Oo 3 quod

quod Deus ei per internam spirationem revelaret ea quae ad salutem sunt necessaria, vel aliquem fidei predicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium actum x. Item in solutione secundi sic dicit. Quomodo non sit in potestate nostra cognoscere ea quae sunt fidei ex nobis ipsis, si tamen nos fecerimus quod in nobis est ut scilicet ductum rationis naturalis sequamur, Deus non deficiet nobis ab eo quod nobis est necessarium. Hec ille. Ex quibus patet, quod casus postus in argumento non debet admitti. Ad duodecimum quartum dicitur. Ad dam quod secundum aliquos passio Christi requirebatur per modum precii, non meriti, quia ianua aperiebatur quando precium soluebatur. Hec ille. Cui concordat Sanctus Thomas in tertia parte quaest. 48. art. primo in solutione secundi, ubi sic dicit. Christus a principio conceptionis suae meruit nobis salutem aeternam, sed ex parte nostra erant quaedam impedimenta quibus impediebatur consequi effectum praecedentium meritorum, vnde ad remouendum illa impedimenta, oportuit Xpm pati. Hec ille. Et redit in id quod superius dictum est scilicet quod actus exterior valet ad praemium accidentale. Veruntamen sicut superius patet ex dictis Ade nec istud argum. nec plura praecedentia concludunt aliquid contra nos, quia conclusio nostra solum loquitur de merito & praemio actus redundante directe in principium actus, & non de utilitatibus redundantibus in alia supposita. Ad primum Aureoli dicitur, quod bonitas moralis actus humani pensatur ex fine, non qualitercunque, sed ex fine prout est volutus. Nam dato quod actus attingeret bonum finem, non ideo esset moraliter bonus, nisi finis esset volutus. Tunc ad argumentum dicitur, quod maior est falsitas de illis actibus quorum vnus est volutus alterius, & ponit alium inesse morali. Ad secundum dicitur quod actus interior & exterior non sunt plura voluntaria formaliter, cum actus interior sit solum voluntarius formaliter, actus vero exterior sit voluntarius solum denominatiue, ideo non habetur quod sint plura peccata formaliter, sed quod sunt duo actus, quorum vnus est peccatum formaliter, & alius est peccatum solum denominatiue, vel quod ambo constituunt vnum integrum peccatum. Ad tertium dicitur, quod bonitas moralis actus non consistit in quibuscunque circumstantiis, nec in collatione aut integritate circumstantiarum, nisi pro quanto sunt voluta. Tunc ad formam argumenti dicitur sicut ad primum, quod maior est falsitas de illis actibus quorum vnus est moralitas alterius, & ponit alium inesse morali, sicuti est de actu interiori et exteriori sibi correspondenti. Ad argumentum tunc principale pro parte affirmatiua quasi respondet Sanctus Thomas secundo sententiarum dist. 42. quaest. prima art. primo in solutione primi dicens, quod in hoc precepto, non concupiscit rem proximi, non prohibetur illa voluntas firmandi, quae est coniuncta actui, sed illa quae est separata ab actu qui etiam sine actu habet quandam turpem iocunditatem. Illa autem quae coniuncta est actui prohibetur illo precepto quo furtum prohibetur, quia nihil cadit sub precepto vel prohibitione nisi secundum quod est voluntarium.

DISTINCTIO XLIII.

Q V A E S T I O I.

Utrum omne peccatum sit mortale.



IRCA quadragesimatertia distinctio secundae sententiarum, quaerit utrum omne peccatum sit mortale. Et arguitur quod sic. Quicquid enim tollit virtutem est peccatum mortale, sed omne peccatum tollit virtutem, quia peccatum est recessus ab aequalitate: virtus autem est quaedam aequalitas, ergo omne peccatum est mortale. **R**espondet diuersitati culpae, sed poena temporalis differt ab aeterna: ergo peccatum veniale differt a mortali, cum vni debeat poena temporalis, & alteri aeterna. **I**n hac quaestione sunt tres articuli. In primo ponuntur conclusiones. In secundo obiectiones. In tertio solutiones.

Quoniam ad primum articulum ponitur talis prima conclusio. Peccatum veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto in eodem genere. Hanc ponit Sanctus Thomas secundo sententiarum dist. 42. quaestio prima art. tertio ubi sic ait. Duplex modus est diuidendi aliquid commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communis vis modus. Est enim quaedam diuisio vniuocum in species differentias quibus aequaliter natura generis in speciebus participatur, sicut animal diuiditur in hominem & equum & huiusmodi. Alia diuisio est eius, quod est per analogiam commune. Quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de vno diuidendum, & de altero imperfecte & secundum quid, sicut ens diuiditur in substantiam & accidentem, & in ens actum, & in ens in potentia, & haec diuisio est media quasi inter aequiuocum & vniuocum. Et talis est diuisio peccati in mortale & veniale, quia ratio peccati perfecte inuenitur in mortali, in veniali vero non nisi imperfecte & secundum quid. Vnde minimum quod potest esse de ratione peccati in aliquo actu est in veniali, sicut minimum quod potest esse de natura entis est in ente in potentia, vel in ente per accidens, & hoc ipsa nomina ostendunt, quia vna non debetur peccato nisi secundum quod aliquid imperfectum peccati habet, mors autem debetur peccato in quantum peccatum est, & ideo peccatum mortale dicitur quod perfectum in genere peccati, veniale autem dicitur quod imperfectum. Hec ille. Item prima secunda quaest. 88. art. primo sic dicit. Aliqua secundum quod proprie accipiuntur non videntur esse opposita, quae si metaphorice accipiuntur opponi inueniuntur, sicut ridere non opponitur ei, quod est arescere, sed secundum quod ridere metaphorice dicitur de prato propter eius floritudinem & virorem, opponitur ei, quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur prout refertur ad mortem corporalem non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere, sed si mortale accipiatur metaphorice secundum quod in peccatis dicitur, mortale opponitur ei, quod est veniale. Cum enim peccatum sit quaedam infirmitas animae, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis, ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicuius principii vitae. Principium autem spiritus vitae, quae est secundum virtutem est ordo ad vltimum finem, qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per diuinam virtutem, quia inordinatio coram, quae sunt ad finem reparatur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones per virtutem principiorum. Defectus ergo ordinis vltimi finis non potest reparari per aliud quod sit principium, sicut nec error qui est circa principia, & ideo homini peccata sunt mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quae habent in ordinationem circa ea quae sunt ad finem conseruato ordine ad vltimum finem reparabilia sunt, & haec dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur qui cessat cessante peccato. Secundum hoc ergo mortale & veniale opponuntur, sicut reparabile, & irreparabile, & hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem diuinam, quae omnem morbum corporalem & spirituale reparare potest, & per hoc veniale peccatum conuenienter diuiditur contra mortale. Hec ille. Et statim post in solutione primi sic dicit. Diuisio peccati venialis & mortalis non est diuisio generis in species, quae aequaliter participant generis ratione, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius & posterius, & ideo perfecta ratio peccati qua Aug. ponit 22. contra Faustulum dicens, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam, conuenit solum peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam, & in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens de ens est imperfectam rationem entis. Non enim est contra legem, quia peccatum venialiter non facit quod lex prohibet nec praetermittit id ad quod lex per preceptum obligat, sed facit praeter legem, quia non obseruat modum rationis, quae lex intendit. Hec ille. Similia dicit de malo q. 7. art. primo in solutione primi, ex quibus arguitur sic. Illa differunt sicut perfectum & imperfectum in eodem genere, quorum vni propria & perfecta ratio conuenit simpliciter, alteri vero non conuenit nisi secundum quid.

Diuisio peccati in mortale & veniale non est diuisio vniuocum sed analogi in analogo.

Peccatum aliquod potest dici veniale tripliciter.

Vita spiritualis peccatum mortale amissa non potest per aliquod principium intrinsecum reparari, sed solum per extrinsecum.

Peccatum veniale ex genere potest fieri mortale & conuersio.

Peccata venialiter si agit contra, sed praeter legem aeternam.

Superbia & cupiditas sunt radix malorum omnium.

quid, sed sic est de peccato mortali & veniali, quia peccato mortali conuenit perfecte & simpliciter ratio peccati, veniali autem non conuenit nisi secundum quid, igitur &c. Vnde Sanctus Thomas ubi allegatur de malo q. 7. art. primo in solutione primi sic dicit. Duplex est diuisio. Vna qua diuiditur genus vniuocum in suas species, quae ex equo participant genus, sicut animal bouem & equum. Alia est diuisio communis analogi in ea, de quibus dicitur secundum prius & posterius, sicut ens diuiditur in substantiam & accidentem, & per potentiam & actum. Et in talibus ratio communis perfecte saluatur in vno, in alijs autem secundum quid, & per posterius. Et talis est diuisio peccati per mortale & veniale. Vnde praedicta diffinitio peccati quam ponit Augustinus perfecte quidem conuenit peccato mortali, imperfecte autem & secundum quid peccato veniali. Vnde conuenienter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem, quia si aliquid recedit ab ordine legis, non tamen ipsum corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis, ut dicitur Ro. 12. Hec ille. Secunda conclusio. Peccatum veniale & mortale vno modo differunt in genere, & alio modo possunt sub eodem genere contineri. Hanc ponit Sanctus Thomas parte secunda q. 88. art. secundo ubi sic ait. Peccatum veniale a venia dicitur. Potest ergo aliquod peccatum dici veniale vno modo quia est venie consecutum. Et sic dicit Ambrosius quod omne peccatum per penitentiam fit veniale. Et hoc dicitur veniale ex euentu. Alio modo dicitur veniale, quia non habet in se, vnde veniam non consequitur, vel totaliter, vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet aliquid in se diminuens culpam, ut cum sit ex infirmitate vel ex ignorantia. & hoc dicitur veniale ex causa. In toto autem ex eo quod non tollit ordinem ad vltimum finem, vnde non meretur poenam aeternam, sed temporalem & de hoc veniali ad praesens intendimus. De primis enim duobus constat, quod non habet genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus aliquod determinatum, ita quod aliquod peccatum dicitur veniale ex genere, & aliquod mortale ex genere secundum quod genus vel species actus determinatur ex obiecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod per se repugnat charitati, per quam in vltimo finem peccatum ex suo obiecto habet quod sit mortale. vnde est mortale ex genere, siue sit contra dilectionem dei, sicut blasphemia, perurium & huiusmodi, siue contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, & similia vnde homini sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quandam inordinationem, non tamen contra ratiorem dilectionis dei & proximi, sicut verbum ociosum, risus superfluus, & alia huiusmodi, & talia sunt peccata venialia ex suo genere. Sed quia actus morales recipiunt rationem boni & mali non solum ex obiecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, contingit quandoque quod illud quod est peccatum veniale ex genere ratione sui obiecti sit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem vltimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid, quod est peccatum mortale ex genere. puta cum aliquis ordinat verbum ociosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit, quod aliquod peccatum, quod ex genere suo est mortale, sit veniale propter hoc quod est actus imperfectus id est non deliberatus a ratione, quae est proprium principium mali actus, sicut contingit de subitis motibus. Hec ille. Similia dicit secundo sententia dist. 42. q. prima art. 4. Et de malo q. 7. art. 1. Ex quibus potest argui pro prima parte conclusionis sic. Omnis differentia actuum mortalium proueniens ex obiecto dicitur differentia secundum genus vel speciem, sed aliqua mortalia & aliqua venialia differunt in hoc quod est esse mortale vel veniale ex parte obiecti, igitur mortale & veniale aliquando differunt genere, sic quod aliquod peccatum ex suo genere est mortale, & aliquod ex suo genere est veniale. Pro secunda arguitur sic. Illa non proprie differunt genere in actibus moralibus quae respiciunt idem obiectum, sed aliquod mortale & aliquod veniale sunt huiusmodi, igitur &c. Tertia conclusio licet aequaliter impertinet titulo quaestionis. Superbia & cupiditas ut sunt specialia peccata sunt radix & initium omnis peccati. Hanc

ponit Sanctus Thomas prima secundae q. 84. art. 1. ubi sic ait. Secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur. Vno modo prout est inordinatus appetitus diuitiarum, & sic est speciale peccatum. Alio modo secundum quod signat inordinatum appetitum cuiuscunque boni temporalis, & tunc est genus omnis peccati. Nam in omni peccato est inordinata conuersio ad bonum commutabile, tertio modo sumitur prout signat quaedam inclinationem naturae corruptae ad bona commutabilia inordinata appetenda, & sic dicitur cupiditatem esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum. Sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit. Et haec quidem quamuis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem apostoli, qui dicit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos, qui cum velint diuites fieri, incidunt in tentationes & in laqueum diaboli, eo quod radix omnium malorum est cupiditas. Vnde manifestum est, quod loquitur de cupiditate secundum quod est inordinatus appetitus diuitiarum. Et secundum hoc dicendum est, quod cupiditas secundum quod est speciale peccatum dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quae alimentum praestat toti arbori. Videmus enim quod per diuitias homo acquirit facultatem perpetrandi omne peccatum, & ad habendum desiderium cuiuscunque peccati, eo quod ad habenda quaecunque temporalia bona potest homo per pecuniam inuari sicut quod dicitur ecclesiast. 10. Pecunia obediunt vniuersa. Et secundum hoc patet quod cupiditas diuitiarum est radix omnium peccatorum. Hec ille. Item art. 2. sic dicit. Quaedam dicunt superbia tripliciter dici. Vno modo secundum quod superbia signat inordinatum appetitum propriae excellentiae, & sic est speciale peccatum. Alio modo secundum quod importat quandam actualem contempum dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi precepto eius, & sic dicitur quod est generale peccatum. tertio modo secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contempum ex corruptione naturae, & sic dicitur quod est initium omnis peccati, & differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conuersionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur & fouetur, propter hoc cupiditas dicitur radix. Sed superbia respicit peccatum ex parte auersionis a deo, cuius precepto homo subdi recusat, & ideo vocatur initium, quia ex parte auersionis incipit ratio mali. Et haec quidem quamuis vera sunt, non tamen sunt secundum intentionem sapientis, qui dicit. Initium omnis peccati superbia. Manifeste enim loquitur de superbia secundum quod est inordinatus appetitus propriae excellentiae, ut patet per hoc quod subdit. Sedes ducum superborum destruxit deus. Et de hac materia fere loquitur in toto capitulo. Et ideo dicendum est, quod superbia est secundum quod est spirituale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntarijs: cuius sunt peccata duplex ordo inuenitur. scilicet intentionis & executionis. In primo quidem ordine finis habet rationem principij: finis autem in omnibus temporalibus bonis acquirendis est ut homo illa quaedam perfectione & excellentia habeat, & ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum illud quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis. scilicet diuitiae, & ideo ex hac parte auaritia ponitur esse radix omnium malorum. Hec ille. Ex quibus potest formari duplex ratio pro duplici parte conclusionis. Pro prima arguitur sic. Illud peccatum per cuius obiectum acquiritur facultas perpetrandi quodlibet peccatum, & mouetur ad habendum desiderium cuiuslibet peccati, potest dici radix cuiuslibet generis peccati, sed cupiditas est secundum quod est speciale peccatum est huiusmodi igitur &c. Pro secunda arguitur sic. Illud peccatum cuius obiectum per modum finis mouet ad consecutionem cuiuslibet boni commutabilis potest dici initium omnis peccati ex parte conuersionis ad bonum commutabile, sed superbia etiam prout est spirituale peccatum est huiusmodi, igitur &c. Et in hoc primo articulo terminatur.

Secundum quod est cupiditas tripliciter dicitur.

Superbia tripliciter sumitur.

Quoniam ad secundum articulum arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam & secundam arguitur Capreolus 2. Sent. Oo 4 Aureolus

Peccatum est formaliter in actu voluntatis interioris, in exteriori vero denominatiue solum.

Duo vltima precepta prohibent actum interiore peccati ab exteriori, non in coniunctum.

Utrum pñm
theologicæ ac
ceptum diuidi
tur in morta
le & veniale
specifice.

Aureolus probando, quod peccatum theologicè acceptū diuidatur essentialiter & specificè penes mortale & veniale. Et primo arguit sic. Ratio virtutis ex propria sui ratione sumitur in ordine ad suam regulam quæ in moralibus est prudentia seu recta ratio. In theologicis vero est diuina voluntas. Tunc sic. Specifica diuifio peccati vt opponitur virtuti theologicæ loquendo accipitur secundum alium & alium modum deuiandi a regula quæ est voluntas diuina, sed aliter deuiat a voluntate diuina per essentialiam peccati mortale deuiat a diuina voluntate præcipiente prohibente & obligante, veniale vero non deuiat hoc modo. Voluntas enim diuina obligat secundum præcepta, vel secundum consilium, & primo modo affirmatiue iniungendo, vel negatiue prohibendo, & vtroque istorum modorum voluntas diuina obligat voluntatem humanam licet secundum consilium non obliget, modo patet quod est aliud, & alius modus deuiandi a voluntate prohibente, vel præcipiente quàm a voluntate non obligante nec præcipiente, igitur peccatum mortale & veniale theologicè loquendo specificè distinguuntur: maior patet, quia sicut in ethicis diuersa peccata accipiuntur secundum alium & alium modum deuiandi a regula actuum moralium quæ est recta ratio, sic in proposito. Et potest ex hoc tota ratio confirmari quia sicut peccata in genere moris distinguuntur secundum excessum & defectum a ratione, sic est in proposito. Secundo arguit sic. Differentia quæ diuidunt formale generis sunt formales, vt patet septimo metap. sed licet in peccato secundum genus naturæ formale accipiat ex obiecto, tamen secundum genus moris & in quantum actus est culpabilis & demeritorius obiectum se habet vt materiale, deuiatio autem a regula se habet vt formale, igitur differentia quæ diuersificant ipsum in hoc quod est deuiare a regula, sunt hoc modo formales in peccato. Tales autem sunt differentie, secundum quas accipitur diuifio peccati per mortale vel veniale, igitur &c. Vnde cum in peccato ratione qua peccatum est auersio sit formale dicere quod distinguatur peccatum in quantum peccatum per obiectum, cum sit materiale, est nihil dicere, oportet igitur quod distinctio in peccato secundum quod est culpa accipiat ex alia & alia auersione, nisi vellet dicere quod triangulum diuiditur specificè penes aliam materiam, puta penes lignum vel ferrum, sicut enim triangulus est talis figura potens eadem specificè esse in hac & in hac materia, sic auersio est formale in peccato potens esse circa hoc obiectum vel illud, sicut igitur triangulus diuiditur non penes lignum & ferrum, sed penes alium & alium modum triangularitatis, sic non diuiditur peccatum penes materiam, sed penes alium & alium modum auersionis. Tertio sic. Peccatum mortale & veniale non dicuntur talia in ordine ad poenam, sed in ordine ad diuinam amicitiam, eo modo quo dicitur quod ostendit aliquis alium ad mortem quando offendit eum vsque ad dissolutionem amicitia, igitur peccatum non dicitur mortale per hoc quod ei debetur mors pro poena, sed dicitur mortale, quia dissoluit amicitiam, ex quo fit vt non sit reconciliabile quantum est ex se, & remouet amicitiam & beneuolentiam, quæ est radix veniæ & reconciliationis. Veniale autem dicitur eo quod relinquat amicitiam, ideo ex se non tollit veniam & vitam amicabilem, tunc arguo sic. Illi actus quorum vnus infringit totaliter diuinam amicitiam alius autem non infringit sed lædit leuiter distinguuntur specificè theologicè, quia poenæ intrinsicè inoffesa & culpa habent differentiam scilicet poenæ venire contra amicitiam, sed actus peccati mortalis, & actus peccati venialis sunt huiusmodi, igitur &c. Quarto sic. Illa quæ sunt eiusdem speciei opponuntur vni & eidem in specie, sed mortale & veniale secundum quæ talia non opponuntur vni & eidem in specie, quoniam mortale opponitur charitati & tollit eam, veniale stat cum charitate. Igitur aliquod intrinsicè est in peccato mortali quod consequitur totam eius speciem, ratione cuius repugnat ei gratia quod secundum totam speciem repugnat veniali, igitur non sunt eiusdem speciei. Quinto Non solum distinctio actuum penes obiecta est distinctio specificæ, immo distinctio specificæ actuum sumitur ex cōcurfu alia-

rum & aliarum circumstantiarum, quas actus exigit intrinsicè in quantum talis est, sed mortale & veniale habent alias & alias circumstantias oppositas, licet sint circa idem obiectum igitur &c. Maior patet, quia alias omnes actus morales circa idem obiectum in genere essent eiusdem speciei. Minor probatur, quia capio aliquem actum circa idem obiectum, puta vanam gloriam & laudem inordinatam. Dico quod idem actus circa idem obiectum est in differens ad hoc quod sic vel sic circumstantietur circumstantiis intrinsicè ad actum veniale & mortale. Si enim appetat gloriam effrenatè, sic quod non vereretur venire contra diuinum præceptum, tanta est libido appetitus, quod ille actus circumstantietur est circumstantia propria peccato mortali, quæ est contemptus in hoc quod si occurrisset in illo actu diuinum præceptum ad oppositum non omisit illud actum. Si autem appetat taliter quod si occurrisset diuinum præceptum mallet obedire quàm habere gloriam ita quod appetitus non accendit vsque ad contemptum diuinæ voluntatis expressè in præceptis & prohibitionibus talis actus habet circumstantiam quæ facit peccatum veniale, & hoc idem dico de aliis circumstantiis, puta de deliberatione & morositate &c. sexto illæ differentie quæ ratione generis distant in infinitum & diuidunt ens secundum finitum & infinitum, non sunt eiusdem speciei, immo nec eiusdem generis, differentie enim eiusdem generis non distant in infinitum, nec diuidunt aliquid vnum genus penes finitum sicut per suas differentias. Sed peccatum diuiditur in mortale & veniale sicut in differentias distantes in infinitum, & diuifio ista est per finitum & infinitum quoniam mortale ratione totius sui generis est infinitum, veniale vero ratione sui generis est finitum & temporale: igitur &c. Deinde arguit Durandus potissime contra primam conclusionem, d. quod probatio conclusionis nullam habet calumniam, si omne peccatum veniale consisteret in subitis motibus qui præueniunt deliberationem, etiam circa materiam peccati mortalis, sicut est subita completio mulieris occurrentis, quia omnes tales motus habent rationem peccati secundum quod & imperfecte. Cuius ratio est, quia illud est peccatum solum secundum quod quod est in potestate nostra solum secundum qui, sed motus præuenientes deliberationem & sunt in potestate nostra solum secundum quid. & non simpliciter, nihil enim est perfecte & simpliciter in potestate nostra nisi illud quod sequitur deliberationem, per quam habemus plenum dominium actuum nostrorum: igitur &c. Sed quia peccatum veniale inuenitur non solum in subitis motibus, sed etiam in actu deliberato cadente super indebitam materiam, sicut cum aliquis sciens & delibereans profert mendacium iocofum, ideo in talibus non videtur verum illud quod dicit conclusio. I. q. peccatum diuiditur in mortale & veniale per modum analogi, quod dicitur de vno simpliciter & perfecte, de alio vero solum quid. Quod patet, quia actus voluntarius simpliciter cadens su per materiam simpliciter indebitam est peccatum simpliciter, sed multa venialia sunt huiusmodi, vt patet in exēplo adducto, & cōsimilib. igitur &c. Secundo arguit ad idē, & est cōfirmatio præcedentis. Quia in oibus quæ analogice dicuntur solum prius & post, perfectum & imperfectum, simpliciter & solum quid, non nisi nulli cōpetit nisi per attributionē ad vnum quod prius perfecte & simpliciter dicitur. Verbi gratia in ente respectu substantiæ & accidentis entis in actu & entis in potentia, sed peccatum veniale non dicitur per attributionē ad peccatum mortale, quia si non esset aliud peccatum mortale, nihilominus esset dare peccatum veniale, quod non contingit in illis quæ analogice dicitur, quia si non esset substantia, accidens non esset, & si non esset sanitas animalis nihil diceret sanus: ergo ratio peccati non contingit analogice peccato mortali & veniali, nisi solū accipiendo veniale quod consistit in subito motu circa materiam peccati mortalis. Tale enim dicitur peccatum solum solum quid, & in habitudine ad actum delibereatum circa eandem materiam quæ est peccatum mortale. Tertio arguit. Quia si vnum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum, sed actus virtuosus & peccatum opponuntur: ergo si in peccatis est multiplicitas analogica in participando ratione peccati, in actibus virtuosis erit similis multiplicitas in participando ratione virtutis, quod non videtur cōparado actuum

Cōtra probatōnem primæ conclusionis & contra ipsam conclusionē I. q. 4. 2. q. 6.

Utrum peccatum veniale sit lege æternæ prohibitiu.

Contra tertiam conclusionem & præcipue contra probatōnem Durandus d. 4. 2. q. 4.

Aureo. contra primam & secundam conclusionem.

actum interiore interiori, vel exteriori exteriori, licet hoc possit dici comparando actus aliarum potentiarum actui voluntatis, quo etiam modo potest poni analogia in peccatis, sed talis analogia non est inter veniale & mortale, immo inuenitur tam in mortali quàm in veniali comparando actum interiore exteriori. Et sic patet quod diuifio peccati in mortale & veniale non est diuifio analogi, sed est diuifio vniuoci, quia ratio peccati perfecte saluatur simpliciter & vniuocè in vtroque, licet vnum sit grauius altero grauitate alterius rationis specialis, nam & species sub genere naturam generis simpliciter participat, vna tamen est perfectior altera perfectione differente specificè. Quarto arguit. Quia si peccatum diuideretur in mortale & immortale tanquam analogi, hoc videretur potissime, quia mortale est contra legem, sed veniale non est contra legem, sed solum præter legem, sed hoc non valet, quia omne peccatum est cōtra aliquam legem. Dei vel naturalem vel inspiratam vel ab eis deriuatam, nec tamen omne peccatum est mortale, quia in qualibet lege sunt aliqua præcepta, & prohibitiones de his quæ sunt necessaria ad custodiam ciuilitatis, & sine quibus dissiparetur ciuilitas, & facere cōtra hoc est peccatum mortale. Alia vero sunt quæ inducuntur à lege non tanquam necessaria simpliciter quasi sine illis non flaret bonum ciuilitatis, sed tanquam facientia ad perfectionem & decorum ciuilitatis, & quæ rursus opposita habent quandam inordinationem, sed non subuertentem ciuilitatem, & facere contra talia non est peccatum mortale in aliqua lege. Confirmatur. Quia si aliquod peccatum veniale esset solum præter legem & nullo modo contra hoc, potissime videretur de mendacio iocoso, sed hoc est falsum, nam mentiri iocose est directe contra leges naturales, & non solum præter. Et idē est de omnibus quæ ex genere suo sunt peccata venialia. Contra tertiam conclusionem arguit Durandus probando quod probatio sit insufficiens, primo quantum ad illud quod dicitur ibidem de superbia. Quamuis enim inordinatus amor sui sit vel esse possit principium inordinate appetendi omnia commutabilia, & ob hoc secundum Augustinum amor male inflammatus possit esse principium aliorum peccatorum, tamen hoc non potest dici de superbia, quia ad plura se extendit inordinatus amor sui quàm se extendat superbia quæ est inordinatus amor sui quo ad excellentiam propriæ personæ. Ex hoc enim quod aliquis inordinate diligit se, sequitur vel natum esse sequi quod inordinate appetat vel fugiat omnia quæ estimat sibi bona vel nocua. Et hæc sunt vel esse possunt omnia bona simpliciter, & ideo omne peccatum potest ex hoc oriri, sed ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, in quo consistit for maliter superbia non est natum sequi nisi quod inordinate appetatur vel fugiatur illa quæ promouent vel impediunt propriam excellentiam. Hæc autem non sunt omnia quæ male appetuntur vel fugiuntur, turpes enim delectationes quæ male appetuntur per intemperantiam non promouent excellentiam, nec estimantur etiam à superbis eam promoueri, poenæ etiam & tristitia quæ turpiter fugiuntur per timiditatem, non impediunt nec estimantur impedire propriam excellentiam, propter quod huiusmodi peccata quæ consistunt in appetitu delectationum turpium, & in fuga tristitum in rebus bellicis non videntur oriri ex superbia, quæ est appetitus propriæ excellentiæ quamuis orientur ex inordinato amore sui, vnde in illo argumento est fallacia cōsequentiæ. Secundo arguit contra illud quod dicitur de diuifio, quæ rursus appetitus inordinatus est cupiditas, licet enim ipsæ præbeant facultatem adimplendi omne malum desiderium, ex hoc tamen non sequitur quod cupiditas sit radix vel origo omnium peccatorum, sed potius oppositum, quia diuifio non præbet facultatem adimplendi omnia mala desideria nisi per sui distractionem. Cupiditas autem non est appetitus earum ad distribuendum eas, sed ad auare congregandum & recipiendum, & ideo cupiditas diuiciarum magis impedit assecutionem maiorum desideriorum quæ per distractionem pecuniarum possent impleri quàm ad hoc inclinet vel promoueat. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Quantum ad tertium articulum respondendum est obiectiōibus supradictis. Et ideo ad primum Aureoli

contra primam & secundam conclusionem dicitur quod nec illud argumentum nec alia quinquæ sequentia procedunt directe contra conclusionem, quia S. Tho. non dicit in præallegatis, sed alibi quod peccatum veniale & peccatum mortale differant solum accidentaliter, & non specificè, nec essentialiter, sed solum quod diuifio peccati in veniale & mortale non est diuifio vniuoci in suas species, sed aduertendū quod de peccato veniali & mortali possumus dupliciter loqui. Vno modo formaliter, id est quantum ad propriam rationem vtriusque scilicet de veniali vt veniale est, & de mortali vt mortale est, & vt sunt sub istis respectibus, vt ex vna parte accipiatur compositum ex peccato & venialitate, & ex alia parte accipiatur compositum ex peccato & mortalitate, vel ex vna parte sumatur reatus peccati venialis, & ex alia reatus peccati mortalis, & sic de alijs passionibus huius & illius vt præcendant ab essentia peccatorum, & sic proculdubio differunt essentialiter & plus quæ specie vel genere. Alio modo contingit loqui de illis materialiter, hoc est quantum ad actus qui dicuntur peccata venialia vel mortalia, & sic potest concedi quod diuifio illa accidentaliter, quæ est per quædam quæ non dant speciem peccatis, sed consequuntur essentiam peccati & eius species, vel modum productionis, vnde sicut patet quod aliquis actus dicitur peccatum mortale de per accidens, quia scilicet hoc non habet ex natura sua specificam, nec ex parte materia vel obiecti, sed ex parte ipsius agentis, immo ex suo genere est peccatum veniale, id est quod aliquis actus sibi similis in specie est vel esse potest peccatum veniale, Et similiter aliquis actus est peccatum veniale de per accidens, quia non habet hoc ex sua specie, sed habet hoc ex parte agētis vel finis, & sic esse mortale vel veniale conueniunt actui de per accidens, & hanc distinctionem tangit S. Tho. de malo. q. 7. artic. 1. in solutione quinti dicens. Veniale peccatum nunquam fit mortale sicut nec albedo fit nigredo, sed actus qui est venialis ex suo genere potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura, quia & illud quod est ex natura sua frigidum potest fieri calidum sicut aqua. Hæc ille. Item in principali solutione sic dicit. Veniale dicitur à venia, tripliciter autem à venia potest dici aliquod peccatum veniale. Primo quidem quia iam consecutum est veniam sicut Ambrosius dicit, quod peccatum mortale per confessionem fit veniale, & hoc dicitur secundum quosdam veniale ab euentu, patet autem quod hoc veniale contra mortale non diuiditur. Secundo modo dicitur peccatum quod habet in se aliquam causam veniæ, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur, & hoc modo dicitur peccatum veniale quod est ex infirmitate, vel ex ignorantia, quia infirmitas & ignorantia peccatum excusant in toto vel in parte, & hoc dicitur secundum quosdam veniale ex causa, tamen nec hoc etiam veniale distinguunt à mortali, quia contingit aliquem ex ignorantia vel infirmitate peccare mortaliter. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia quantum est de se veniam non excludit, id est terminationem poenæ, & hoc modo veniale distinguuntur cōtra mortale, quod quantum est de se meretur poenam æternam, & sic veniam excludit, id est terminationem poenæ, & hoc secundum quosdam dicitur veniale ex genere: vt autem differentia ad distinguendum veniale peccatum à mortali inquiramus, considerandum est quod differunt secundum reatum, nam peccatum mortale meretur poenam æternam, peccatum vero veniale poenam temporalem, sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis & venialis, non autem constituit illam, non enim ex hoc est tale peccatum quia talis poena ei debetur, sed potius econtra, quia peccatum est tale, ideo talis poena ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum, nam peccatum mortale priuat gratiam, veniale autem non. Sed nec ista differentia est quam querimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati, ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, & non econtra. Differentia autem quæ est ex parte subiecti constitueret diuersam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, & peccatum mortale semper esset in ratione, sic enim secundum substantiam distinguuntur virtus intellectualis à morali secundum Philosophum 2. Ethicor. quia virtus moralis est in rationali per participationem, id est Capitulo 2. Capreolus 2. Sent. Oo 5 in appe-

tripliciter à venia potest dici aliquod peccatum veniale.

Capitulo 2.

in appetitum, virtus autem intellectualis est in ipsa ratione, sed hoc non est verum, quia peccatum veniale potest esse in ratione, unde secundum hanc differentiam non potest sumi diuersa ratio vtriusque peccati: quarta vero differentia quae est secundum modum diligendi constituit quidem diuersam rationem peccati, sed solum quantum ad actum voluntatis quod est ex parte agētis, peccatum autem veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori, sunt enim quidam actus exteriores qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut dicere verbum oculosum vel mendacium iocofum & huiusmodi. Sunt autem quaedam quae ex genere suo sunt peccata mortalia ut homicidium, adulterium, blasphemiam, & huiusmodi. Diuersitas autem quae est ex parte actus voluntatis non diuersificat genera exteriorum actuum. Nam aliquid quod est bonum potest fieri ex mala voluntate, puta si quis det elemosinam propter inanem gloriam, similiter aliquid quod est veniale ex suo genere potest esse mortale propter voluntatem facientis, puta si quis dicat verbum oculosum in contemptum Dei, sed exteriores actus differunt genere per sua obiecta. Vnde dicitur communitur bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, & malum in genere est actus cadens super debitam materiam: oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam, & similiter mortale ex genere. Ad hoc igitur inuestigandum considerandum est quod peccatum consistit in quadam deordinatione animae, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis, unde peccatum est quasi quidam morbus animae, & hoc est veniale peccatum, quod curatio morbo. Sicut igitur sunt quidam morbi curabiles & quidam incurabiles, qui dicuntur mortales, ita sunt quaedam peccata quasi curabilia quae dicuntur venialia, quaedam quantum est de se incurabilia, licet à Deo curari possint, quae dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis & mortalis per quod tollitur aliquod principium vitae, hoc enim si tollatur non remanet aliquid per quod curari possit, & ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principium vitae, sed aliquod eorum quae sunt consequentia ad principia vitae, quae per principia vitae reparari possunt, puta febris tertiana quae consistit in superabundantia colere quam virtus naturae superare potest. Principium autem in operationibus & operabilibus est finis secundum Philosophum 6. Ethic. unde principium spiritus vitae quae consistit in rectitudine actionis est finis humanarum actionum, quae est charitas Dei & proximi, finis enim praecipuus est charitas ut dicitur prima Thimoth. 1. per charitatem enim anima coniungitur Deo, quae est vita animae sicut anima est vita corporis. Et ideo si charitas excludatur est peccatum mortale, non enim remanet aliquod principium vitae, per quod iste defectus repararetur, sed reparari potest per spiritum sanctum, quia sicut dicitur Rom. 6. charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis, si autem sit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat erit peccatum veniale, quia per charitatem remanentem quasi per principium vitae omnes defectus reparari possunt. Vniuersa enim delicta operis charitas ut dicitur prouerborum 10. non excludat potest contingere dupliciter. Vno modo ex parte peccantis, alio modo ex ipso genere operis. Ex parte peccantis dupliciter, vno modo quia actus peccati est talis potentiae, cuius non est ordinare ad finem, & ideo nec est eius auerti à fine, & ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum. Ordinare enim aliquid in finem pertinet tantum ad rationem, alio modo ex eo quod potentia quae potest ordinare in finem & auerti à fine actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini potest ordinare in contrarium finis, prout si quis verbum oculosum dicat in contemptum Dei quod contrariatur charitati, hoc erit peccatum mortale, sed non ex genere operis, sed ex peruersa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur charitati, vel non contrarietur ex ipso genere operis quod est ex parte obiecti vel materiae quae est contraria charitati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vi-

Vnde dicitur aliquod peccatum esse mortale ex genere, aut veniale ex genere.

Quod aliquod peccatum excludat charitatem vel non excludat potest contingere dupliciter.

ta, puta cibus venenosus, aliquid autem cibus non est contrarius vitae, licet impedimentum aliquod afferat ad eam habitudinem vitae, puta cibus grossus & non bonae digestionis vel etiam si sit bonae digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam, ita etiam in actionibus humanis aliquid inuenitur quod de se contrariatur charitati Dei & proximi, illa scilicet per quae tollitur debita subiectio hominis ad Deum & reuerentia, ut est blasphemiam & idolatria & huiusmodi, & etiam ea quae tollunt conuictum humane societatis, sicut furtum, & homicidium & huiusmodi, non enim possent homines adinuicem conuicere ubi passim, id est in differenter ista perpetrarentur, & ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacunque voluntate vel intentione fiant. Quaedam autem sunt quae licet aliquam inordinationem contineant, non tamen directe excludunt alterum praedictorum, sicut quod homo dicat mendacium, non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam adiuuandum, vel si quis excedat in cibo vel potu aut alio huiusmodi, unde ista sunt venialia peccata ex suo genere. Haec ille in forma. Ex quibus apparet primo quod diuisio peccati per veniale & mortale accipiendo veniale primis duobus modis non est diuisio per opposita, immo idem actus numero potest dici mortale & veniale illo modo: secundo sequitur quod accipiendo veniale tertio modo, talis diuisio est diuisio per opposita & impossibilia: tertio modo dicitur quod talis diuisio non est diuisio generis per specificas differentias, sed potius analogi in ea de quibus dicitur secundum prius & post, & similiter subiecti in accidentia, nam secundum quod dictum est prius tales differentiae non sunt specificae, nec sumuntur ab eo quod dat speciem actui, nec peccato, sed penes quaedam consequentia speciem peccati vel productionem peccati. Tunc ad formam argumenti dicitur quod ratio specifica virtutis sumitur non ex ordine ad suam regulam, quia tunc omnes virtutes essent eiusdem speciei, sed sumitur ex proprio obiecto & materia, & ideo maior argumenti est falsa, quia specifica diuisio peccati non sumitur nec in moralibus, nec in Theologicis secundum alium & alium modum deuiandi à regula, quia illa deuiatio est praeter intentionem peccantis, & se habet de per accidens, & ideo illa non dat speciem peccato quod est actus voluntarius, & si non dat speciem peccato: ergo nec diuersitas illius diuersificat speciem peccati. Vnde talis diuisio potius diuidit effectum peccati vel passiones consequentes peccatum, scilicet reatum quam diuidit ipsum peccatum, quia ut post dicitur & superius in secunda conclusione tactum est in eadem specie peccati possunt esse duo actus, quorum vnus erit peccatum veniale, & aliud peccatum mortale. Sed dices Sanctus Thom. in verbis praeregatis de malo. questio. 7. artic. 1. dicit quod peccatum in quadam deordinatione consistit, & in multis alijs locis dicit, quod inordinatio vel deuiatio complet rationem peccati: ergo secundum alium modum inordinationis diuidetur specificae & essentialiter peccatum. Dicendum quod peccatum est actus malus voluntarius. In quantum ergo consideratur ut malus actus, ratio eius consistit & completur in quadam priuatione & deuiatione & deordinatione. Sed in quantum est actus, & voluntarius, & habens rationem culpae, ratio eius specifica non consistit in priuatione, sed in tendentia & ordine ad obiectum tale vel tale, ita quod ordo ad obiectum complet eius rationem specificam, sed priuatio dat sibi generalem rationem mali, obiectum autem dat sibi rationem specificam in quantum est actus intentus ab agente. Item dato quod priuatio daret sibi speciem, consistat quod non potest hoc facere in quantum priuatio in generali, nec in quantum priuatio est diuisa in actu, nec in quantum priuatio ordinis rationis vel diuinae legis in generali, sed in quantum priuatio specialis, species autem priuationum sumuntur penes bona quae priuantur, & tunc finaliter oportet redire ad hoc, quod species peccati sumitur ex aliqua speciali materia, in quam fertur derelicto ordine rationis. Veniale autem & mortale nihil tale dicunt, ideoque non constituunt differentiam specificam actuum, sed differentiam actuum peccati vel reatum. Ad secundum negatur minor, nam ut dictum est deuiatio à regula non est formale

Diuisio modus deuiandi à regula non est ratio specifica diuisio peccati. De eodem infra ad secundum.

ADD.

Peccati non est priuatio

Tex. 6. 12.

formale in peccato in quantum est actus moralis aut intentus ab agente & voluntarius licet in quantum est malus priuatio sit sibi formalis, nec tamen priuatio dat sibi speciem nisi contra ad certam materiam moralem, ut statim dictum est. Avaritia enim non habet specialem rationem peccati ex hoc solo quod deuiat à lege diuina, vel à ratione naturali, nec ex hoc quod deuiat per superabundantiam vel defectum, nisi talis deuiatio contrahatur ad specialem materiam. Vnde Sanctus Thom. prima parte q. 72. art. primo sic dicit. Ad rationem peccati duo concurrunt scilicet actus voluntarius & inordinatio eius quae est per reatum à lege Dei. Horum autem duorum vnum per se comparatur ad peccatum qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia, aliud autem, scilicet inordinatio actus per accidens se habet ad intentionem peccantis, nullus enim intendens ad malum operatur ut dicit Dionys. quarto cap. de diuinis nominibus. Manifestum est autem quod vnus quodque consequitur secundum id quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quae sunt accidens sunt extra rationem speciei, & ideo peccata specificae distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarius distinguuntur specie secundum obiecta, unde sequitur quod peccata proprie distinguuntur secundum obiecta. Haec ille. Ex quibus patet quod deuiatio à regula non est formale specificum peccati, licet possit dici formale genericum. Si enim deuiatio esset differentia specifica, tunc omnia peccata mortalia essent vnus speciei, cum deuiet eodem modo à regula diuina. Quia si dicitur quod deuiat in diuersis materijs, & contra diuersa praecipua. Habetur propositum quia diuersitas praecipuorum attenditur penes obiecta virtutis vel viciorum. Et ideo dicere quod peccata distinguuntur specificae per deuiationem est nihil dicere, vel reddere in id quod creditur euitari. Vnde Sanctus Thom. prima secundae ubi supra arguit sic in secundo loco. Malum cum sit priuatio distinguitur specie secundum diuersas species oppositorum, sed peccatum est quoddam malum in genere actuum humanorum: ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum obiecta. Ecce argumentum. Sequitur responsum. Dicendum inquit quod peccatum non est pura priuatio, sed actus debiti ordine priuatus, & ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum quam secundum opposita. Quamuis etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret, virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta. Haec ille. Ad tertium dicitur primo quod distinctio venialis à mortali ibidem posita in idem redit cum illo quae prius posita est quia scilicet vnus tollit charitatem, & aliud non: secundo dicitur quod nec veniale nec mortale dat specie peccato proprie loquendo: tertio dicitur quod in eadem specie peccati possunt esse peccatum veniale & mortale. Et de hoc Sanctus Thom. prima secundae quaest. 72. art. 5. sic dicit eorum quae specie differunt duplex differentia inuenitur. Vna quidem quae constituit diuersitatem specierum, & talis differentia nunquam inuenitur nisi in diuersis speciebus, sicut rationale & irrationale, animatum & inanimatum. Alia autem est differentia consequens diuersitatem speciei, & talis differentia est si in aliquibus consequatur diuersitatem speciei, in alijs tamen potest inueniri in eadem specie sicut album & nigrum consequuntur diuersitatem speciei corui & cigni, tamen huiusmodi differentia inuenitur in eadem specie hominis. Dicendum est ergo quod differentia venialis & mortalis peccati vel quacunque alia differentia, quae sumitur penes reatum non potest esse differentia constituens diuersitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens constituit speciem, id autem quod est praeter intentionem agentis est per accidens ut patet in secundo phy. manifestum est autem quod poena est praeter intentionem peccantis. Ordinatur tamen peccatum ad poenam ab exteriori. lex iustitiae iudicantis qui secundum diuersas condiciones peccatorum, poenas infligit, unde differentia quae est ex reatu poenae potest consequi diuersam speciem peccatorum, non autem constituit diuersitatem speciei. Differentia autem peccati mortalis & venialis consequitur diuersitatem inordinationis, quae complet ratio-

nem peccati. Duplex est enim inordinatio. Vna per subtractionem principii ordinis, alia qua saluato principio ordinis fit inordinatio circa ea quae sunt post principium. Sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexione procedit usque ad destructionem vitalis principii, & hoc est mors, quandoque vero saluo principio vitae fit inordinatio quaedam in humoribus & tunc est aegritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis vltimus, qui ita se habet in operatijs sicut principium in demonstrabile in speculatijs, ut dicitur septimo Ethic. Vnde de quando anima deordinatur per peccatum usque ad atractionem ab vltimo fine. Deo cui vnimur per charitatem, tunc est peccatum mortale. Quando vero fit deordinatio circa auersionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae est irreparabilis secundum naturam inordinatio autem aegritudinis reparari potest propter id quod saluatur principium vitae. Similiter est in his quae pertinent ad animam &c. Haec ille. Item ibidem primo loco arguit sic. Ea quae in infinitum differunt non possunt esse vnus speciei, nec etiam vnus generis, sed veniale & mortale peccatum differunt in infinitum. Veniale enim debetur poena temporalis, mortali poena aeterna: igitur non sunt vnus speciei. Ecce argumentum. Sequitur solutio. Dicendum inquit quod peccatum mortale & veniale differunt in infinitum non est formale specificum peccati, licet possit dici formale genericum. Si enim deuiatio esset differentia specifica, tunc omnia peccata mortalia essent vnus speciei, cum deuiet eodem modo à regula diuina. Quia si dicitur quod deuiat in diuersis materijs, & contra diuersa praecipua. Habetur propositum quia diuersitas praecipuorum attenditur penes obiecta virtutis vel viciorum. Et ideo dicere quod peccata distinguuntur specificae per deuiationem est nihil dicere, vel reddere in id quod creditur euitari. Vnde Sanctus Thom. prima secundae ubi supra arguit sic in secundo loco. Malum cum sit priuatio distinguitur specie secundum diuersas species oppositorum, sed peccatum est quoddam malum in genere actuum humanorum: ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quam secundum obiecta. Ecce argumentum. Sequitur responsum. Dicendum inquit quod peccatum non est pura priuatio, sed actus debiti ordine priuatus, & ideo peccata magis distinguuntur specie secundum obiecta actuum quam secundum opposita. Quamuis etiam si distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret, virtutes enim distinguuntur specie secundum obiecta. Haec ille. Ad tertium dicitur primo quod distinctio venialis à mortali ibidem posita in idem redit cum illo quae prius posita est quia scilicet vnus tollit charitatem, & aliud non: secundo dicitur quod nec veniale nec mortale dat specie peccato proprie loquendo: tertio dicitur quod in eadem specie peccati possunt esse peccatum veniale & mortale. Et de hoc Sanctus Thom. prima secundae quaest. 72. art. 5. sic dicit eorum quae specie differunt duplex differentia inuenitur. Vna quidem quae constituit diuersitatem specierum, & talis differentia nunquam inuenitur nisi in diuersis speciebus, sicut rationale & irrationale, animatum & inanimatum. Alia autem est differentia consequens diuersitatem speciei, & talis differentia est si in aliquibus consequatur diuersitatem speciei, in alijs tamen potest inueniri in eadem specie sicut album & nigrum consequuntur diuersitatem speciei corui & cigni, tamen huiusmodi differentia inuenitur in eadem specie hominis. Dicendum est ergo quod differentia venialis & mortalis peccati vel quacunque alia differentia, quae sumitur penes reatum non potest esse differentia constituens diuersitatem speciei. Nunquam enim id quod est per accidens constituit speciem, id autem quod est praeter intentionem agentis est per accidens ut patet in secundo phy. manifestum est autem quod poena est praeter intentionem peccantis. Ordinatur tamen peccatum ad poenam ab exteriori. lex iustitiae iudicantis qui secundum diuersas condiciones peccatorum, poenas infligit, unde differentia quae est ex reatu poenae potest consequi diuersam speciem peccatorum, non autem constituit diuersitatem speciei. Differentia autem peccati mortalis & venialis consequitur diuersitatem inordinationis, quae complet ratio-

Inord. inatio quae complet est ne peccati est duplex ca. 12.

Qualis circūstantia mouet speciem potest

potest

potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum. Quod autem aliquis appetat cibos delictuosos contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Vnde in talibus diuersarum circumstantiarum corruptiones inducunt diuersas species peccati. Hæc ille. Item ibidem arguit sic primo loco. Malum inquit cõtingit ex singulis defectibus, singulares autem defectus sunt corruptiones singularium circumstantiarum: ergo ex singulis circumstantijs corruptis consequuntur singule species peccatorum. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod malum inquantum huiusmodi est priuatio, & ideo diuersificatur specie secundum ea quæ priuantur sicut & ceteræ priuationes. Sed peccatū nõ foritur speciem ex parte priuationis vel auersionis, sed ex conuersione ad obiectū actus. Item in solutione secundæ sic dicit. Circumstantia nunquam transfert actum in aliã speciem, nisi quando est aliud motiuum, Item artic. 8. sic dicit. Cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus & inordinatio eius, prout receditur ab ordine rationis & legis diuinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis quæ est præter intentionem peccantis, sed magis ex parte ipsius actus secundum quod terminatur ad obiectum in quod fertur intentio peccantis, & ideo vbiunque occurrit diuersum motiuum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diuersa species peccati. Manifestum est autem quod nõ est idem motiuum ad peccandum in peccatis quæ sunt per superabundantiam, & in peccatis quæ sunt per defectū, quinimmo sunt contraria motiua. Sicut motiuum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motiuum autem in sensibilitatis est odium earum. Vnde huiusmodi peccata nõ solum differunt specie, sed etiam sunt sibi inuicem contraria. Hæc ille. Ex quibus patet quod nõ quam actus morales distinguuntur specificè propter diuersitatem circumstantiarum, nisi talis diuersitas inducat diuersitatem obiecti saltem actus interioris. Ad sextum patet responsio ex dictis in solutione tertij, vbi argumentum hoc quati in forma recitatum est. Conceditur enim quod istæ differentie veniale & mortale distat in infinitum, sed neutra illarum est differentia specifica peccati, sed consequitur quandoque speciem peccati, vt ibidem fuit dictum, & ideo possunt reperiri in actibus vnus speciei. Ad primū Durā. quod est directe contra primā conclusionem dicitur quod nõ solum in venialibus primo modo dictis, immo in dictis secundo modo est verum, quod nõ nullum tale habet rationem peccati simpliciter & perfecte, sed solum secundum quid & imperfecte. Quod ostendit S. Thom. 2. sentent. præsentis distin. q. 1. artic. 4. vbi sic ait. Tertio modo dicitur peccatū veniale quando ipse actus per se facile remissibilis est, eo quod non perfecte cõtingit ad plenam rationem peccati, & istud proprie dicitur veniale, de quo nunc agitur quod ad mortali distinguitur. Primo enim & secundo modo dictum veniale nõ distinguitur à mortali, quia mortale potest per ignorantiam fieri, & illud quod est mortale fit veniale per confessionem. Imperfectio autem peccati potest esse dupliciter, vel ex genere actus, vel ex parte peccantis, genus autem ipsius actus sumitur ex materia vel obiecto. Vnde sicut dicitur bonum ex genere propter debitam materiam, ita malū ex genere propter in debitam, & veniale ex genere propter materiam in qua peccatur. In illa autem materia peccatū perfecte inuenitur, in qua si peccetur virtus charitatis ad Deum & ad proximū dissoluitur, per quam est vita animæ. Et ideo quando aliquis peccat in his, sine quibus recte seruatis non remanet subiectio hominis ad Deum, & sedus humanæ societatis, tunc est peccatum mortale ex genere. Et talia peccata Philo. malitias appellat, vnde vult quod non omnis vitiosus sit malus. Sicut autem patet non potest homo Deo esse subiectus, si Deo non credat, & si ei non obediãt & huiusmodi, & similiter societas humanæ vitæ seruari possit, nisi vniciueque seruaretur quod suū est, & ideo fur-tum & alie species iniustitiæ sunt peccata mortalia ex genere, & similiter in alijs omnibus. Ea vero sine quibus humana vita seruari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamuis etiam actus sit de formis, sicut superfluous ludus & huiusmodi, & talia dicuntur venialia ex genere. Sed sicut quod est bonum ex genere potest fieri

Duplex est peccatum veniale propter duplicem imperfectionem quæ in peccato contingere potest.

malum, sed non contra, ita illud quod est veniale ex genere tali modo potest fieri, quod erit mortale, ut si credatur esse mortale quod veniale est, vel si tantum quis in re tã per oral delectatur, vt finem sibi in ea constituat, quia sic nõ seruat debitam reuerentiam ad Deum qui est vltimus finis & circa quem omnia sunt diligenda. Ex parte vero peccantis est imperfectio peccati propter imperfectiorem potentiam elicientis actum, sicut primi motus sensualitatis qui præcedunt deliberationem peccata venialia sunt, quamuis sint in materia peccati mortalia, sed hæc sunt venialia per accidens & ideo adueniente consensu rationis deliberatæ efficiuntur mortalia. Hæc ille. Ex quibus apparet quod actus inordinatus dicitur peccatum secundum quid imperfecte non solum propter imperfectiorem potentiam elicientis, vel modi elicientis, vt puta quod non est perfecte in potestate potentie vel suppositi elicientis immo etiam propter imperfectiorem materiam in qua peccatur, quia, fuit talis quod recta ordinatio circa illam non est necessaria consecutioni finis, nec inordinatio circa illam tollit ordinem ad finem vltimum. Et ideo ad formam quæ fit in argumento dicitur quod nõ minor est falsa, quia nullum peccatum veniale est actus simpliciter voluntarius cadens sup materiam simpliciter indebitam. Nullum peccatum veniale est actus simpliciter voluntarius cadens sup materiam simpliciter indebitam. Veniale non dicitur peccatum nisi per attributionem ad peccatum mortale, quia, fuit dispositio ad illud, vel quædam deficientis similitudo illius. Et ad probationem dicitur quod nõ consequentia non valet ibidem facta, scilicet peccatum veniale potest esse absque mortali: ergo peccatum veniale nõ dicitur peccatum ex attributione ad peccatum mortale, quia talis attributio non est per causalitatem vnus ad aliud nec per dependentiam vnus ab alio, nec per coexistentionem vnus ad aliud, sed modo quo dictum est. Probatio autem ad ibidem adducta de animali sano, & medicina sana falsa est, quia destructo omni animali, adhuc aliquid dici posset sanum, & destructo omni animali vero, adhuc esse posset animal pictum, quia in talibus analogice dictis non oportet vnum dependere ab alio quo ad esse, sed quo ad intelligi, vt de se patet. Ad tertium dicitur primo quod nõ oportet esse tot modos virtutis aut actus virtuosos, quot sũt modi species aut genera vitij, aut actus viciosi, vt patet ex secundo & tertio Ethic. secundo dicitur quod nõ nullum inconueniens est dicere aliquem actum esse virtuosum simpliciter, & aliquem secundum quid quod patet. Nam actus in delibetati cadentes super materiam debitam & debitas circumstantias sunt secundum quid, & non simpliciter virtuosos, & similiter actus boni extra charitatem elicit. Ad quartum dicitur, quod nõ minor est falsa accipiendum proprie legem exteriorem, quia nulla lex præceptiua vel prohibitiua est nisi de fine, vel de necessarijs ad finem, aut oppositis fini. Peccatum autem veniale non est contra aliquam talem legem, licet sit contra aliquod dictamen naturalis rationis. Et hoc intendit Sanctus Thom. secundo sentent. præsentis distin. q. 1. artic. 3. tertio vbi in solutione tertij sic dicit. Præcepta legis intendit hominem ordinare ad dilectionem Dei & proximi, quia si nis præcepti est charitas prima Thi. 1. & ideo illa sola sunt mortalia ex genere de quibus dictum est. Hæc enim directe sunt contra præcepta legis, & non solum legis scripte, sed etiam naturalis. Quamuis autem aliquid non sit malum quia est prohibitum lege exteriori, est tamen malum quia prohibetur lege exteriori vel interiori. Lex enim interior est ipsum lumen in rationis, quo agenda discernimus, & quicquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum, quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale & malum, & pro tanto dicitur malum, quia prohibetur interiori lege. Hæc ille. Ex quibus patet quod peccatum veniale non est contra legem exteriorem, est tamen contra legem interiorē, & similiter nec est contra legem interiorem simpliciter & perfecte. Nam Sanctus Thom. ibidem in solutione quarti dicit, quod venialia non directe opponuntur præceptis affirmatiuis aut negatiuis, sed indirecte, quia disponunt ad ea quæ directe opponuntur, & ideo huiusmodi sunt præter præceptum. Hæc enim etiam non hoc modo

Nullum peccatum veniale est actus simpliciter voluntarius cadens sup materiam simpliciter indebitam.

Qua dependet natura nra a natura animalis ab alio dependet.

Cupidus quis dici debet.

Qui habet vitia habet omnia bona sensibilia virtute & potentia proxima.

Peccatū nõ est contra legem exteriorem, sed solum cõtra interiorem, licet sit non simpliciter & perfecte ad ag. Durā. contra tertiam

modo discordant à lumine rationis vt ab vltimo fine abducentia, sed vt quædam impedimenta finis. Hæc ille. Ad primum contra tertiam conclusionem dicitur quod ex inordinato appetitu proprie excellentiæ natum est sequi quod inordinate appetantur & fugiantur non solum illa, quæ promouent vel impediunt propriam excellentiam, verum etiã illa quæ talem excellentiam manifestant, aut occultant, aut eius aliquam similitudinem habent. Omne autem bonum commutabile est huiusmodi. Nec valet instantia ibidem allegata de turpibus delectationibus venereorū, nam multi gloriantur in talibus & existimant se excellere alios qui non possunt talibus turpibus perfrui sicut ipsi, & reputant talia esse manifestatiua proprie excellentiæ. Insuper alia instantia de fuga poenarum & tristitia propter timiditatem in rebus bellicis, non obstat. Nam taliter fugientes intendunt conseruare & proteclare vitam suam & incolumitatem præ cæteris, sic autem conseruare proprium bonum præ cæteris apprehendunt vt quoddam signum sagacitatis & proprie excellentiæ. Vnde hæc quæstio eadem est cum illa qua queritur, vtrum omnia quæ quis appetit appetat propter beatitudinem, quæ est excellentissimum bonum. Super quo S. Thom. 4. sentent. distin. 49. q. 1. artic. 3. quæstionem quartam arguit sic. Illud quod propter beatitudinem desiderant est ad beatitudinem ordinabile, sed multi volunt aliqua quæ non sunt ordinabilia in beatitudinem, sed magis ab ea auertunt, sicut est de peccatoribus: igitur non omne quod quis vult propter beatitudinem vult. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Dicendum inquit quod aliud ordinari ad beatitudinem contingit dupliciter. Vno modo sicut quod queritur, vt per hoc homo ad beatitudinem proueniat, sicut aliquis vult operari opera virtutis vt per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo cum quis appetit aliquid ex hoc ipso quod habet aliquã similitudinem beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipso efficitur vt desideret illud in quo eius aliqua similitudo inuenitur, quamuis principale desideratum habere non possit. Et hoc modo omnes qui peccata appetunt ad beatitudinem tendunt, & ad Dei imitationem, vt dicit Augustin. 2. confessionum sic dicens. Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis vnus super omnia Deus excelsus. Ambitio quid nisi honores & gloriam querit, cum tu sis præ cæteris honorandus, & similiter inducit in alijs vitijs. Hæc ille. Similiter in proposito dico quod ille qui prosequitur turpes delectationes aut fugit tristitiã, turpiter talia potest facere appetit excellentiã, quia talia secundum suam estimationem sunt manifestatiua proprie excellentiæ vel habent aliquam similitudinem eius. Ad secundum dicitur quod nõ solum est cupidus qui appetit diuitias ad recipiendum, immo qui appetit inordinate ad inordinate expendendum. Vnde Sanct. Thom. secunda secunda. quæstio. 119. artic. 1. in solutione secundi. Contingit inquit quod aliquis excedit in dando, & in hoc est prodigus. Et simul cum hoc excedat in accipiendo, vel ex quadam necessitate, bona dum superabundat in dando, deficient ei propria quia, vnde cogitur, indebitè acquirere, quod pertinet ad auaritiã. Vel etiam propter animi inordinationem, dum enim non dat proprium bonum, contempta virtute non curat vnde eunquæ & qualiter eunquæ accipiat. Hæc ille. Vterius dicitur quod dato quod cupidus in quantum huiusmodi appetat diuitias ad recipiendum adhuc habetur propositum, quia licet diuitiæ retentæ non compleant actualiter omne prauum desiderium, tamen diuitiæ actualiter habet & possidet & retentæ dant facultatem explendi omne desiderium. Quia enim habet diuitias habet omnia bona sensibilia in virtute & potentia proxima. Vnde Sanctus Thomas secunda secunda. quæstio. 118. articulo septimo sic dicit. Illud vitium dicitur capitale ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis qui cum sit multum appetibilis propter eius appetitum procedit homo ad multa faciendã bona vel mala. Finis autem maxime amabilis vel appetibilis est beatitudo seu felicitas quæ est vltimus finis vitæ humanæ. Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis est appetibile. Est autem vna de conditionibus felicitatis quæ sit per se sufficiens, alioquin non quietaret appetitum

tanquam vltimus finis. Sed per se sufficientiam maxime promittunt diuitiæ vt dicit Boetius tertio de consolatione Cuius ratio est, quia sicut philosophus dicit quinto Eth. de nario vtimur quasi fideiuffore ad omnia habenda, & eccle siastes. 10. dicitur quod pecuniæ obediunt omnia. Et ideo auaritia quæ consistit in appetitu pecuniæ est vitium capitale. Item in solutione secundi sic dicit. Pecunia quidem ordinatur ad aliud sicut ad finem, tamen in quantum vtilis est ad omnia sensibilia acquirenda continet quoddammodo virtute omnia, & ideo habet quandam similitudinem felicitatis. Hæc ille. Sciendum tamen quod cum dicimus quod cupiditas est radix omnium peccatorum, & præbet facultatem perpetrandi omne peccatū &c. non intendimus quod cupiditas vel habitus cupiditatis hoc faciat immediate & per se, sed quod hoc facit, mediate & ex parte sui obiecti Vnde argumentum non vadit ad mtem conclusionis. Ad argumentum in principio. q. respondet Sanctus Thom. secundo sentent. in præsent. distin. quæst. 1. artic. 4. quarto in solutione primi. d. Venialia non corrumpunt virtutem quantum ad habitum, hoc enim est proprium peccati mortalis, sed exit ab æqualitate, quam ratio ponit in actu virtutis.

DISTINCTIO XLIII. QUÆSTIO I.

Vtrum potentia peccandi sit a Deo.



IRCA quadragesimam quartam distinctionem secundi sentent. queritur. Vtrum potentia peccandi sit a Deo, & arguitur quod non. Possit enim peccare vt dicit Anselm. neque est libertas neque pars libertatis, sed omnis potentia naturalis quæ est in nobis ad agendum actus humanos ad liberum arbitrium

pertinet: ergo potentia peccandi non est in nobis aliqua potentia naturalis. Constat etiam quod nec est potentia gratiæ, quia per gratiam nullus ordinatur ad peccatum, cum ergo omnis potentia que est in nobis a Deo sit gratiæ vel nature, videtur quod potentia peccandi non sit nobis a Deo. igitur.

In oppositum arguitur omne ens est a Deo sed potètia peccandi est quoddam ens, igitur potètia peccandi est a Deo.

In hac quæstione sunt tres articuli. In primo ponitur conclusio. In secundo obiectio. In tertio solutio.

Quantum ad primum articulum sit talis conclusio. Potentia peccandi quantum ad postium quod im portat a Deo est, non autem quantum ad defectum quem connotat. Hanc ponit Sanctus Thomas in præsentis distin. quæst. prima arti. primo vbi sic ait. Potentia cognoscitur per actus, vnde ex consideratione actus peccati iudicium sumendum est de potentia peccandi. In actu autem peccati duo sunt, scilicet substantia actus & deformitas vel defectus debitarum circumstantiarum. Vnde oportet quod in ipsa potentia peccandi duo attendantur. s. ipsa potentia quæ est principium actus, & hæc est eadem quæ est principium actus ordinati & inordinati, hæc a Deo est. Consideratur etiam in ea quidam defectus secundum quem actum deficientem producere potest. Potentiæ vero perfectis simæ nõ quam deficient ab eo ad quod ordinatæ sunt, vt patet in necessarijs, vnde quod potentia impediatur vel retrahatur ab eo, ad quod naturaliter ordinata est, oportet quod sit ex defectu eius in quantum saltem agiti quod impedit succumbit. Vnde cum potentia voluntatis humanæ sit per se ordinata ad bonum, defectus a bono in actu eius oportet quod causetur ex aliquo defectu in ipsa per quem ab alio vincipote est vel delectatione vel suggestione vel quocunque alio ut ab eo quod est naturale sibi ad id quod est innaturale retrahatur. Hic autem defectus est secundum quod ex nihilo est. Huiusmodi autem defectus, scilicet quod creatura est ex nihilo, Deus directe causa non est, vt Auic. probat, quia quod continet rei secundum se non causatur in ea ex alio.

Res

Res autem creata si secundum se relinquatur nihil est, unde quod est ex nihilo esse non est creatura à Deo, quamvis esse creaturae à Deo sit. Posset tamen dici quod iste defectus à Deo est indirecte, non quidem sicut ab agente aliquid, sed sicut à nō agente, in quantum scilicet ipsi creaturae hoc non praebet, ut non ex nihilo sit, sicut dicitur causa privationis gratiae quae poena est, nisi creatura huiusmodi perfectionis inveniatur capax non esse, ut scilicet non sit ex nihilo. Et ideo hic defectus nullo modo est à Deo, nec directe nec indirecte. Sic ergo potentia peccandi, quantum ad id quod potentiae est à Deo est, sed quantum ad defectum qui implicatur non est à Deo. Hæc ille. Ex quibus potest argui pro duplici parte conclusionis, & pro prima arguitur sic. Omne ens positivum & actuum vel principium actus est à Deo sed potentia peccandi quantum ad id quod potentia est, est huiusmodi igitur quantum ad illud est à Deo. Pro secunda parte arguitur sic. Defectus implicitus in potentia peccandi est ex hoc quod illa potentia, & eius subiectum est ex nihilo, sed creaturam esse ex nihilo non habet causam effectivam, quia sublata omni causa efficiente vel omni actione, & causatione causae efficientis, adhuc creatura esset nihil vel ex nihilo: igitur &c. Et in hoc primus articulus terminatur.

Quantum ad secundum articulum arguitur contra prædicta. Nam Scotus arguit sic contra secundam partem conclusionis. Sicut in potentis passivis idem est proximum susceptivum vel subiectum habitus & privationis, ita potentia activa libera defectibilis est immediatum principium agendo & deficiente oppositorum. Agendo quidem rectitudinis, deficiente vero peccati. Et istud absolute est propria potentia respectu utriusque, eo modo quo potentia potest esse respectu eorum, scilicet effectivae & defectivae. Hoc autem modo potentia peccandi est à Deo, hoc est illa natura, qua habens est potens peccare, potens quidem non efficiendo, sed deficiente, cuius tamen deficere istud positivum est proxima ratio & eodem modo quo concedi debet, quod posse peccare est pars libertatis, non ut libertas est, sed ut est tali gradu limitata. Ad idem arguit Aureo l. Quicquid creatura habet à se formaliter, totum habet à Deo effectivae, aliās non tota entitas creaturae esset à Deo. Et accipio quicquid creatura habet ex natura sua, ut talis est, verbi gratia. Quicquid habet liberum arbitrium ex conditione sua prima. Sed potentia peccandi inest libero arbitrio ex sua prima conditione nullo addito, ex sua enim natura habet quod possit esse conforme primae regulae, & difforme indifferenter, quia nec est prima regula, nec essentialiter conformitas ad primam regulam: ergo potentia peccandi est hoc modo effectivae à Deo. Secundo arguit sic. Si potentia peccandi non sit à Deo, aut hoc est quia potentia non est à Deo, aut quia aptitudo ad peccandum non est à Deo. Non primo modo, quia certum est quod natura liberi arbitrii & eius potentia est à Deo, nec secundo modo, quia talis aptitudo non dicit intrinsece nisi naturam liberi arbitrii, licet extrinsece denotet deformitatem, & quo ad hoc concedo quod non est à Deo. Hoc tamen teneo quod quo ad omne intrinsecum quod dicit potentia peccandi in libero arbitrio est à Deo. Tertio arguit quod potentia peccandi non fundetur in libero arbitrio ex hoc quod est ex nihilo, quia alicubi reperitur liberum arbitrium existens ex nihilo, & tamen ibi non reperitur potentia ad peccandum: igitur &c. Tenet consequentia, quia posita causa ponitur & effectus, vel saltem poni potest. Antecedens probatur, quia in confirmatis in via, sicut in matre Domini & alijs huiusmodi erat liberum arbitrium ex nihilo, & tamen non erat in potentia ad peccandum. Hoc idem patet de beatis, in quibus non est potentia peccandi. Si dicitur quod pro tanto non erat in prædictis potentia peccandi, quia confirmabantur ex gratia. Contra. Illud non dat impotentiam peccandi cui insunt conditiones illae, quae dant alicui quod in eo sit potentia ad peccandum, sed gratia quam ponis insunt illae conditiones, scilicet esse ex nihilo quod est fundamentum potentiae peccandi secundum te: igitur & ceter. Confirmatur, quia illud non tollit potentiam ad peccandum quod relinquit in subiecto illa quae faciunt potentiam ad peccandum, sed gratia relinquit in subiecto habente ipsam

Contra secundam partem conclusionis arguit Scot. a. dist. 44.

Contra eadē arguit Aureo.

Utrum potentia peccandi fundetur in libero arbitrio ex hoc quod est ex nihilo.

esse ex nihilo & huiusmodi; igitur. Quarto ad idem. Illud quod est mere relatio rationis non dat alicui quod habeat potentiam, aut quod sit potentia ad peccandum, sed esse ex nihilo super illam rem solum dicit respectum rationis, habitudo enim importata per se ex habet non ens pro termino, relatio autem realis habet terminum realem in actu: igitur &c. Quinto ad idem arguit. Cum dico esse ex nihilo duo dico, scilicet esse, & nihilitatem, aut igitur esse ex nihilo constituit & dat rationem potentiae ad peccandum ratione de se esse, aut ratione ipsius nihilitatis. Non primo modo, ita quod ens ex nihilo ex hoc solo possit peccare quod est, quia tunc Deus posset peccare, cum habet esse. Nec secundo modo, puta quod nihilitas de rei posse peccare, quia nihilitas omnino nihil ponit in re illa: igitur &c. Sexto arguit Durandus dicens nostram positionem esse defectuam. Nam in hoc quod dicit quod creatura ex se habet quod sit ex nihilo. Hoc enim non est verum, quia creatura non dicitur fieri vel esse ex nihilo materialiter, vel in ratione subiecti, nec ordinabiliter seu in ratione termini, sed solum negativae, quia sit vel est non de aliquo supposito ex parte facti, hoc autem habet creatura à Deo, & non ex se. Quod probatur. Primo quia illud quod est causa alicuius affirmationis est causa negationis per se & immediate consequentis ad affirmationem, verbi gratia. Illud quod est causa quod aliquid sit album est causa quod non sit nigrum, sed Deus est causa causare secundum omne quod est in creatura, ad quam affirmationem sequitur per se immediate ista negatio, scilicet quod creatura non sit, nec fiet de aliquo supposito ex parte facti, quia si aliquid supponeretur, non totum produceretur: ergo Deus est causa quod creatura fiat, vel sit non de aliquo, sed solum sub hoc sensu dicitur fieri vel esse ex nihilo: igitur &c. Secundo, quia tota ratio quae movet ad ponendum quod creatura habeat ex se, & non ex alio, quod sit ex nihilo, quod est quia creatura si sibi relinquere tur cedit in nihilum & nihil est, sed illud magis concludit oppositum quam propositum, quia illud quod est causa effectiva & conservativa entitatis rei per suam influentiam, est sufficiens causa non entitatis eiusdem rei per subtractionem suae influentiae, ut patet inducendo in omnibus. Sed Deus per suam influentiam est causa effectiva & conservativa totius entitatis cuiuslibet creaturae: ergo ipse solum per subtractionem suae influentiae est causa sufficiens totalis non entitatis creaturae, nec oportet dare causam positivam, sed negativam, scilicet Deum non influere, quia effectus non est positivus, sed pure negatiuus, scilicet creaturam quae prius fuit modo omnino non esse. Tertio, quia mirabile est quod dicitur quod creatura de se est non ens vel nihil, cum enim hæc præpositio dicat causam aliquam, hic non potest dici causa formalem, scilicet quod creatura formaliter sit nihil, immo certe formaliter est ens & aliquid. Nec materialem, scilicet quod creatura sit subiectum nihil, quia nihil est totalis negatio, quae non potest habere subiectum. Nec finalem, quia tamen finem quam illud quod est ad finem oportet habere rationem entis & boni, quod de nihilo dici non potest. Nec efficientem, quia nihil non habet causam efficientem, sed deficientem, quae est eadem respectu entis efficiendo, & respectu nihilis efficiendo, quare nullo modo competit creaturae, quod de se sit non ens vel nihil, sed siue sit ens, siue desinat esse & cadat in nihilum, totum est à Deo influente, vel influentiam subtrahente. Quarto arguit contra probationem illam qua probatur quod Deus non sit causa indirecte quod creatura sit ex nihilo. Illa enim probatio, ut dicit, assumit falsum, scilicet quod nihil est causa alicuius defectus etiam indirecte, nisi res sit capax oppositae perfectionis. Videmus enim quod Deus causando a finem in tali gradu, causa est quod finis deficit ab hoc quod est esse rationale, & tamen finis non est capax rationalitatis. Et idem est in proposito. Quinto arguit quod positio sit defectuosa in hoc quod supponit quod defectibilis electio inest rei ex hoc quod est ex nihilo. Dicunt inquit quidam iuxta sententiam Damasceni. quod creatura ex hoc quod est ex nihilo competit duplex veritas in nihil, scilicet secundum esse naturae, & secundum electionem. Primum fieret si res annihilaretur totaliter. Secundum sit cum peccatur, quia secundum Aug. peccatum est nihil, & ideo

Contra eadē arguit Durandus.

Ignorantia cogitavit.

Utrum defectus inest rei ex hoc quod est ex nihilo.

cum peccatur electio peccantis vertitur in nihil. Sed istud non videtur sufficienter dictum. Quia enim creatura ex hoc quod est ex nihilo, modo quo expositum est, sit veribilis in nihil. Quod negat totalem entitatem, satis patet ex prædictis, quia ex eo quod Deus solum quicquid est in creatura produxit, nullo supposito, & productum conservat, relinquitur quod subtrahit influentia eius nihil remaneat. Quod vocatur ibi creaturam verti in nihil. Sed quod ex eodem habeat quod sit veribilis secundum electionem peccando non videtur, quia non solum illae veribiles sunt in creatura, sed quaedam aliae, sicut homo veribilis est de visu in cæcitatem, & omnes res corruptibiles de entitate in non entitatem per corruptionem, quae tamen non annihilantur totaliter, & omnes huius verisiones sunt in nihil, sicut veritas electionis in peccatum, peccatum enim dicitur nihil, quia est quaedam privatio. Omnes autem prædictae verisiones sunt ab habitu in privationem: ergo similis ratio videtur esse de omni mutabilitate creaturae ab habitu in privationem, quod inest creaturae ex eo quod est ex nihilo, quod tamen communitur non dicitur. Item esse ex nihilo si sit causa omnium veribilitatum ab habitu in privationem, aut est causa immediata & proxima, aut remota. Non potest dici quod sit causa immediata & proxima, quia posita causa immediata & sufficiente ponitur effectus, sed esse ex nihilo convenit æqualiter omni creaturae: ergo si esse ex nihilo esset immediata causa omnium veribilitatum, omnes veribiles, cuiuslibet creaturae competere. Hoc autem est falsum, quaedam enim sunt creaturae, quibus non competit veribilitas corruptionis, ut coelum, & substantiae separatae. Quaedam vero sunt quibus non competit veribilitas electionis, ut creaturis irrationabilibus, & sic de alijs: ergo esse ex nihilo non est causa immediata omnium veribilitatum. Si autem sit causa remota & mediata, per eam non poterit sufficienter assignari ratio dictarum veribilitatum. Dicere ergo quod defectibilis electio inest creaturae ex hoc quod est ex nihilo, multum insufficienter dictum est. Sexto arguit quod principalis conclusio sit in se falsa, scilicet potentia peccandi quantum ad defectibilitatem non est à Deo. Hoc enim inquit non est verum, quod sic patet. Defectus qui non habet rationem mali plus potest causari à Deo quam ille qui habet rationem mali: sed defectus qui habet rationem mali causatur à Deo, malum enim poena à Deo est: ergo fortiori ratione defectus qui non habet rationem mali. Solus autem defectus est possibilis deficiente in eligendo, non enim est culpa, alioquin homo semper peccaret. Nec poena, quia fuit in statu innocentiae in quo nihil fuit poenale, sed est purus defectus naturae creaturae intellectualis, quae non attingit perfectionem naturae in creatura, in qua nullus potest esse defectus, nec in cognoscendo, nec in eligendo, nec tamen iste defectus est malus, quia non tollit aliquam perfectionem naturae creaturae debitam: ergo possibilis deficiente in eligendo est à Deo. Septimo ad idem, quia idem est iudicium de omni possibilitate deficiente, quod sit à Deo, vel non. Sed constat quod possibilis deficiente per corruptionem est in creaturis corruptibilibus à Deo: ergo pari ratione possibilis deficiente in eligendo est à Deo. Maior patet, sed minor probatur, quia ordo universi est per se intēsus à Deo, requirit autem ordo universi quod quaedam deficiere possint, & quandoque deficiant alioquin alia non salventur. Plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, homines vero plantis & animalibus, & in his corruptio vniuersi ordinatur ad conservationem alterius ex ordine naturae, & divina institutione, quae habetur Genes. 1. & 9. quare &c. Et in hoc secundus articulus terminatur.

Utrum potentia peccandi quantum ad defectibilitatem sit à Deo.

Ad arg. Aureo. Immediatum fundamentum ordinis quem importat potentia peccandi ad actum deformem non est à Deo.

& non ad actum deformem. Unde ordo eius ad deformitatem non potest in ipso immediate fundari nisi supposito & mediante aliquo eius defectu, ut diffuse dicit probatio conclusiois contra quam arguit, & de hoc postea diffusius dicitur. Ad primum Aureoli dicitur quod quicquid entitatis bonitatis & perfectionis habet creatura in se vel ex se formaliter, habet totum à Deo effectivae, non tamen oportet quod omnem imperfectionem quam habet in se vel à se formaliter, habeat à Deo effectivae, aliās omnes deformitates & inordinationes actuum malorum essent effectivae à Deo, quod est impium dicere. Hoc autem modo intellecta maiore argumenti, minor si sumatur directe sub maiore, falsa est, quia potentia peccandi quantum ad defectibilitatem, vel ordinem ad actum defectibilem aut fundamentum talis ordinis non dicit quid positivum, aut ad perfectionem pertinens, nec pertinet ad naturam liberi arbitrii sed ad eius defectum. Probatio autem minoris sic intellecta nulla est, quia liberum arbitrium sine aliquo positivo superaddito potest se difformare primae regulae, non tamen potest se difformare à prima regula, nisi esset aliud essentialiter à sua regula & subiectum superiori regulae, & bonum particulatū & imperfectum & defectivum, unde talis defectibilitas aut peccabilitas non est quid positivum, nec fundamentum immediate in aliquo positivo. Item falsum dicit quod liberum arbitrium ex sua natura habeat talem defectibilitatem, si intelligat, quod illa defectibilitas sit natura, vel pars naturae, vel passio positiva liberi arbitrii, vel privatio immediate fundata in libero arbitrio in quantum huiusmodi. Ad secundum dicitur quod potentia peccandi est à Deo quantum ad illud, quod est potentia vel fundamentum ordinis ad absolutum & positivum actus peccati, sed quantum ad fundamentum ordinis ad deformitatem actus peccati, vel quantum ad illum ordinem ad deformitatem peccati nullo modo est à Deo. Et cum dicitur quod talis aptitudo non dicit intrinsece nisi naturam liberi arbitrii, aut voluntatis, negandum est, quia sicut in peccato aliud est actus, & aliud deformitas, ita liberum arbitrii alium ordinem habet ad actum, & alium ordinem ad aptitudinem ad deformitatem actus sui. Et sunt duae aptitudines ad duos terminos, quarum nulla est liberum arbitrium, sed respectus rationis fructus in libero arbitrio mediate vel immediate. Ad tertium dicitur quod potentia peccandi est in quolibet libero arbitrio creato & producto ex nihilo, tanquam in radice remota ab actu, vel propinqua, ligata vel soluta. Unde in confirmatis per gratiam in via, vel per gloriam in patria, manet potentia peccandi remota & ligata. Et hoc habet concedere arguens cum ponat potentiam peccandi immediate fundari in natura liberi arbitrii ex sua prima conditione nullo superaddito, ex hoc quod non est prima regula, nec essentialiter conformitas ad primam regulam, ut patet in argumento præcedenti. Constat autem quod intellectus creatus beatus non est prima regula, nec essentialiter conformitas ad primam regulam. Posset tamen dici quod per gratiam viam vel gloriam patriae tollitur potentia peccandi, accipiendo potentiam peccandi pro principio proximo & non ligato productivo actus deformis & suae deformitatis. Et ad hunc sensum loquitur S. Thom. de veritate, quaest. 24. artic. 8. ubi sic arguit. Gratia superueniens naturae eam non destruit. Cum ergo libero arbitrio creato hoc naturaliter inest quod ad malum flecti possit, videtur quod per gratiam ei auferri non possit. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad primum inquit dicendum quod hoc est ex defectu naturae creaturae quod in malum flecti possit. Et hunc defectum auferit perficiendo naturam per gratiam confirmans in bono, sicut lux superueniens aeri auferit eius obscuritatem, quam naturaliter sine luce habet. Item quarto loco arguit sic. Secundum hoc inest libero arbitrio flexibilitas ad malum quod est ex nihilo, ut dicit Damasc. sed nulla gratia potest auferri libero arbitrio creaturae esse ex nihilo: ergo nulla gratia potest liberum arbitrium confirmare in bono. Ecce argumentum. Sequitur responsio. Ad quartum inquit dicendum quod ex hoc quod liberum arbitrium est ex nihilo convenit ei quod non sit naturaliter confirmatum in bono, nec hoc ei per gratiam concedi potest, ut in bono sit naturaliter confirmatum. Non autem convenit libero arbitrio

Ordo ad actum deformem non potest immediate fundari in positivo quod dicitur potentia peccandi, de hoc infra ad quintum Durandus.

arbitrio secundum quod est ex nihilo quod nullo modo possit confirmari in bono, sicut nec aeri ex natura sua inest quod nullo modo possit illuminari, sed quod non sit naturaliter lucidus in actu. Hæc ille. Ex quibus apparet quod gratia tollit potentiam peccandi, si sit consummata accipiendo potentiam peccandi prout dictum est pro principio proximo & non impeditio actus deformitatis. Potest etiam dici quod potentia peccandi fundatur in libero arbitrio creato ex nihilo in suis naturalibus considerato, non autem in libero arbitrio creato per gratiam consummatam cum Deo ligato, & hoc in idem redit cum præcedenti solutione. Ex quibus patet ad confirmationes ibidem factas. Ad quartum dicitur quod potentia peccandi prout dicit fundamentum ordinis ad actum positivum & quid productivum talis actus non est ratio rationis, nec ens rationis, sed absolutum & positivum reale, scilicet potentia quam dicimus liberum arbitrium. Sed prout dicit fundamentum ordinis ad deformitatem actus potest esse ens rationis, sicut & illa deformitas est ens rationis. Unde argumentum non vadit ad mentem conclusionis, quia nec conclusio, nec eius probatio dicit quod potentia peccandi oriatur ex tali negatione vel habitudine quæ importatur per ly esse ex nihilo totaliter, sed in parte. Ad quantum patet per idem, quia conceditur quod ly esse ex nihilo ratione nihilitatis dat rationem potentie ad peccandum partialiter non totaliter, quantum ad defectum quem includit potentia peccandi, licet non quantum ad positivum, quia una negatio potest esse causa alterius, ut dicit 2. Physic. & 5. Metaphysic. sicut absentia nautæ est causa perditionis navis. Ad primum Durandi dicitur primo quod cum dicitur quod creatura ex se habet quod sit ex nihilo, non solum debet intelligi negativè illo modo quo exponit arguens, scilicet quia sit vel est, & non de aliquo præsupposito ex parte perfecti, immo potest & debet intelligi ordinabiliter, & in ratione termini, quia scilicet creatura prius erat nihil quam aliquid prioritate nature non temporis ad hunc sensum quod essentia creature ex se formaliter est nihil, & ab alio habet quod sit aliquod actu existens. Quod autem inest rei ex se prius inest ei quæ illud quod inest rei ex alio. Sicut aqua quantumcumque sit calida principia est frigida quæ calida, quia ex se & ex natura sua est frigida, licet ab extrinseco sit calida, non quod simul sit calida & frigida in actu, sed frigida virtute, calida in actu. Tamen actus ille non pullulat ab intrinseco, sicut virtus quæ prodiret in actum, si libimet relinquere, & idem est de aere lucido. Ex quibus apparet quod prima forma in argumento facta non valet, quia fundatur in falso, scilicet quod negatio essendi creature consequatur de se ad aliquam affirmationem cuius Deus sit causa, & affirmatio creature præcedat ordine nature eius negationem. Hoc enim falsum est, quia sublata omni affirmatione & productione asini à Deo, adhuc asinus est nihil, & si asinus à Deo producit prius natura sunt nihil, quam ens actu. Ad secundum dicitur quod ratio quam arguens recitat bona est, nec concludit oppositum, sed propositum. Et ad probationem in oppositum dicitur quod maior ibidem assumpta est vera, vel esset vera si res habes esse ab alio & entitatem actualem ab alio prius natura haberet esse quam non esse, sed ubi est oppositum, sicut est in proposito, maior est falsa. Unde illa maior non plus habet evidentie quam ista, aqua habet quod sit calida ex influenza ignis: ergo ex subtractione illius actiuitatis habet quod sit non calida. Hæc autem consequentia non valet, quia aqua prius natura est non calida, nec habet quod sit non calida ex actione ignis, sed ex propria natura. Unde illa maior generaliter falsa est, ubi effectus ex natura sua inclinatur ad oppositum illius, quod habet ex agente. Ad tertium dicitur quod cum dicitur creatura est de se non ens, ly de potest dicere causam formalem ad hunc sensum quod creatura ex se & de se & propria essentia est in potentia ad esse, & non est sum esse, sicut materia prima potest dici de se informis, quia sua essentia nec est forma, nec habens formam partem sui, sed est potentia ad formam, & est susceptiva formæ, & est in quadam dispositione opposita ipsi formæ. Sic in proposito, essentia cuiuslibet creature est in potentia susceptiva actualis existentie. Nec valet quod dicitur quod creatura formaliter est ens & aliquid, quia licet

creatura ex sua essentia sit ens & aliquid in potentia, non tamen est ens aut aliquid in actu, nisi per aliquid super additum essentia, scilicet per esse. Non ergo per essentiam suam est ens formaliter, sed subiective, per esse vero est ens formaliter. Dico secundo quod cum dicitur creatura est de se non ens, ly de potest dicere aptitudinem causæ naturalis ad hunc sensum quod essentia creature nata est esse subiectum non essendi prius natura quam subiectum essendi, quia actualis existentia non est ratio, nec de ratione, nec propria passio alicuius creature, immo intellecta essentia rationis nihil intelligitur ibi de esse, & potest intelligi sub non esse. Nec valet impugnatio, quia licet non esse prout omnem negat actualem existentiam & essentiam nullum, habeat subiectum, tamen non esse quod solum negat actualem existentiam & non essentiam potest concipi per modum existentis in subiecto, sic quod essentia creature vt præcedit suam productionem & omnem actualem existentiam, intelligatur subiectum non existentie. Ad quartum dicitur quod falsum assumit, scilicet quod Deus sit causa, quod asinus non sit rationalis. Hoc enim falsum est, quia sublata omni causalitate vel causatione & productione effectiva Dei, adhuc asinus non est rationalis, & secundum multos ante omnem causalitatem vel causationem effectivam asinus est substantia corpus, vivum, animal, asinus, indibilis, non rationalis, nullum tamen horum sibi convenit actuali existentia, sed in potentia obedientiali, vel potentia creatoris, vel in esse intelligibili & in esse essentia. Ad quintum dicitur quod prima radix defectibilitatis secundum electionem & peccabilitatis inest libero arbitrio, eo quod est ex nihilo, sed non est præcisa & proxima causa. De hoc S. Th. de veritate q. 24. artic. 7. Nulla creatura est, nec esse potest, cuius liberum arbitrium naturaliter sit confirmatum in bono, vt hoc ei ex puris naturalibus conveniat quod peccare non possit, cuius ratio est. Nam ex defectu principiorum actionis causatur actio defectus. Unde si quid est in quo principia actionis nec in se desistere possint, nec ab aliquo extrinseco impediri, impossibile est illius actionem desistere, sicut patet in motibus cœlestium corporum, ea vero in actione desistere possibile est, in quibus principia agendi desistere possunt vel impediri, sicut patet in generabilibus & corruptibilibus quæ ratione suæ transmutabilitatis defectum in principijs actibus patiuntur, unde & eorum actiones deficientes proveniunt, propter quod in operationibus naturæ frequenter peccata accidunt, sicut patet in partibus monstruosis, nam nihil aliud est peccatum siue in rebus naturalibus siue in artificialibus siue voluntarijs dicitur quam defectus vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non secundum quod natum est agi, vt patet in 2. Physic. Differt autem in agendo natura rationalis prædita libero arbitrio ab omni alia natura agente, nam quælibet alia natura ad aliquod particulare bonum ordinatur, & actiones eius sunt determinatæ respectu illius boni, natura vero rationalis ordinatur ad bonum simpliciter, sicut enim verum absolute est obiectum intellectus, ita etiam bonum absolute est obiectum voluntatis. Et inde est quod ad ipsum vniuersale bonorum principium voluntas se extendit, ad quod nullus alius appetitus peringere potest. Et propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, sed se habet sub quadam indifferentia respectu innumerabilium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat sub ratione cuiusdam similitudinis sicut calidum calefacit, oportet quod si aliquod agens est quod secundum suam actionem ordinatur ad aliquod particulare bonum, ad hoc quod eius actio naturaliter sit indefectibilis, quod ratio illius boni naturaliter immobiliter eidem inest, sicut si alicui corpori inest calor naturaliter immobiliter, tale immobiliter calefacit, unde & natura rationalis quæ ordinata est ad bonum absolute per actiones multas non potest habere naturaliter actiones indeficientes à bono, nisi ei naturaliter & immutabiliter inest ratio vniuersalis & perfecti boni, quæ quidem esse non potest nisi in natura divina, nam Deus solus est actus purus nullius potentie permixtionem recipiens, & per hoc est bonitas pura & absoluta. Quælibet vero creatura cum in natura sua habeat permixtionem potentie, est bonum particulare, quæ quidem permixtio potentie accidit ei

Unde est quod potentia peccandi inest libero arbitrio cuiuslibet creature intellectus actualis non autem Dei.

Potentia peccandi in libero arbitrio creature pullulat ex tribus.

Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile & confirmatum in bono, creaturæ vero hoc est impossibile propter hoc quod est ex nihilo, vt Damascen. & Gregor. Nissenus dicunt. Et ex hoc est particulare bonum in quo fundatur ratio mali vt dicit Dionysius 4. capit. de divinis nominibus. Hæc ille. Ex quo apparet quod peccabilitas vel potentia peccandi in libero arbitrio pullulat ex tribus. Primum est, quia est in se bonum particulare recipiens admixtionem potentie, cuius particularitatis & permixtionis radix est esse ex nihilo: secundum est, quia liberum arbitrium ordinatur ad bonum absolute & vniuersaliter, non tantum ad aliquod particulare bonum: tertium est, quia non habet actiones naturaliter determinatas respectu vniuersalis boni, sed indeterminate & multifarias. Ex istis autem tribus inest sibi defectibilitas in actione, ac per hoc peccabilitas, si suis puris & solis naturalibus relinquatur. Tunc ad primam huius improbationem dicitur quod omnis veritabilis & mutabilis creatura provenit radicaliter ex hoc quod est potentia admixtionem recipiens, quod habet ideo, quia est ex nihilo & ab alio creatum, quia omne quod est creatum ab alio, non habet ex se esse suum, sed ab alio, & si habet esse ab alio, comparatur ad suum esse vt potentia ad actum sicut arguit Avicenna. Ad secundam improbationem huius dicitur, quod esse ex nihilo est prima radix omnis veritabilis in quantum est ipsa pullulat potentiam & imperfectio, non tamen est totalis & præcisa causa proxima veritabilis, quia ad hoc etiam confert de proximo carentia perfectionis ligantis & stabilientis potentiam in bono, potissime in creaturis, quarum potentia activa vel passiva ordinatur ad multa indifferenter, ad quæ acquirenda vel facienda requiritur perfectio potentie, quam ex puris naturalibus non sufficit habere, vel saltem non de necessitate inest potentie, sicut apparet in naturalibus, ex hoc enim generabilia & corruptibilia sunt veritabilia, quia in eis est materia in potentia ad multas formas quas non habet actu, sed potentia, similiter ideo liberum arbitrium creatum est veritabile in malum & in nihil secundum electionem, quia ordinatur ad multas actiones quas non potest perfecte agere nisi assit ei sufficiens directio rationis, & assistentia gratiæ & perfecta ligatio cum summo bono & ultimo fine: Talia autem non semper assunt, ideo in absentia talium potest defectuose agere. Sunt autem aliqua creaturæ ex nihilo & potentiales, non tamen defectibiles in actione, quia potentia earum ordinatur ad determinatas actiones, & principia necessaria rectitudinis talium actionum sunt à Deo indita supernaturaliter potentijs actibus & passivis. Hoc intendit S. Thom. de veritate q. 24. artic. 7. ubi sic arguit primo loco. Natura spiritalis nobilior est quam corporalis, sed est aliqua natura corporalis cui hoc convenit quod in ea inordinatio motus nulla esse potest, scilicet natura celestis corporis: ergo multo fortius potest esse aliqua natura creata spiritalis, quæ est capax liberi arbitrij, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio esse potest, quod est esse impeccabilem vel confirmari in bono. Ecce argumentum, & est primum in ordine. Sequitur responsio. Dicendum (inquit) quod creaturæ corporales sunt ordinatæ ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones, & ideo ad hoc quod ab earum actionibus error & peccatum naturaliter absit, sufficit quod sint per suam naturam stabilitæ in aliquo particulari bono, quod non sufficit in naturis spiritalibus ordinatis ad bonum absolute. Hæc ille. Ex quibus apparet illud quod prius dictum est quod radix peccabilitatis liberi arbitrij est, quia ordinatur ad bonum absolute per multifarias actiones, & non est naturaliter stabilitum in bono perfecte absolute vel vniuersali, sed est particulare bonum in se, & non habet ex natura stabilitatem cum Deo, qui solus est vniuersale bonum, hic autem defectus vt dictum est pullulat ex hoc quod est ex nihilo. Item in quinto loco ibidem arguit sic. Gregor. Nissenus & Damascen. hanc rationem assignant quare creatura sit mutabilis secundum liberum arbitrium, quia est ex nihilo, sed propinquius consequitur creaturam ex hoc quod est ex nihilo posse in nihilum cedere quam posse malum facere. Cum ergo inveniatur creatura aliqua, quæ naturaliter est incorruptibilis sicut anima

& corpora celestia: ergo multo fortius potest inveniri aliqua creatura spiritalis quæ naturaliter sit impeccabilis. Ecce argumentum, sequitur responsio. Dicendum inquit quod creaturæ acquirunt esse determinatum & particulare ab alio, unde creaturæ potest habere esse stabile & immutabile, quamvis non inveniatur in ea naturaliter ratio absoluta & perfecti boni, sed aliqua creatura est per actiones suas ordinabilis ad bonum absolute, & ideo non est simile. Hæc ille. Ex quo patet idem quod prius, quia ideo liberum arbitrium est defectibile in actione, quia ordinatur ad bonum vniuersale per suas actiones, & non habet in se rationem absolute & perfecti boni. Cum autem per gloriam vniuersi Deo, qui est perfectissimum bonum, tunc efficiatur impeccabile per gratiam consummatam. Unde in solutione octavagesimi argumenti ibidem sic dicit S. Thom. Principium recte operationis procedentis ex libero arbitrio non est sola substantia & virtus siue potentia, sed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ sunt extra sicut ad finem & alia huiusmodi. Et ideo non existente aliquo defectu in substantia animæ vel in natura liberi arbitrij potest sequi defectus in actione ipsius, unde ex naturali immutabilitate substantiæ non potest concludi naturalis impeccabilitas. Hæc ille. Aduerte tamen quod cum dicit quod non existente aliquo defectu in natura liberi arbitrij &c. potest peccare, intellige de defectu privatio alicuius naturalis perfectionis, quia si intelligeretur de quolibet defectu, falsum esset. Si enim in libero arbitrio non esset iste defectus, qui est esse ex nihilo, nec iste defectus qui est carere ligamento cum bono vniuersali & perfecto, nunquam liberum arbitrium peccaret. Ex prædictis patet quod consequentiæ factæ in argumento non valent, puta cum dicitur esse ex nihilo est causa in libero arbitrio quod sit peccabile: ergo quicquid est ex nihilo est peccabile, quia vt patet ex dictis, esse ex nihilo non est totalis & præcisa causa peccabilitatis, sed est prima radix in tali natura quæ ordinatur ad bonum absolute per multifarias actiones, sicut alios effectus inducit calor in alia & alia materia, & alios defectus inducit potentialitas in diuersis substantijs. Sciendum autem quod alio modo declarat S. Thom. in questionibus de malo q. 1. arti. 3. in solutione noni argumenti quomodo esse ex nihilo est radix peccabilitatis, ar enim sic. Bonum ex hoc quod est creatum potest aliquo modo desicere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit, quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulæ & mensuræ. Si autem esset sua regulæ & mensura non posset sine regulæ ad opus procedere propter quod Deus qui est sua regulæ peccare non potest, sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus esset regulæ suæ incisionis. Hæc ille. Sed licet ista ratio videatur differre ab illa quam ponit in locis prædictis, tamen non multum differt, quia dicere quod liberum arbitrium non habet in se rationem perfecti boni, & tamen ordinatur ad vniuersale & perfectum bonum, sequitur ex hoc quod ipsum non est sua regulæ. Sequitur enim bene. a. habet regulæ à se distinctam & se superiorem: igitur non est perfectum bonum, veruntamen ratio prima est melior, ideo illam tene. Ad sextum principale dicitur negando maiorem duplici ratione. Primo quia defectus de quo loquimur, scilicet peccabilitas vel aptitudo ad peccandum, licet in se non sit malum culpæ aut poenæ, tamen ex se ordinatur ad malum culpæ, cuius ordinis Deus esse causa non potest. Sicut enim ostendit S. Th. de malo q. 3. arti. 1. & multis alijs locis. Deus omnia alia ad seipsum conuertit, nec aliquid à seipso auertit. Ipse autem est summum bonum, unde non potest esse causa auersionis voluntatis à summo bono, in quo ratio culpæ consistit, prout nunc de culpa loquimur, impossibile est igitur quod Deus sit causa peccati. Hæc ille. Item in solutione quarti sic dicit. Effectus causati in quantum causatum est, reducit in causam, si autem aliquid procedat à causato non secundum quod causatum est, hoc non oportet in causam reduci, sicut motus tibi causatur à virtute motiva animalis quæ tibi movet, sed obliquitas ambulationis non provenit à tibi secundum quod est mota à virtute motiva, sed secundum quod deficit à sustinendo influxum virtutis motiue per suum defectum, & ideo claudicatio non causatur à virtute mo-

Ex naturali immutabilitate substantiæ, non potest concludi naturalis impeccabilitas.

Secundum quod dicitur gratia tollere potentiam peccandi.

Potentia peccandi quid.

Tex. com. 2o. Tex. com. 2.

Negatio essendi creature non consequitur de se ad aliquam affirmationem cuius Deus sit causa. De eodem infra ad quantum.

Creatura quomodo est ens.

tute motiua. Sic igitur peccatum caufatur à libero arbitrio fecundum quòd deficit à Deo, vnde non oportet q̄ Deus fit caufa peccati, licet fit caufa liberi arbitrij. Hæc ille. Ex quibus patet quòd peccatum provenit à libero arbitrio in quantum est defectuum & non caufatum à Deo, vel habens aliquem defectum non caufatum à Deo. Et quomodo si Deus effet caufa illius defectus sicut est caufa liberi arbitrij, ipse Deus effet caufa peccati quod est impium; secundo negatur maior de illis defectibus qui nullam habent causam efficientem, nec habere possunt, cuiusmodi est defectus ex quo pullulat peccabilitas, vel etiam ille defectus qui dicitur peccabilitas, qui non est nisi eius rationis, vt supra dictum est. Item talis defectus dato quòd haberet causam efficientem, oporteret illam esse defectivam & auersivam à Deo, quod Deo non potest competere. Ad septimum potest dici dupliciter. Primo modo negatur maior, sicut enim Deus est caufa mali poenæ & mali naturæ, non autem mali culpæ, sic cõcedendum est quòd fit caufa possibilitatis deficienti defectu naturæ vel poenæ, non autem q̄ fit caufa possibilitatis deficienti defectu culpæ. De hoc S. Tho. de malo. q. 3. art. 1. in solutione tertij sic dicit. Poena opponitur cuidam particulari bono, non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius sicut forma aquæ auferretur per appositionem formæ ignis. Et similiter bonum naturæ particularis auferretur per poenam per appositionem melioris boni per hoc, scilicet quòd Deus ordinem iustitiæ in rebus statuit, sed malum culpæ est per auersionem à summo bono, à quo summum bonum auertere non potest. Vnde Deus potest esse caufa poenæ, non autem culpæ. Similia dicit prima parte. quæstio. 48. artic. 6. Verum quia ex eadem radice provenit possibilitas huius defectus, & illius, scilicet ex hoc quòd creatura est ex nihilo. Ideo aliter dico, quòd sci-

Cur Deus dicatur ca. mali poenæ, non autem mali culpæ.

licet neutra possibilitas est à Deo, licet concedam quòd licet potentia peccandi est à Deo quo ad aliquid, & non quo ad omnia quæ includit in sua ratione, consimiliter & potentia deficienti defectu poenæ vel naturæ quo ad aliquid est à Deo, & quo ad aliud non, vt scilicet sicut Deus est caufa potentie peccandi quantum ad illud, quod habet de ratione potentie actiue, & non quantum ad aptitudinem ad deformitatem actus, quæ aptitudo radicatur primarie in hoc quod est esse ex nihilo, ita per omnia dico de possibilitate deficienti, quia potentia deficienti defectu naturæ vel poenæ est à Deo quantum ad illud quod habet de ratione potentie passiue, non autem quantum ad aptitudinem ad defectum & malum, quia illa aptitudo contequitur creaturam ex hoc quòd est ex nihilo. Et sic intendit Augustinus in lib. 83. quæstionum cum dicit, quòd Deus non est caufa tenendi in non esse. Sic igitur in hac secunda responsione negatur minor argumenti. Et ad probationem eius dicitur q̄ non plus concludit nisi quòd potentia deficienti est à Deo quo ad sui positium & absolutum, non autem quantum ad defectibilitatem quam importat. Quia Deus in ordine vniuersi intendit illud quod est ibi de bono, non autem illud quod est ibi de malo, nec ordinem aut aptitudinem ad malum. Cui sit honor & gloria in secula seculorū, Amen.

Quomodo potentia peccandi est à Deo.

Potentia deficienti etiam quo ad esse naturæ quomodo fit vel non fit à Deo.

Nota modestiam Authoris.

Omnia vero tam in hac quam in præcedentibus quæstionibus dicta suppono totali determinationi Sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ, cui præest Sanctissimus in Christo Pater & Dominus Martinus diuina prouidentia Papa Quintus Pontificatus sui anno X. quo hæc scripta fuerunt Anno videlicet Domini. M C C C X X V I. quartadecima die mensis Septembris ante prandium, quæ erat dies Sabbati, & festum Sanctæ Crucis. Et omnia scripsi ruthenæ.

FINIS.

Registrum.

A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z, A a B b
C c D d E e F f G g H h I i k k L l M m N n O o

Omnes sunt Quaterniones præter O o, qui est Quinternio.



VENETIIS,

Apud Hæredem Hieronymi Scotti. - M D LXXVII.